И. А. Ильинъ.

ФИЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ

КАКЪ УЧЕНІЕ

о конкретности Бога и человѣка.

Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова.

МОСКВА—1918.

И. А. Ильин

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О КОНКРЕТНОСТИ БОГА И ЧЕЛОВЕКА

В двух томах

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
„НАУКА"
1994

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

Ю. В. ПЕРОВ (*председатель*), К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, В. М. КАМНЕВ

Редактор издательства Н. А. Никитина

И $\frac{0301020000\text{-}504}{042\ (02)\text{-}94}$ Без объявления

ISBN 5-02-028175-1

© „Наука", 1994
© „Ювента", составление, оформление, 1994
© Евлампиев И. И. Статья, 1994

И. И. Евлампиев

ИВАН ИЛЬИН И ЕГО КНИГА О ГЕГЕЛЕ

Книга И. А. Ильина (1883—1954) «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» вышла из печати в Москве в самом начале 1918 г. Это было время мало пригодное для размышлений о вечных проблемах бытия; людей в России в то время волновало совсем другое. Новый режим, установившийся в октябре 1917 г., успел наглядно продемонстрировать, какое будущее ждет страну, уже началось методичное разрушение всего дореволюционного уклада жизни. Однако академическая сфера пока еще продолжала жить по старым законам. Весной 1918 г. на юридическом факультете Московского университета происходит публичная защита магистерской диссертации Ильина, посвященной философии Гегеля. Официальные оппоненты — профессор П. И. Новгородцев и профессор князь Е. Н. Трубецкой — отмечают необычайно высокий уровень работы, в результате диссертанту присуждается не только магистерская, но сразу и докторская степень в области государственных наук. В том же 1918 г. начинаются столкновения Ильина с новой властью: в течение года он четырежды подвергается аресту, причем последний раз (в декабре) его судят в революционном трибунале, но оправдывают за недоказанностью обвинения в «антисоветской агитации». На страну уже упали сумерки будущей вселенской катастрофы; пройдет всего несколько лет, и они сгустятся в кромешную ночь, свободная мысль будет надолго изгнана из Советской России, изгнана даже в буквальном смысле. Среди высланных в 1922 г. деятелей русской культуры будут многие яркие представители русского философского «ренессанса», в том числе и Иван Александрович Ильин. Его труд о Гегеле будет надолго забыт, даже само его имя сделается запретным по эту сторону «железного занавеса», особенно после того, как оно станет легендарным в кругах русской эмиграции, — явившись

олицетворением непреклонной борьбы с большевизмом, оказавшись навсегда связанным с идеологией белого движения.

Только теперь, по прошествии многих десятилетий, мы обращаемся к забытому наследию русской философской мысли и обнаруживаем там удивительные пророчества, открывавшие новые горизонты в понимании мира и человека. Россия в XX в. первой вступила в эпоху исторических катаклизмов, и поэтому русские мыслители раньше других смогли почувствовать глубинные тенденции, которым суждено было определять все дальнейшее развитие европейской цивилизации. Однако большая часть того, что было понято и высказано тогда, не было услышано вовремя. Среди таких невостребованных пророчеств оказался и вышедший в 1918 г. труд Ильина. Сегодня мы должны оценить его как одно из наиболее оригинальных сочинений не только в русской, но и во всей европейской философии XX в. В этой работе Ильин оказался подлинным *первооткрывателем* одного из самых влиятельных и оригинальных течений в европейской философии нашего столетия, очень по-разному преломившегося и в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, и в неогегельянстве Ж. Валя, А. Кожева, Ж. Ипполита, и в «атеистическом» экзистенциализме Ж.-П. Сартра и А. Камю. Все эти столь разные философские школы объединяет одно и то же стремление — совершенно по-новому оценить положение человека в мире, по-новому понять его роль и его судьбу в истории. Земная, историческая, несовершенная жизнь человека превращается в философии XX в. в *абсолютный центр действительности*; история человека предстает как центральное звено метафизической истории мира, трагедия человека становится непосредственным воплощением *трагедии всего мироздания*.

Многие новаторские течения европейской философии в начале XX в. обратились к гегелевскому наследию и без труда обнаружили там истоки почти всех новых тем и идей. Гегель внезапно стал предельно современным философом, более того, оказалось, что он до этого времени оставался философом *непонятым*. Основой нового прочтения Гегеля в начале века стало более пристальное изучение его ранних работ. Начало этому положил В. Дильтей, который в опубликованной в 1905 г. работе «История молодого Гегеля» осуществил интерпретацию ранних работ Гегеля в духе иррационализма философии жизни. В 1907 г. ученик Дильтея Г. Ноль впервые опубликовал эти работы под заголовком «Теологические рукописи молодого Гегеля». Анализ раннего творчества Гегеля позволил понять, что формальная законченность и строгость философской системы, выступающая в наиболее известных его трудах, выросла из романтически страстных и далеких от какого-либо формализма религиозных исканий его молодости. За многими логически выверенными понятиями Гегеля прос-

тупили их романтически-иррациональные двойники, живительная сила которых и давала жизнь всей системе.

В 1910 г. В. Виндельбанд выступает с докладом «Возрождение гегельянства», в котором намечает программу нового общеевропейского философского движения и фактически провозглашает его оформление. Впрочем, отдельные и достаточно яркие попытки новой интерпретации Гегеля имели место и раньше. Например, родоначальник английского гегельянства Д. Х. Стерлинг еще в 1865 г. в работе с характерным названием «Секрет Гегеля» утверждал, что скрытой основой всей гегелевской системы является убеждение в абсолютной ценности *конкретного*. В дальнейшем это убеждение стало основой влиятельной персоналистской тенденции в английском неогегельянстве. Преломление гегелевских идей в духе персонализма и акцент на понятие конкретного составили также основу капитального труда «Мир и индивидуум» американского философа Д. Ройса (два тома этой работы вышли соответственно в 1899 и 1901 гг.). Однако характерной особенностью всех существовавших попыток по-новому взглянуть на Гегеля являлось отсутствие цельного и последовательного анализа *всего комплекса* гегелевских идей.

Философия Гегеля при таких интерпретациях существенно обеднялась, все ценное в ней сводилось к одному-двум принципам (внутренний иррационализм, понятие конкретного, диалектический метод и т. п.). Именно поэтому главной задачей рождающегося неогегельянского движения должно было стать новое осмысление всей системы Гегеля в целом, попытка понять ее как последовательную реализацию определенного (хотя и скрытого) замысла, предельно значимого и для философии XX века.

Безусловно первое и, быть может, единственное по-настоящему последовательное выполнение этой задачи принадлежит Ильину. Истоки замысла его работы относятся к самому началу творческой биографии правоведа и философа. Сразу же после окончания в 1906 г. юридического факультета Московского университета Ильин был оставлен на кафедре энциклопедии права и истории философии права для подготовки магистерской диссертации. Несомненно на выбор темы диссертации оказал влияние учитель Ильина П. И. Новгородцев, защитивший на той же кафедре в 1902 г. докторскую диссертацию «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве». В 1910 г. Ильин отправляется в научную командировку в Германию и Францию; в это время происходит интенсивное усвоение Ильиным новейших течений европейской философии, в первую очередь философии жизни и феноменологии, оказавших решающее воздействие на формирование его философских взглядов.

В центре первых самостоятельных работ Ильина, опубликованных в 1910—1914 гг., оказывается проблема сущности и смыс-

ла человеческого существования, судьбы человека в мире. При этом важнейший принцип, на котором Ильин строит свою концепцию человека, — это убеждение в глубокой и неразрешимой противоречивости человеческого бытия. С одной стороны, фундаментальной характеристикой каждого человека является его абсолютная индивидуальность, которая обуславливает его отъединенность от других людей, его «одинокость». Но, с другой стороны, все люди едины в некоей сверхчувственной духовной целостности, в своей высшей духовной сущности. Все наиболее важные явления нашей индивидуальной и общественной жизни Ильин возводит к указанному противоречию. Прежде всего это относится к феномену права. Вслед за своим учителем Новгородцевым Ильин пытается в своей интерпретации права совместить традиционно противопоставляемые правовые идеи Канта и Гегеля: идею личной свободы, духовной самостоятельности человека и идею духовного единства людей. Первая крупная работа Ильина «Понятия права и силы» (1910) трактует право как выражение духовного единства людей. Следующая большая работа — статья «Идея личности в учении Штирнера» (1911) — посвящена противоположному «полюсу» человеческого бытия. В философии Штирнера Ильин обнаруживает важную теиденцию, преодолевающую своеобразный «тоталитаризм» гегелевской философии, — утверждение абсолютной ценности конкретного, индивидуального, единичного.

Особенно наглядно механизм взаимодействия метафизических «полюсов» человеческого бытия проясняется в статье «О любезности» (1912) на примере форм общения, складывающихся в совместной жизни людей. Самые важные из них — вежливость, любезность, деликатность — изображаются Ильиным как формы компромисса между противоположными стремлениями к обособлению, устранению нежелательного вторжения в «монаду» человеческой личности и к единению с другими, проникновению в их внутренний мир. При этом уже в своих ранних работах Ильин утверждает непреодолимый трагизм человеческого бытия, который связан с противоречием между «одинокостью» и единством людей. Сущностью человека оказывается «несчастное сознание», разрывающееся между стремлением к единению со всеобщим и пониманием невозможности уйти за пределы своей ограниченности, конечности.

Не ограничиваясь только лишь феноменологией человеческого общения, Ильин стремится найти онтологическое обоснование указанному противоречию. Именно в этой части своих философских исканий он развивает наиболее оригинальные идеи, близкие по духу к кругу идей европейского персонализма и экзистенциализма. Основы онтологии человеческого бытия Ильин заимствует у Фихте и Гегеля. Фихте важен для него потому,

что в его философии человек впервые перестал сводиться к абстрактному гносеологическому субъекту и был понят как абсолютно конкретный и абсолютно свободный человеческий дух, несущий в себе подлинное божественное начало мира (об этом Ильин писал в статьях «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте Старшего» (1912) и «Философия Фихте как религия совести» (1914)). Принимая точку зрения Фихте, Ильин формулирует еще одно противоречие, которое связано с человеком, но выходит далеко за пределы нашего конечного бытия и оказывается противоречием самого Бога. Называя философию Фихте «антропоцентрическим пантеизмом», Ильин понимает Бога одновременно и как духовную сущность, в которой едины все люди, и как основу индивидуального, неповторимого личностного бытия отдельного человека. Для того, чтобы осмыслить возможность соединения этих противоположных сторон бытия Бога и человека, Ильин обращается к философии Гегеля.

Двухтомный труд о Гегеле, несомненно, является вершиной философского творчества Ильина, здесь соединяются в целостную концепцию идеи его ранних работ, отсюда расходятся линии его дальнейшего творческого развития. Переосмысливая вслед за Дильтеем гегелевскую систему в духе иррационализма, Ильин находит в ней основу для своеобразной *философии мировой трагедии*. Мироздание изображается здесь как арена борьбы двух стихий: божественной, благой, духовной и иррациональной, злой, материальной. Сама материальная стихия создана Богом для того, чтобы, упорядочивая ее, подчиняя своей власти, Бог мог с большей полнотой воплотить свое бытие. Гегелевская система, по Ильину, есть изображение «пути Бога», соединившегося с материальной стихией и преобразующего ее по своим законам. Судьба мира при этом складывается как цепь побед божественного начала; среди этих побед — возникновение целостных объектов в неживой природе, возникновение живых организмов и, наконец, возникновение человека. Однако человек оказывается не только вершиной господства божественного начала, но и *пределом* этого господства. Цепь «Божьих побед» в мире могла бы быть продолжена, если бы дальнейшее развитие привело к снятию ограниченности человека, к преодолению его конечности, выражающейся в его смертности. Но это, считает Ильин, невозможно; гегелевское Абсолютное Государство как такое духовное единство людей, в котором полностью преодолевается их конечность, остается нереализуемой утопией. В человеке свой триумф празднует не только божественная, но и низшая, иррациональная стихия. Причем, поскольку Бог оказывается неспособным «победить» свое собственное порождение (материальную стихию мира), приходится признать, что в самой его сущности содержится некоторая «ущербность», а главным его качеством является страдание. Че-

ловек как высшее воплощение Бога оказывается центром «мировой трагедии»; все противоречия и конфликты бытия находят в нем свое окончательное воплощение, в человеке сходятся в решающей битве божественное, благое начало и начало зла и материального хаоса, его бескомпромиссная борьба со злом за добро и совершенство определяет не только его собственную историческую судьбу, но и судьбу всего мира.

Проблема абсолютной ответственности человека за себя самого, за других людей, за весь мир всегда была одной из главных в работах Ильина. Особенно подробно она рассматривается в известной книге «О сопротивлении злу силою», опубликованной в 1925 г. в Берлине. Если в труде о Гегеле в центре внимания Ильина был в основном «путь Бога» в мире, то книга «О сопротивлении злу силою» целиком посвящена «пути человека». Прежде всего здесь конкретизируется понятие зла. Если раньше оно отождествлялось с безликой эмпирической стихией мира, то теперь Ильин утверждает, что единственное местонахождение фуидаментального зла мира — душа человека. Из этого тезиса, соединенного с представлением об «одинокости», телесной изолированности каждого из нас, следует, что постоянная борьба со злом в своей душе — это обязанность каждого человека, и только сам человек способен окончательно победить это зло. Но одновременно в силу духовной взаимосвязи и взаимозависимости людей они обязаны по мере сил помогать друг другу в своей борьбе, то есть несут ответственность не только за себя, но и за других. Человеческая жизнь при этом предстает как непрерывная, ни на мгновение не прекращающаяся борьба, причем ни один из нас не имеет права уклоняться от нее; «нейтральность» в данном случае означает «потакание» злу, приводит к допущению его в свою душу и к распространению его на других людей.

Хотя в книге нет ссылок на конкретные исторические обстоятельства, обусловившие ее появление, Ильин не только не скрывал, но и настойчиво подчеркивал непосредственную взаимосвязь своих теоретических построений с идеологией белого движения. Победа большевизма в России рассматривалась им как окончательное раскрытие и торжество злого, сатанинского начала в истории человечества. В соответствии с этим борьба против большевизма приобрела для него вселенское значение, стала своеобразным Армагеддоном, решающей битвой божественных сил добра и сатанинских сил зла; не только примиренческое, но даже нейтральное отношение к большевикам, к советской власти означало для Ильина соглашение с самим Сатаной. Неудивительно, что после высылки из России он оказался в стане правой эмиграции и вскоре сделался одним из духовных лидеров белого движения. Во второй половине 20-х годов Ильин

все свои силы посвящает активной политической и публицистической деятельности, направленной на объединение сил, готовых продолжать непримиримую (в том числе и вооруженную) борьбу с коммунистическим режимом в России. С этой целью он в 1926 г. даже начал издавать журнал «Русский колокол», который просуществовал до 1930 года.

Только крушение надежд на скорое падение большевизма и изменение в начале 30-х годов политической ситуации в Германии (где он жил, начиная с 1922 г.) заставили Ильина снова посвятить себя философскому творчеству. В 1932—1935 гг. он пишет книгу «Путь духовного обновления», которая обозначила существенное изменение его мировоззрения. Раньше центральным принципом философии Ильина была идея ответственности человека за ход истории, требующая активной деятельности в мире. Но в начале 30-х годов сама история доказывала обреченность борьбы с ее безжалостными законами; европейская цивилизация неотвратимо вступала в долгую эпоху господства «раскрепощенного зла», усмирить которое не могла уже никакая сила. Понимая это, Ильин теперь выдвигает на первый план требование к человеку культивировать в себе основы веры, любви, совести, предполагающее скорее уход из мира, чем активную борьбу с ним.

Эта тема становится главной во всех поздних работах Ильина. В 1938 году он покинул Германию, спасаясь от преследования нацистов, и поселился в пригороде Берна Цолликоне, где и прошли последние 16 лет его жизни. Здесь были написаны книги «Поющее сердце. Книга тихих созерцаний», «Путь к очевидности» и «Аксиомы религиозного опыта» (в 2-х томах). Главным принципом философствования Ильина становится неукоснительное согласование всех своих идей с канонической православной догматикой. Естественно, что при этом некоторые основополагающие принципы его философии подверглись радикальному пересмотру. Прежде всего это касается проблемы отношения человека к Богу. Отвергая идею тождества Бога и человека, Ильин называет теперь стремление к полному растворению в Боге одним из главных «соблазнов» религиозного опыта. В соответствии с этим меняется оценка положения человека в мире. Возвращаясь к традиционному пониманию всемогущего и благого Бога, Ильин ограничивает значение земной жизни человека. Бог бесконечно выше и совершеннее человека, поэтому только его замысел определяет судьбу мира и предназначение человека; только в рамках этого предназначения можно говорить об ответственности и свободе человека.

Однако многие другие темы остались неизменными и в позднем творчестве Ильина. Это и представление об «одинокости» человеческого существования (даже перед лицом Бога), и убеж-

дение в значимости смерти как критерия истинных ценностей, это и важнейшая тема «побеждающего страдания», ведущего человека к духовному совершенству, к преодолению зла в себе и в других. Именно стремление понять смысл земного бытия человека составляло основу всех творческих исканий Ильина и определяло внутреннюю последовательность и логичность его философского развития.

В настоящем издании полностью сохранен стиль Ильина и особенности написания отдельных понятий и терминов.

УЧЕНИЕ О БОГЕ



Том первый

Посвящается
Наталии Николаевне
Ильиной

ПРЕДИСЛОВИЕ

В преддверии новых исканий и достижений, в борьбе за духовную чистоту, за подлинность опыта и предметность познания философии естественно обращаться к своему прошлому, для того чтобы находить в его лучших созданиях вдохновение и напутствие. Истинно великое и значительное всегда остается очагом духа, способным зажечь новые огни и дающим верный знак о новых грядущих победах. Гениальное создание служит как бы дверью для всякого, отыскивающего доступ к самому предмету, но надо суметь не загородиться этою дверью от предмета, а открыть ее для себя и для других; открыть для того, чтобы начать борьбу за самостоятельный, подлинный опыт и за истинное, предметное знание. В этом — высшая и основная задача истории философии.

Странным и непонятным может показаться „возрождение" гегелианства на первый взгляд, особенно тому, кто не следил за судьбою немецкого идеализма. Да и осведомленному уму могло бы показаться, что после разрушительной работы Бахмана, Тренделенбурга, Гайма, Гартманна и Мак-Таггарта, после того глубокого охлаждения к учению Гегеля, которое постепенно установилось в Германии во второй половине девятнадцатого века, после состоявшегося возвращения к Канту и ввиду явной тенденции к разделению единой философии на целый ряд самостоятельных и специальных наук — трудно было бы ожидать „возрождения" гегелианства. А, между тем, оно возрождается, и притом именно не во Франции, где ему предстоит еще только „зародиться", и не в Италии или Англии, где интерес к Гегелю все возрастал и укреплялся, начиная с пятидесятых—шестидесятых годов, а именно в Германии, изжившей до конца свое философское наследие и ныне ищущей творческого выхода из предметной пустоты.

Четверть века тому назад покойный князь С. Н. Трубецкой, глубоко ценивший учение Гегеля, посетив Германию, указывал на то, что Гегеля там мало изучают и плохо знают; и трудно не признать, что и теперь еще немногое в этом отно-

шении изменилось к лучшему. Не говоря уже о множестве известных, работающих в философии ученых, которым Гегель остается совсем чуждым (таковы психологи, кантианцы, фихтеанцы, фризианцы, эмпирики, релятивисты и другие), но и среди тех, которые пишут о Гегеле, а еще более говорят о нем, — очень немного таких, которые действительно углублялись в историко-философское изучение его системы. Старшее поколение не обращалось к нему сознательно, хотя и восприняло многое из философской атмосферы его времени; а молодое поколение не сумело еще найти самостоятельный подход к его философии и вработаться в строй его идей. Вот почему „возрождающееся" гегелианство застает всех как бы в некоторой беспомощности: глубокому и внутренне мотивированному тяготению не соответствует достаточное знание того, к чему влечется дух и мысль. О Гегеле говорят и пишут, но не знают точно, чему же именно он учил и чего хотел; литература о нем изобилует самыми курьезными суждениями и недоразумениями; по-видимому, никто не замечает, что здесь что-то упущено, что утрачен некоторый заповедный вход, который непременно должен быть вновь отыскан. И только Виндельбанд, со свойственным ему глубоким взглядом и идейной честностью, указал на то, что новое поколение должно еще дорасти до понимания этой философии.

Утрачено *непосредственное чувствование* Гегелевой мысли, живое ви́дение с ним вместе *его* мира и в *его* спекулятивных категориях и терминах. А вне этого чувствования и ви́дения трудно говорить о его идеях и воззрениях. Ибо такова одна из основных особенностей всякой гениальной мысли, что она *не может быть понята одною мыслью*. А в отношении к Гегелю это обнаруживается с особенною силою. Гегель, как выразился Розмини, влагает во все содержания как бы „некоторое безумие"; он говорит обо всем и даже о самом обычном так, что оно повертывается к зрителю какою-то новою, невиданною, как бы внутренне противоречивою и едва улавливаемою в понимании стороною: в знакомом раскрывается небывалое, в простоте — сложность, в неподвижном спокойствии — смятение и хаос, в доступности — неодолимая трудность; сдвигаются непривычно все обыденные понятия; мысль чувствует себя как бы перемещенною в новое измерение и дивится, не доверяя себе и своим содержаниям. Гегель видит предмет по-сво́ему: он как бы *видит* его *мыслью* и *мыслит* его как бы *воочию*, приближаясь в этом к Пармениду и Платону.

Тот, кто говорит о „возрождении" Гегеля, должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа ви́дения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, *что* же именно Гегель имел в виду, *от чего* из этого, имевшегося

в виду, следует теперь отказаться, и *почему* именно. Всякой критике и всякому научению необходимо предшествует *понимание* отвергаемого и приемлемого: историк философии является прежде всего *историком*, изучающим данную систему опыта и идей, и лишь затем становится *философом*, самостоятельно созерцающим предмет и критически сопоставляющим исследованное учение с предметным содержанием. Или, точнее: историк философии, оставаясь все время философом, созерцает предмет сначала через опыт и через идеи изучаемого философа, а потом уже самостоятельно и критически.

Это означает, что ему надлежит овладеть изучаемой системой *изнутри*: принять ее в себя, потерять себя в ней и усвоить ее так, как если бы она была его собственным созданием, — усвоить ее стиль, ее акт и ее содержание.

Всякое философское учение дано изучающему, прежде всего, в виде ряда словесных формул, в большинстве случаев записанных самим мыслителем и преданных тиснению. В этой первой, словесной видимости скрывается некое содержание, подразумеваемое за каждым высказанным словом. Для того чтобы произведение могло быть признано аутентическим, связь между означивающим словом и означенным содержанием должна быть обретена и установлена самим мыслителем. Акт „облечения в слово" доступен только тому, кто пережил содержание *непосредственно*; и только на втором плане могут быть приняты во внимание *не* непосредственные формулы, проистекающие из другого сознания. Одиночество творящей души — в испытании и в мысли, в созерцании и в слове — неустранимо и ненарушимо ничем; и казалось бы, что, при таком положении вещей, утверждение Горгия о невозможности передать другим познанное (*οὐ δηλωτὸν ἄλλοις*), должно было бы получить полное признание. И, тем не менее, путь усвоения чужого познающего опыта возможен, необходим и реален. Это есть путь *художественного отождествления* исторически изучающего духа с духом, творчески созерцавшим предмет; осуществимость этого пути гарантируется природою *мысли*, придающей своим содержаниям характер *тождественности* и *повторяемости*; а критерием или признаком того, что это отождествление состоялось, будет тот свет понимания, которым осветится и сущность учения и глубина самого объективного обстояния: утверждения и слова, с виду искажавшие природу единого для всех философского предмета, раскрываются и приемлются, как *им* порожденные, как насыщенные *его* присутствием и отражающие *его* черты, даже в своей неточности или ошибочности. Историку философии задано осуществить *тайну художественного перевоплощения: принять чужое предметосозерцание* и усвоить его с тем, чтобы раскрыть воочию его силу и его ограниченность.

Понять чужое учение не значит вложить *свое* содержание в чужие слова; но значит обрести то самое содержание, которое испытывал изучаемый мыслитель. Для этого необходима, прежде всего, готовность временно и условно отказаться от „собственного", устойчивого и негибкого словоразумения, или, вернее, как бы „отложить его в сторону". Необходимо придать „своим" „категориям", своим терминам, своему стилю некоторую мягкую уступчивость, некую улавливающую впечатлительность и приспособляемость: весь аппарат и механизм „личного" словоупотребления должен быть приведен в состояние чуткой готовности следовать за указаниями и за непосредственными проявлениями изучаемого философа. Уловленное и замеченное словообозначение должно быть многократно проверено и затем усвоено силою напряженного внимания: необходимо выработать себе как бы второй стиль, второе словоупотребление, второе словоразумение, и, притом, адекватное философскому разумению данного мыслителя.

Вся эта работа является, однако, лишь подсобным приемом для разрешения главной задачи. Художественное приятие *стиля* служит средством для художественного воспроизведения философского *акта*.

Проникнуть через слово к явленному и в то же время скрытому в нем содержанию и адекватно воспринять его силами *своего* духа возможно только через воспроизведение того *акта*, которым осуществлялось философствование *изучаемого мыслителя*. Каждый философ творит свое познание *мыслью*; но при этом он своеобразно сочетает или, даже, сплетает ее с другими душевными функциями — внешнего ощущения, воображения, чувствования и воления. Сознательно или бессознательно, он выковывает себе из сочетания этих функций и первоначальный опыт, если он вообще отделяется у него от мышления, и, далее, самое мысленное „понятие" испытанного содержания. Таким образом, возникает более или менее сложный и дифференцированный, целостный и гибкий акт, допускающий и принимающий в свой состав каждую из способностей-компонент в известном индивидуально-своеобразном размере и в известной субъективно-творческой интенсивности. Обращаясь к единому, основному предмету, философ созерцает его, внемлет ему и „берет" его именно этим *актом*; и в результате этого он видит и познает именно то и только то, что соответствует *его* специфической структуре и природе. Тот, кто воспроизводит этот акт, тот овладевает непосредственно имманентным ему содержанием и, естественно, начинает видеть предмет очами изучаемого философа. *Силу* гениального видения повторить нельзя — здесь возможна только бóльшая или меньшая природная „конгениальность"; но художественно воспроизвести духовное *строение* акта возможно, а

для историка философии прямо обязательно. Только такое воспроизведение может открыть действительный доступ к узренному содержанию и в то же время подтвердить изучающему историку, что он движется по стопам изучаемого философа. И если усвоение стиля облегчает усвоение акта, то воспроизведение акта открывает предметные корни стиля. Так именно обстоит всегда у гениального предметосозерцателя: ритм предмета становится живым ритмом внемлющего духа и находит себе адекватное явление в ритмических сверканиях стиля.

Согласно этим требованиям, моя многолетняя работа над философией Гегеля была посвящена именно посильному художественному воспроизведению его философского акта и попытке увидеть тот предмет, который *он* видел и которым *он* жил. Это задание является, по существу, историческим, ибо дескриптивное воспроизведение „бывшего" и аналитическое познание его в имманентной ему закономерности составляет задачу историка. Однако это задание имеет и философскую сторону, ибо раскрытие сверхчувственного предмета, подлинно пережитого во внутреннем опыте и узренного силою сознательно-усвоенного философского акта, всегда было и будет делом философии. Эта философская задача самостоятельного испытания и формулирования получила для меня исторический предел, ибо акт, которым я сознательно ограничил в данной работе мое созерцание предмета, был акт, описанный Гегелем и посильно воспроизведенный мною, согласно его указаниям. Но именно поэтому я тщательно различаю между тем, что́ Гегель видел в предмете и что́ вижу я сам; и умалчивая о последнем, я вижу себя вынужденным ограничиться одною только внутреннею, „имманентною" критикою его учения: я касаюсь предмета лишь постольку, поскольку его касался Гегель и поскольку его философия, познавая и ошибаясь, находила свою судьбу в этих открытиях и ошибках. Постольку внутренняя „критика" органически входит в *историческое* исследование и сливается с аналитическим описанием; тогда как внешняя критика, основанная на самостоятельном созерцании предмета, потребовала бы особого *догматического* исследования и при отсутствии его превратилась бы в своего рода petitio principii.

Предпринимая такую историческую работу, я исходил от убеждения, что она должна представлять не только *исторический* интерес, но и *философско-пропедевтический* и *предметно-догматический*.

Восстановить природу философского акта, осуществленного Гегелем, значит не только развернуть страницу „прошлого", но и вскрыть некий классический способ философствования. Необходимо перевести этот способ, не упрощая и не искажая его, на язык современных понятий, как бы разобрать и снова собрать его, открывая тем для каждого возможность усвоить ви́дение

Гегеля. Это значит показать, как возникает и вырастает настоящая, классическая философия; в каком отношении она стоит к предмету; как слагается ее метод; и, наконец, какой характер, в смысле духовной чистоты, объема заданий и глубины проникновения, имеют ее лучшие создания. Имея это в виду, я задумал мою работу о Гегеле как своего рода „введение в спекулятивную философию".

Но показать систему Гегеля в том виде, как она вырастает из его философского акта, направленного на предмет, значит дать материал для *предметно-догматической критики.* Для того чтобы выделить в этом учении „живое" от „мертвого", как это предпринял Кроче, необходимо уже иметь за собою эту работу. Нельзя „возрождать" учение, неясное и проблематическое в своем методе и содержании; не стóит подвергать критике систему воззрений, не оправданную в подлинном, личном опыте. Наконец, только интуитивное углубление в духовную атмосферу философии Гегеля может застраховать это „возрождение", с одной стороны, от томительного и бесплодного эпигонства, бессильно повторяющего сказанное с незначительными изменениями („Modifikatiönchen", по выражению Гегеля) и этим заполняющего антракты между истинно-философскими совершениями; с другой стороны, от случайного, внешнего заимствования, от разламывания учения на недопонятые кусочки для более или менее постороннего и произвольного использования. Возрождение гегелианства или совсем не нужно, или должно быть чем-то несравненно большим, нежели простое „возрождение гегелианства". Философия нуждается не в повторении старых ошибок и не в подражании былым приемам, но в *самостоятельном духовном творчестве, основанном на непосредственном и подлинном предметном опыте.*

Проходит, по-видимому, время того нерешительного и как бы запуганного философствования, которое отправлялось от условно допущенных и, в сущности, произвольно избранных предпосылок или подвигалось вперед исключительно *вместе* с кем-нибудь, опираясь или на Канта, или на Фихте, или даже на тех, которые сами, в свою очередь, только и могут существовать в качестве „опирающихся". Эта философия шла не от самого предмета, а от *чужой философии*: эта чужая философия становилась сама „предметом" и, притом, единственным предметом. Характерная для всякого эпигонства черта — утрата непосредственного познавательного соприкосновения и единения с самим предметом господствовала в философии, и мысль привыкала двигаться только за искусственными перегородками, создававшимися повышенной научной мнительностью. Писались трактаты о методе, а о предмете царило молчание. Люди, по превосходному выражению Зиммеля, все только рассматривали очки

вместо того, чтобы смотреть *в них*; все только чистили оружие вместо того, чтобы сражаться им.

И вот, теперь слагается и крепнет обратное стремление. Там и сям обнаруживается решение прорваться за пределы предпосылок, методологических допущений, авторитетных формул к самому предмету: подойти к нему непосредственно и самостоятельно, на свой риск и страх, без посредников, „опор" и других помех, отнюдь не порывая с наукой и научностью, но и не трепеща за сохранение традиционных и якобы единственно состоятельных форм этой последней. Философия должна вступить на этот путь в спокойной уверенности, но с живым чувством познавательной и духовной ответственности. Она должна возродить и восстановить свой *метод* — не в смысле системы более или менее отчетливо расчлененных „понятий" или „правил", а в смысле творческой, систематически осуществляемой интуиции, направленной на самый предмет. И тогда она, быть может, вновь осмелится признать себя особым, *универсальным* способом познания, *опытным* по существу и *метафизическим* по предмету; тогда она перестанет страшиться „последних" проблем, но признáет и утвердит свое призвание именно в их разрешении.

При этом систематическая форма учения не может и не должна быть предметом нарочитых поисков. Философия должна быть точным выражением или адекватным явлением самого предмета; а между тем, *до* изучения его никто не может знать, имеется в нем систематическое единство или нет. Не может быть такого задания: изобразить предмет иначе, чем он есть на самом деле; например, установить закономерность там, где ее нет, или изобразить множество, мятущееся в хаосе, как целостное, органическое единство. Философ должен заботиться только о *верности предмету*, а „единство" или останется единством *воззрения*, или вольется в учение от самого предмета, снизойдет, как дар, как счастье, так, что познавший его будет уверен, что оно не *от* него, а лишь *через* него.

Может быть, ни одно философское учение не может так содействовать этому творческому подъему, как учение Гегеля. Один из величайших интуитивистов в философии, он настаивал на необходимости созерцательного погружения в предмет, доведенного не только до полного самозабвения, но до забвения о том, что это самозабвение вообще состоялось: рассказ о том, чтó было узрено в этом погружении, будет уже не внешним описательным сообщением, но как бы речью самого предмета о себе, за себя и от себя. И при такой энергии внимания и вúдения он не знал ни одного вопроса, который не стоял бы для него в самой живой и непосредственной связи с *последними* вопросами. Трудность понимания, которую представляет его учение, объясняется отчасти той содержательной переобремененностью, в ко-

торой все предстает у него для непривычного глаза. В каждом познании у него светится последняя глубина; в каждом определении видится вся сложность его интуитивно-мыслящего подхода. Можно было бы сказать, что для Гегеля нет непоследних вопросов. И перед этой энергией и глубиной меркнет и отходит на второй план все его дедуктивно-диалектическое искусство.

Одно тяготение современной мысли к его учению является, само по себе, показанием того, что ей необходимо что-то большее, чем то, что питало ее доселе. Та особливая осторожность, воздержанность и мнительность, которыми характеризуется философствование последних пятидесяти лет, должна смениться в недалеком будущем бóльшей уверенностью в своих силах, умением и желанием брать на себя „вину" и ответственность самостоятельного и непосредственного познания. Беды и страдания, пережитые человечеством за последние годы, пробудят в душах неискоренимую потребность в творческом, предметном пересмотре всех духовных основ современной культуры, и философия должна будет удовлетворить этому духовному голоду. Она должна будет вновь найти доступ к *научному знанию о сущности Бога и человека.* И в этом отношении влияние Гегеля, с такою силою и настойчивостью противопоставлявшего объективизм и очевидность философского знания субъективной уверенности, произволу и усмотрению, может оказаться воспитывающим сразу и в сторону большого, интуитивно-мыслящего дерзания, и в сторону большого познавательного отречения субъекта от себя, от своего эмпирического самочувствия, своих расплывчатых субъективных настроений и мнимых „откровений", не поддающихся предметному оправданию.

Философское значение гегелианства не в том, чтобы ученичествовать, но в том, чтобы учиться самостоятельному и предметному знанию о самом главном, что есть в жизни человека.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Учение о сущности Божества

Глава первая

КОНКРЕТНОЕ-ЭМПИРИЧЕСКОЕ

Первое и основное, что надлежит совершить каждому, стремящемуся адекватно понять и созерцательно усвоить философское учение Гегеля, это — уяснить себе его отношение к конкретному эмпирическому миру. Учение о конкретном-эмпирическом определяет сразу всю силу его спекулятивной мысли, все гениальное своеобразие его философского ви́дения, всю непомерность его основного задания. Эта проблема стоит в преддверии его положительных воззрений; сама по себе она служит лишь отрицательным введением к ним. Но если современное философствование должно восстановить непосредственное чувствование Гегелевой мысли, если оно стремится феноменологически жить вместе с творцом Феноменологии Духа, если оно ищет той объективной, предметной логической интуиции, которую он осуществил субъективно и научно, если, наконец, оно хочет установить свое преемство и найти поучение в прошлом, то оно должно постигнуть прежде всего негативный пафос спекулятивной философии. В учении Гегеля этот пафос отрицания определяется, прежде всего и главнее всего, через его отношение к конкретному-эмпирическому.

Идея о конкретном-эмпирическом мире есть, может быть, самое малоосознанное, самое привычное и потому самое устойчивое изо всего научного и обыденного содержания, наследуемого философией. Представление об этом реальном мире единичных, конечных вещей, окружающих людей и включающих их, до

известной степени, в свой состав, столь незаметно укореняется в них, до такой степени присуще им, настолько практически нужно и полезно им, что расстаться с этим представлением им кажется невозможным. С этим представлением они просыпаются и засыпают, в верности его они ежеминутно убеждаются, с ним они приступают к построению эмпирической науки, при его помощи они успешно живут и пытаются вообразить себе свою смерть. Трудно изменить его в чем-нибудь существенном; несостоятельность его не представляется им сколько-нибудь вероятной; коренная ломка его может быть для большинства совсем не осуществима. То, что люди знают, они знают, по-видимому, именно об этом мире нашего эмпирического представления; их наука есть наука о нем; их „ум" есть ум этого мира. Уйти от этого способа представления, сойти с *этого* ума означало бы, кажется, сойти с ума вообще. Эмпирический мир имеет, по-видимому, свои объективные особенности, и в приспособлении к этим особенностям слагается человеческое представление о нем, человеческий способ переживать его, познавать его, видеть вещи и подходить к ним.

От этого-то способа философски видеть вещи и понимать мир Гегель, в естественном и незаметном развитии души своей, ушел навсегда, перестроив его радикально и органически. Последствием этого явилось то, что вместе со способом понимания изменился и сам понимаемый предмет; с виду и для постороннего взгляда все осталось тем же, но философское умозрение отодвинуло эту постороннюю делу видимость на подобающее ей место, утвердившись само, и притом не во исправление его, а в полную философскую отмену его как неверного, неподходящего, искажающего и вводящего в заблуждение. Конкретное-эмпирическое было, так сказать „отменено" Гегелем не только как своеобразный способ сознания, познания и объяснения вещей, но и как своего рода объективная реальность, соответствующая этому способу сознания. Это дело является отрицательным, но чрезвычайно существенным этапом его философского пути.

Вступая на этот первый этап спекулятивного пути, необходимо иметь в виду, что словесный термин стоит у Гегеля всегда в органической связи с тем смысловым содержанием, которое этим термином закрепляется и передается. Гегель не только имеет в виду нечто, адекватно соответствующее термину; он как бы мысленно созерцает некоторое реальное бытие, событие или отношение, которое обозначено этим словом; он точно выговаривает то самое, что видит в предмете его зрячая мысль.

Термин „конкретный" происходит от латинского слова „concrescere". „Crescere" означает „расти", „concrescere" — срастаться, возникать через сращение. Согласно этому „конкретный"

означает у Гегеля прежде всего „сращенный".[1] Конкретное неизменно предносится ему, как нечто по самому существу своему не простое, не единообразное, не однотонное, не примитивное, не состоящее целиком из некоторого единого первоначального элемента, словом — не элементарно-первичное; но как нечто, образовавшееся из некоторого множества элементов или во всяком случае из некоторой двойственности. Для того чтобы состоялось „сращение", необходима наличность по крайней мере *двух* срастающихся начал. Поэтому конкретное всегда мыслится Гегелем как нечто сложно-сращенное, составное, возникшее из сочетания нескольких величин, начал или элементов.[2] Конкретное потому и „конкретно", что в нем соединилось, сочеталось, смешалось, срослось множество составных частей. Поэтому конкретное имеет в себе всегда много сторон; оно многосторонне, многообразно, многоразлично;[3] в себе самом, в своих пределах, внутри себя оно сложно; сочетающиеся в нем множественные элементы вступают друг с другом в различные отношения, относятся друг к другу, сочетаются друг с другом.[4] Конкретность есть, следовательно, начало синтеза, начало синтетическое; конкретное *содержит* в себе многое, синтетически сочетавшееся.[5] Поэтому оно не бессодержательно, но содержательно; конкретное есть нечто, наполненное определенным содержанием,[6] и притом, может быть, своим, особым содержанием, специально, специфически определенным;[7] именно это последнее свойство его и дает основание говорить в обычной логике о бóльшей конкретности видового понятия по сравнению с родовым и, далее, сближать конкретное с индивидуальным, говоря о низшей ступени в классификации понятий.[8]

Понятно, наконец, что конкретное как составное, сложное, синтетически содержательное есть нечто, могущее быть разложенным на свои составные элементы; нечто, поддающееся анализу и расчленению, хотя бы уже в процессе познания.[9] Синтезу противостоит анализ, сочетанию — разложение, сращению — разъединение. Наряду с термином „concret" Гегель пользуется выражениями

---

[1] В этом смысле и Кант говорит иногда о „Concretion"; ср., напр.: Kritik der Urtheilskraft. Акад. Ausg. 1913. Bd. V. S. 377. [2] Phän. 473. Niet. 337. 346. Log. II. 79. Log. III. 61. 78. 129. Enc. I. 331. 360. Enc. II. 301. Enc. III. 346. 394. Recht. 321—322. 428—429. [3] Log. I. 69. 114. 401. Log. II. 101. 102. 103. Log. III. 127. 282. 293. 306. Enc. III. 145. Recht. 161. 192. 382. [4] Log. I. 70. 114. [5] Log. I. 69. Log. III. 161. Enc. III. 296. 318. Recht. 207. 256. [6] Phän. 22. 24. 45. Log. I. 33. 130. 192. Log. II. 99. Log. III. 18. 26. 27. 40. 68. 170. 279. Enc. I. XII. 169. Enc. III. 333. Ph. G. 20. Görr. 275. [7] Log. I. 274. 401. [8] Это последнее понимание ведет свое начало, по-видимому, еще от Дунса Скотта и в особенности от его учеников; однако для Гегеля оно не характерно, хотя и у него всплывает иногда по несущественным поводам, в ориентирующих замечаниях и разъяснениях. [9] Log. III. 281. Enc. II. 137. Recht. 256.

„die Concretion",[1] „concresciren",[2] „ein Convolut"[3] (convolvere — сваливать, скатывать, смешивать) и, соответственно, противопоставляет им по смыслу то, что „дискретно".[4]

Итак, конкретно то, что представляет из себя единство, сложившееся, сросшееся из множества.

Понятно, что эти основные признаки конкретности должны обнаружиться и в конкретном-эмпирическом. Однако в таком значении и с такими чертами, которые делают его философски неприемлемой средою.

Конкретное-эмпирическое есть нечто в *своем роде* сущее (Sein), некая реальность (Realität), действительность (Wirklichkeit), нечто существующее (Existenz), некоторое бывание (Dasein).[5] В своем целом эта реальность образует некий мир, целый мир вещей (Dinge, Sachen), существований (Existenzen), реальностей — „объективный" мир, царство „объективности".[6] Этот реальный, объективный мир есть даже *конкретный* мир, но только *эмпирически*-конкретный.

В качестве *конкретного* этот мир представляет из себя некоторое множество, многочисленность (Menge,[7] Vielheit [8]), своего рода совокупность, или массу.[9] И сама по себе, и в своих элементах эта совокупность многообразна (mannigfaltig), многосложна (vielfach) и многораздельна; каждая часть ее имеет много свойств, много особливых сторон, особенных определений; каждый элемент ее стоит в многообразных связях с другими элементами, окружен многообразными фактическими обстоятельствами, создающими для него множество последствий и возможностей.[10] Все эти стороны, части и обстоятельства, сложно переплетенные и взаимодействующие, образуют бесконечно разделяющуюся и раздробляющуюся массу событий, какое-то не-

---

[1] См., напр.: Phän. 473. Log. I. 8. Log. III. 40. 126. 127. 170. 261. Enc. II. 149. [2] Ср., напр.: Lass. 33. [3] Ср., напр.: W. Beh. 375. Enc. III. 145. [4] Ср., напр.: Log. III. 282. [5] Ср.: W. Beh. 333. 336. 344. Phän. 27. 82. 241. 256; Glaub. 8. 10. 11. 125. 126. 127. W. Beh. 373. 375. Phän. 82. Log. I. 30. 115. Log. III. 50. 267; Glaub. 5. 84. 99. 111. 113. 119. Phän. 189. 256. 335. 423. 432. 524. Log. II. 208. Enc. I. 24; Log. I. 31. 103. Log. II. 155. Recht. 60. 80; Diff. 198. Glaub. 7. 8. Phän. 27. Log. I. 15. 115. 149. 150. 171. Log. II. 125. Log. III. 19. Recht. 76. 153. 159. Необходимо иметь в виду, что все эти определения конкретного-эмпирического произносятся Гегелем обычно с тайной иронией, а иногда и с явным пренебрежением. Ср., напр.: Glaub. 101. [6] См.: Phän. 82. 83. 422. Log. II. 208. Enc. I. 111; Glaub. 98. 104. Log. III. 323. Recht. 60. 62. 153. [7] Krug. 64. Glaub. 139. 152. W. Beh. 336. Log. I. 15. Log. III. 126—127. Enc. II. 37. Enc. III. 460. Beweise. 359. [8] W. Beh. 345. 377. 379. Phän. 332. 484. 501. Log. II. 208. Enc. III. 260. 459. 460. [9] „Sammlung", „Masse": Glaub. 125. Log. II. 138. [10] Diff. 224—262. Glaub. 9. 11. 47. 124. 128. 129. 135. 139. 149. W. Beh. 333. 336. 344. 373. Phän. 484. Log. I. 335. Log. II. 3—4. 72. 113. 125. 208. Log. III. 19. 21. 29. 38—39. 45. 49. 78. 178. 323. 332. Enc. I. 230. 324. 398. Enc. III. 150. 263. 387. Recht. 156—157. 157. 159. 226.

определенное, не имеющее конца и границ, безмерное, непомерно огромное множество существований и бываний.[1] Это есть с виду безграничное, хотя и хаотическое, изобилие реальности и, соответственно, необъятное, непредставимое богатство познавательного материала.[2]

Таково конкретное-эмпирическое с виду. Но только с виду. На самом же деле конкретность этого мира есть мнимая, а эмпирический характер ее оказывается для нее роковым. Напрасно было бы увлекаться этой реальностью и ее богатством: анализ показывает с убедительной ясностью, что́ это за конкретность, какова ее судьба и в чем ее конец.

Если конкретное по существу есть „единство во множестве", то конкретное-эмпирическое есть множество, *лишенное единства.* Это множество вещей, их сторон и свойств есть не более, как простое собрание, скопление, бессвязно накопившийся избыток, „das Auch der Materien".[3] Здесь нет ничего кроме простого многообразия („nur eine Mannigfaltigkeit"),[4] лишенного всякой объединенности („einheitslos");[5] это настоящее царство разъединения и бессвязности, элементы которого стоят в отношении равнодушной совместности, в отношении внешнего, безразличного, чисто количественного соприсутствия.[6] Здесь все расщеплено, рассыпано, рассеяно, („zerstreut", „zersplittert");[7] все друг другу чуждо, внешне; все застыло в неподвижной мертвости и холодной чопорности.[8] Эту разъединенность эмпирически-конкретных вещей Гегель и характеризует как „дискретность" и „абстрактность".[9] Каждая из них утверждает свое бытие самостоятельно, про себя, в отрыве от других.[10] Мир этот подобен миру атомов; их бесконечное множество образует как бы песчаное море, отданное на волю играющего ветра:[11] здесь жизнь мертва, а движение, хотя бы и неустанное, слепо и хаотично.

Поэтому сфера конкретного-эмпирического есть мир сам себе внутренне противоположный; его вещи не только отличны друг от друга, но и „бесконечно" различны;[12] они вполне неодинаковы, они расходятся, противостоят и противоречат одна другой.[13] Каждая из этих вещей, имея наряду с собой и в противопоставлении себе бесконечное множество других, оказывается чем-то

---

[1] Diff. 162. Krug. 64. Glaub. 139. 152. 377. 377. Phän. 240. 484. Log. I. 15. Log. III. 126—127. 129. 136. Enc. III. 458. 459. 460. 460. Recht. 161. 263. 275. 280. [2] Diff. 162. Phän. 73. 85. 185—186. Enc. I. 11—12. 18. [3] Log. II. 138. [4] Glaub. 139. [5] Glaub. 128. Log. II. 113. Log. III. 49. [6] Phän. 189. Log. I. 335. Log. II. 72. 138. Log. III. 49. 86. 257. Enc. I. 324. Enc. II. 37. Enc. III. 119. Recht. 161. [7] W. Beh. 349. Phän. 186. [8] Phän. 162. 446. Log. II. 113. Log. III. 178. 313. Enc. I. 18. Enc. III. 123. 150. 259. [9] T. e. „разъединенность, разлученность"; см.: Phän. 446. 507. Enc. III. 317; Phän. 71. 507. Log. III. 86. 129. [10] Glaub. 103. Log. III. 103. [11] Glaub. 114. 152. Enc. I. 35. 36. [12] W. Beh. 377. Phän. 501. [13] Diff. 224. W. Beh. 328. Log. II. 72. 125.

во всех отношениях „ограниченным“,[1] обусловленным [2] и *конечным*.[3] Конкретное-эмпирическое есть царство конечного существования,[4] „собрание конечных действительностей“;[5] это худшая из разновидностей конечного, *эмпирически-конечное* бытие, „die endliche Endlichkeit“.[6]

Вся эта сфера состоит из эмпирических *единичностей*,[7] „только“ единичных, „абсолютно единичных“ вещей;[8] они чужды всеобщему [9] и тяготеют к абстрактному состоянию, к крайнему пределу отъединения,[10] к „сингулярности“.[11] И все эти „вполне“ индивидуальные вещи [12] отличаются бесконечным своеобразием [13] и неповторяемой особливостью свойств.

Это море конечно-единичных вещей, их свойств и составных частей есть не что иное, как внешний пространственно-временный мир, целесообразное и умелое ориентирование в котором многие принимают за самую сущность жизни. Вещи, входящие в состав этого мира внешней реальности, внешней действительности, внешнего бытия,[14] стоят равнодушно друг *вне* друга, одна возле другой,[15] в пространстве, составляющем форму их существования и предопределяющем их философскую судьбу; ибо то, что внешне друг другу, есть тем самым нечто только эмпирическое,[16] не более, чем внешняя конкретность,[17] т. е. бесконечное множество *дискретных* единичностей. Однако конкретно-эмпирический мир существует не только в пространстве, но и во времени; и временность его, может быть, еще пагубнее влияет на его судьбу, чем пространственность. Если вещи как пространственные стоят в сосуществовании (nebeneinander), друг *возле* друга, то в качестве временных они стоят в порядке последовательности (nacheinander, aufeinander folgend),[18] следуют одна за другой. Временное подвержено эмпирическому процессу; это есть преходящая вещь,[19] не более, чем временная и конечная материя.[20] Пространство и время, эти необходимые формы конкретного-эмпирического, суть нечто совершенно ди-

---

[1] Diff. 198. Glaub. 49. 125. Krug. 64. Log. I. 102. 139. Enc. I. 113. [2] Log. III. 120. [3] Glaub. 9. 9. 11. 49. 57. 103. 104. 133. Phän. 432. Log. I. 137. 139. 149. 150. 171. Log. III. 120. Enc. I. 138. Enc. III. 117. 460. Hinr. 286. [4] Glaub. 138. [5] Glaub. 113. [6] Ср.: Glaub. 109, а также Glaub. 10. 126. Rel. I. 106—116. Hinr. 285. [7] W. Beh. 404. Phän. 74. 85. 86. 97. 241. 260. 261. 335. 507. Gymn. 154. Log. I. 15. 171. Log. III. 20. 112. 113. 126. 136. 150. 154—155. 297. 332. Enc. I. 24. 260. 355. Enc. III. 258. 261—262. 460. Recht. 43. 90. 159. 161. 289. Bha. 421—422. [8] Phän. 83. Log. III. 21. Recht. 290. [9] Enc. I. 355 и др. [10] Log. III. 129. [11] Log. III. 95. [12] Glaub. 81. Phän. 83. [13] Phän. 83. Log. I. 17. Recht. 224—225. [14] Phän. 82. 83. 256. 435. 524. Log. I. 15. Log. II. 125. Log. III. 50. 50. 257. Enc. I. 113. Enc. III. 424. Recht. 44. 60. 80. 153. 157. Bha. 388. [15] W. Beh. 349. Log. I. 248. Log. III. 49. Ср.: 267. 257. Enc. I. 35. 36. Enc. III. 150. Beweise. 395—396. [16] Log. I. 418. [17] Log. I. 8. Enc. I. 287. Ср.: Enc. III. 329. [18] W. Beh. 349. [19] Log. III. 175. [20] Hinr. 286.

скретное и совершенно непрерывное.[1] Но непрерывность эта отнюдь не спасает их от количественной делимости, дробимости, раздробленности. Наоборот: и отсюда их истинная природа не в конкретности, а в дискретности. Как пространственный этот мир бесконечно дробится; как временный он непрестанно меняется и, исчезая, гибнет. Это есть сфера изменчивого,[2] неустойчивого,[3] преходящего и смертного;[4] здесь всякая вещь надломлена;[5] она несет в себе зерно своей гибели, и час ее рождения есть час ее смерти.[6] *Эфемерность* есть закон этого мира и, если есть в этих пределах что-нибудь неизменное и вечное, то это обреченность его элементов на гибель и конец.[7]

Такова *онтологическая* сущность конкретного-эмпирического. В теснейшей связи с его реальным определением стоит, далее, и его *гносеологический* характер.

Проще всего было бы обозначить сферу этой низшей конкретности как эмпирически воспринимаемую и изучаемую „природу". Гегель знает, между прочим, и это определение. Единичные,[8] преходящие,[9] многообразные факты внешней природы;[10] естественное, природное существование;[11] преднаходимая, преднайденная (vorgefunden) природа [12] — так характеризует он иногда этот мир эмпирического [13] бытия и эмпирического знания,[14] а тем самым и подход человеческого сознания к этому миру.

Конкретное-эмпирическое *дается* [15] человеческому сознанию a posteriori и непосредственно. Мы как бы „находим" этот мир вещей в готовом виде, уже состоявшимся, „преднаходим" его;[16] наивному „естественному" познанию он дается, как первое,[17] как начальная основа,[18] как „абсолютная апостериорность";[19] он вступает непосредственно в нашу душу наподобие того, как это происходит с душою ребенка.[20]

Непосредственность, созерцаемость и чувственность суть три основные черты, характеризующие отношение человеческого сознания к миру конкретной эмпирии.

Отношение является *непосредственным* тогда, когда относящиеся стороны состоят в единстве,[21] не суть взаимно друг для

---

[1] Enc. III. 317. [2] Log. II. 138. Enc. I. 24. [3] Phän. 78. 79. 80. [4] Log. I. 88. 139. Log. III. 78. 175. Enc. I. 113. 144. Enc. III. 180. 461. Recht. 17. 22. [5] Log. II. 72. [6] Log. I. 137—138. [7] Ср.: Log. I. 137. 138. 138. [8] Enc. III. 361—362. [9] Enc. III. 461. [10] Enc. I. 398. [11] Recht. 80. 95. [12] Recht. 76. Ср.: Rel. II. 23. [13] Glaub. 7. 8. 9. 10. 13. 17. 32. 84. 98. 99. 107—108. 124. 126. 128. 128—129. 136. 143. 149. W. Beh. 328. 333. 336. 342. 343. 377. Log. I. 61. 93. 102. 103. 115. 335. 418. Log. III. 25. Enc. I. 24. 355. Enc. III. 458. 459. 460. 460. Bha. 414. 421—422. Ohl. 237. [14] Ср.: Gösch. 13. [15] Diff. 195. 262. Log. III. 308. Enc. I. 398. 403. Recht. 290. [16] Log. I. 171. Enc. I. 18. Recht. 72. 76. [17] Log. III. 297. [18] Enc. III. 294. [19] Diff. 162 [20] Ср.: Gymn. 140. [21] Phän. 494.

друга нечто „иное", „чуждое", отдельное, некое отличающееся инобытие.[1] В „непосредственном отношении", собственно говоря, нет даже вовсе отношения, ибо нет двух сторон, а есть единое, хотя, может быть, и сложное образование. Такое единство предмета и сознания обнаруживается по Гегелю и на низшей ступени жизни духа, и на высшей; в первом случае это есть эмпирическая непосредственность, во втором случае — спекулятивная. Эмпирическая непосредственность есть наивное состояние души, не сознавшей еще, что предмет есть инобытие, не обнаружившей еще, что между предметом и сознанием лежит зияющий провал, условно выражаемый счислением *„раз-два"*. При такой непосредственности „я" еще не нашло себя и живет в „не-я" так, как если бы ничего и не могло быть кроме этого „не-я". Сознание утрачено в предмете и еще не нашло себя — ни в себе, ни в предмете: строго говоря, оно даже еще не имеет „не-я", ибо не имеет и себя, не имеет „я". В противоположность спекулятивной непосредственности, вырастающей уже после раскола и в результате его исцеления, проходящей через опосредствование и включающей его в себя,[2] — эмпирическая непосредственность сознания живет всецело „до" опосредствования и без него;[3] поэтому она и образует сферу первоначальной простоты,[4] „бессознательного покоя природы"[5] и наивности.

В таком непосредственном отношении эмпирическое сознание стоит к воспринимаемым душою многообразным, единичным вещам[6] пространственно-временной природы,[7] так, как если бы вся реальность принадлежала им и кроме них ничего не было. Эмпирическое сознание живет в них и ими как высшей и несомненной достоверностью,[8] и вследствие этого приковывает свою судьбу к их судьбе и выпивает вместе с ними до дна чашу ничтожества и небытия. Вся сфера непосредственного существования[9] и непосредственных представлений[10] оказывается по существу своему лишь примитивной несущественностью,[11] задача которой состоит в том, чтобы уступить свое место высшей реальности и высшей форме сознания.

Это непосредственное отношение сознания к эмпирическим вещам есть *созерцание*;[12] однако созерцание не в лучшем и высшем, спекулятивном смысле, а в низшем, банальном (gemein)[13] значении, которое имел в виду Кант, говоря о том,

---

[1] Ср.: Phän. 79. 494. Log. I. 63. 200. 235. Enc. I. 19. [2] Напр.: Phän. 17. 26 и мн. др. [3] Ср., напр.: Phän. 74. 79. Log. I. 61. 62. 74. 92. Особенно: Enc. III. 319. [4] Phän. 15. 17. 73. 74. 579. Log. I. 74. 112. [5] Phän. 359. [6] Log. I. 171. Log. II. 113. Log. III. 103. 126—127. 136. 154—155. 178. Enc. I. 350. 355. 410. Enc. III. 361—362. Recht. 43. 81. 82. 85. 90. 289. [7] Log. I. 8. Enc. II. 9. Enc. III. 117. 461. Recht. 44. 60. Особ. 76. 80. 95. 153. Ph. G. 41. [8] Ср., напр.: Phän. 73—84. 131. 133. 417. 421. [9] Log. II. 4. 69. Log. III. 103. 178. Enc. I. 410. Enc. III. 117. Recht. 44. 60. 62. 85. 94. 95. 153. [10] Напр.: Glaub. 98. [11] Enc. I. 287 [12] Log. II 155. [13] Phän. 39.

что предмет дается через эмпирическое созерцание.[1] Гегель, по-видимому, наследует от Канта идею о том, что „опыт" имеет двойной состав: непосредственно-созерцательный и интеллектуально-мыслительный. Эта-то опытная созерцательность, чуждая мысли,[2] непосредственно-бессознательная,[3] слепо-доверчивая, бессмысленно погруженная в „распадающуюся на многообразные стороны единичность объекта",[4] и характеризует „познание" конкретного-эмпирического. Многообразное бытие воспринимается „бесконечным множеством бесконечно разнообразно оформленных *созерцаний*",[5] по характеру своему всегда и неизменно *чувственных*.[6]

Эмпирическое бытие в отличие от духовно-спекулятивного познается именно *чувственным* путем. Это настолько существенно и характерно, что весь познаваемый объект — пространственно-временный мир — оказывается чувственной реальностью, „чувственным миром".[7] „Существующий мир как чувственный. . . (существует) для созерцания".[8] Чувственному предмету соответствует и чувственное состояние души, чувственное сознание,[9] исполненное чувственных представлений.[10] Мир единичных вещей вне нас воспринимается[11] пятью чувствами; он ощущается (Empfindung),[12] осязается (handgreiflich, mit der Hand begriffen),[13] зрится внешним, отнюдь не внутренним оком;[14] вещи этого мира могут быть указаны, показаны (monstriren):[15] „вот здесь", „вот это", „вот теперь".[16] Эмпирические восприятия и созерцания, направленные на эти бесконечные „здесь" и „теперь", слагаются в лучшем случае лишь в субъективные,[17] чувственно-представляемые[18] *явления*,[19] поверхностные и мимолетные.[20] Беда, если дух, соблазнившись иллюзией этого, якобы строго определенного, „показывания", признáет в чувственном восприятии корень познавательной достоверности: „здесь" и „это" можно сказать про все, что́ в пространстве; „теперь", произнесенное, уже унеслось в потоке времени и на его месте

---

[1] Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. B. Erdmann. 55. 65. 66 и др. [2] W. Beh. 404. Log. I. 103. [3] Diff. 195. [4] Enc. III. 318. Ср.: Beweise. 336. [5] W. Beh. 377. Log. III. 29. [6] Ср.: Phän. 34. 39. Log. II. 155. Log. III. 49. 332. Enc. I. 404. Enc. III. 258. Recht. 290. Hinr. 302 и др. [7] Diff. 225. Glaub. 125. 137. 137. 138. 140. 144. Phän. 27. 189. 423. 423. Log. I. 30. 31. Log. III. 19. 267. 308. Enc. I. 113. 138. Enc. II. 271. Enc. III. 445. Bha. 421—422. Ohl. 236. [8] Log. II. 155. Ср.: Aesth. I. 48. [9] Ср.: Phän. 22. Log. I. 61. Enc. III. 257. [10] Ср.: Phän. 39. Log. I. 45 [11] Ср.: Glaub. 104. Phän. 332. Enc. I. 108. 410. Ср.: Enc. II. 9. [12] Ср.: Phän.520. Log. III. 314. Enc. I. 107. Enc. II. 117. 143. Recht. 181. Bha. 414. [13] Log. III. 19. 175. [14] Log. III. 175; ср.: Phän. 261. [15] Log. III. 64. 95. [16] Ср.: Phän. 73. 74. 75. 82. 185. Log. III. 64. 95. Enc. I. 37. Enc. III. 258. Recht. 112. [17] Log. III. 238. Enc. III. 361—362. Recht. 290. [18] Ср.: Glaub. 81. 98. Особ. Phän. 39; Gymn. 154. Log. I. 45. Log. III. 19. 292. Recht. 43. [19] Glaub. 11. 133. W. Beh. 379. Gymn. 154. Log. III. 20. 21. 238. 326. 326. Recht. 22. Hinr. 293. [20] Log. III. 20.

утвердилась на миг обманчивая личина нового, тоже неуловимого, „теперь".[1] Конкретное-эмпирическое как предмет познания непрестанно распыляется и в объекте, и в субъекте (и онтологически, и гносеологически) на многое множество ускользающих единичностей; каждая из этих чувственных единичностей [2] при первом же прикосновении сознания дробится на новую серию индивидуальных мелочей, и процесс этот не имеет конца.[3] Напрасно было бы пытаться описать этот вихрь, непрестанно перемешивающий все атомы конечного бытия и чувственного сознания: вещь, начатая описанием, истлеет (vermodert) прежде, чем описание будет закончено;[4] процесс описания будет неминуемо растягиваться в бесконечность: как бы далеко он ни продвинулся, достигнутое будет не тем, что нужно. Конкретное-эмпирическое как предмет познания обнаруживает в себе некое бесконечное рассеяние (Zerstreuung),[5] делающее его неисчерпаемым и необозримым.[6] Все элементы его непрозрачны;[7] здесь все глухо, смутно и перепутано.[8] Конкретное-эмпирическое *иррационально*: оно не поддается рационализации; оно, по самой сущности своей, чуждо мысли — и в этом корень его философской гибели.

Конкретное-эмпирическое гибнет перед лицом философии именно потому, что оно всем своим существом инородно, гетерогенно мысли. Ибо философия, думает Гегель, есть прежде всего мысль, и притом знающая мысль, и то, что непознаваемо и немыслимо, и само не есть ни знание, ни мысль, то безразлично, индифферентно для философии. Безразлично, конечно, лишь до тех пор, пока это инородное не становится на пути философской мысли, не посягает, не узурпирует ее звание и ее дело, не провозглашает себя вершиной знания и достоверности. Тогда философия раскрывает с очевидностью познавательное убожество пришлеца и видит в этом отрицательном совершении дело высокой и серьезной важности: дело подготовляющего катарсиса.

Но мысль требует прежде всего законченной ясности и всеобщности. И в этом она неукоснительна и не знает компромиссов. Она не допускает хаотической и случайной изменчивости, не терпит ссылок на бесконечный регресс, не имеет дела с неисследимым и неисчерпаемым. В своем предмете она видит нечто определенное и в своем устремлении она движется завершающе и оформляюще. В этом ее сущность.

---

[1] Ср.: Phän. A. Bewusstsein. I. Die Sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen; Phän. 73—84. Recht. 290. 290. Beweise. 426. [2] Phän. 85. 86. 97. 335. Gymn. 154. Log. I. 171. Log. III. 21. [3] Ср.: Recht. 161. 275. 280. [4] Ср.: Phän. 83. [5] Ср.: Phän. 186. [6] Phän. 185—186. Ohl. 236. [7] Phän. 162. [8] Ср.: Phän. 8. Recht. 275.

Но сущность конкретного-эмпирического состоит именно в обратном. Бесконечно рассеянное, необозримое, неисчерпаемое и даже неописуемое и, при всем том, непрестанно меняющееся и хаотически перепутанное, оно не поддается законченно ясному формированию и потому не поддается мысли. Оно и не мыслится, а только чувственно-созерцается. Его нельзя ни дедуцировать, ни конструировать,[1] ни вообще понять, т. е. объять духом.[2] Мысль мыслит лишь зачерпнутое, „поятое";[3] а в состав конкретного-эмпирического входит не только то, что́ осталось незачерпнутым, но и вообще не́зачерпаемое и неисчерпаемое. Мысль не знает бездонной шахты, из коей нет возврата; указание на бесконечную сложность может смутить и затруднить *мыслителя*, но не изменить природу *мысли*. Однако мысль требует, кроме того, *всеобщности*; а в мире дискретной эмпирии все единично. И это делает его, так сказать, *качественно* недоступным мысли. Если мысль и ухватит что-либо из чувственно-данного, то она ухватит это в *своей* форме, которая ей присуща и имманентна: в форме всеобщности. И это будет уже не то, что имелось налицо в эмпирической данности. Помыслить „здесь" и „теперь" значит помыслить „здесь вообще" и „теперь вообще", а чувственное созерцание воспринимало „здесь в частности" и „теперь в частности".[4] (Напр., „сегодня, сейчас, восемь часов вечера").

Поэтому понятие и чувственная единичность гетерогенны; конкретное-эмпирическое не может быть выражено в функции мысли и понятия, и эта невозможность является в его судьбе решающей. Можно без конца определять его гранями мысли,[5] без конца воспринимать его в понятие,[6] непрестанно (perennirend) приближаясь[7] и не приходя ни к чему: эмпирическое „все" (Allheit) — недостижимо;[8] прочная абстрактная определенность мысли затеривается в чувственной единичности;[9] и в довершение всего помысленное не имеет эмпирической реальности, а эмпирически-реальное остается непомысленным, ибо бесконечно сложный материал[10] данной *реальности* „редуцируется" рассудком к некой существенной, но уже *нереальной* простоте.[11]

Вследствие этого чувственное знание — ощущение, созерцание, чувствование[12] — есть совершенно ненаучное знание.[13]

---

[1] Krug. 58. Phän. 78. [2] Glaub. 119. 127. Log. III. 175. [3] Математика в учении о „бесконечно-малых" не могла бы составить исключения, ибо она мыслит не самое бесконечное, а сущность своего, незаканчивающего предмет, метода. [4] Ср.: Phän. 73—84 и следующие главы. Prop. 81—82. [5] Ср.: Glaub. 151. Recht. 279. [6] W. Beh. 376. [7] Recht. 280. [8] Log. III. 98. [9] Ср.: Phän. 240. [10] Ср.: Phän. 423. Gymn. 140. Log. III. 19. 20. 49. [11] Ср.: Log. III. 20. Enc. I. 230. [12] Recht. 181. Hinr. 302; ср. также: Log. III. 21. Enc. I. 37. [13] Phän. 39. Ср.: Enc. III. 157 (Z.).

Предмет его есть мир эмпирической случайности и произвола;[1] та внешняя, эмпирическая, банальная необходимость,[2] которая, по-видимому, в этом мире обнаруживается, не имеет никакой научной устойчивости и значения: чувственный мир „противостоит всякой закономерности".[3] Чувственная субъективная достоверность лишена всякой философской ценности; она ведет только к ошибкам, иллюзии и отчаянию.[4] Здесь нет истины,[5] ибо чувственный элемент только омрачает и заслоняет истину,[6] выдавая за нее свои бесцветные, выдыхающиеся (schal) утверждения.[7] Поэтому конкретное-эмпирическое может быть предметом не знания, а только *мнения*: это есть нечто мнимое, мнимое знание, мнимое бытие.[8] Однако это мнение и это мнимое настолько далеки от всякого разумного подобия, что не могут быть даже выражены и формулированы в словах. Гегель твердо убежден, что язык есть орудие и продукт рассудка, мышления, мысли и что слово, при закономерном (не произвольном, как в названиях единичных предметов) использовании, „выговаривает только всеобщее".[9] Но так как конкретное-эмпирическое, и онтологически, и „в познании", есть только единичное и не может стать всеобщим,[10] то оно неизреченно (unaussprechlich, unsagbar).[11] Неизреченное же пребывает в состоянии смутного брожения, ибо ясность дается лишь словом.[12] Таков предельный пункт *гносеологической* несостоятельности конкретного-эмпирического.

Теперь, может быть, будет понятна та резкость, с которой Гегель произносит свой окончательный приговор надо всею сферою эмпирического бытия и чувственного познания: этот приговор устанавливает *метафизическое ничтожество* конкретного-эмпирического.

Вся эта сфера, весь этот своеобразный, чувственный, пространственно-временный мир единичных, случайных вещей есть с виду грандиозная, но по существу и по результатам жалкая и несостоятельная попытка *отпасть* от единственно подлинного божественного средоточия всех элементов: начала *чистой духовной спекулятивной мысли*; отпасть и предпринять самоутверждение в отрыве [13] — „выступить на периферию" (Баадер); „оторваться от света или вселенской воли" (Шеллинг); „объявить

---

[1] Ср.: Glaub. 8. 109. Phän. 520. Log. III. 238. Enc. I. 18. 24. 111. 144. 287. Enc. III. 361—362. 424. Recht. 22. 126. 171. 172. Hinr. 298. [2] Glaub. 127. 128. 129. Recht. 159. 159. [3] Phän. 207. [4] Ср.: Phän. 82. Enc. I. 144. Recht. 22. [5] Log. III. 175. 238. Enc. I. 37. Enc. III. 295. 424. Recht. 22. Hinr. 298. [6] Log. I. 250. [7] Phän. 75. [8] Ср.: Phän. 83. 84. 85. 86. 241. 242. Recht. 22. [9] Log. I. 123. Ср.: Enc. I. 36. 37. [10] Ср.: Enc. I. 355. Enc. III. 390. [11] Ср.: Phän. 83. 83. 241. 242. Enc. I. 37. 172. Enc. III. 390. [12] Enc. III. 349 (Z). [13] Ср.: Glaub. 103. Log. III. 103. Enc. I. 138.

своеволие" (Достоевский). Но этот отрыв и отпадение лишают отпавшее разумности, духа и смысла. По выражению Баадера: „⊙ превращается в О". В противопоставлении разуму возможна только безразумность; в отрыве от спекулятивной мысли возможно только слепое противоразумие.[1] Поэтому конкретное-эмпирическое лишено Разума и Духа: оно не соразмерно Духу, покинуто им [2] и вследствие этого чуждо всего того, что характеризует спекулятивную реальность (свободы, органичности, спекулятивного движения и т. д.).[3] Этот мир, остающийся по сю сторону (Diesseits),[4] низменно-банальный,[5] дурной,[6] лишенный всего прекрасного.[7] Мало того, лишенный единой, реальнейшей сущности, оторванный от субстанции [8] и потому несущественный (wesenlos, unwesentlich).[9]

С виду объективный и самостоятельный, он на самом деле не объективен [10] и не самостоятелен.[11] С виду — единственный источник бытия, от которого только и может получить реальность отвлеченная мысль,[12] этот мир на самом деле в корне своем оторван от всякого истинного бытия. Конкретное-эмпирическое не есть ни истинная, ни последняя, ни абсолютная реальность.[13] Это есть неценное (werthlos),[14] „неистинное бытие",[15] лишенное подлинного существования. Конкретное-эмпирическое есть в высшем смысле слова *небытие*.[16]

Что же может быть незначительнее и ничтожнее [17] этого небытия? Все мнимое богатство его не впрок ему: это тот „панцирь тяжелый", который его „утопил". И чем непомернее претензии чувственного „мира", тем очевиднее становится его бедность,[18] бессодержательность [19] и его суетная тщета (eitel).[20] И каждый раз, как мысль пытается удержать и познать любой из элементов его, она видит перед собой призрак, иллюзию (Schein)[21] и убеждается, что сущность этой красочной видимости [22] есть ничто.[23]

Вот почему первая задача философии состоит в том, чтобы вскрыть и преодолеть сущность этой низменной точки зрения;[24] освободиться от нее значит выйти из „царства мрака",[25] сложить

---

[1] Ср.: Glaub. 133. 137. 140. 144. W. Beh. 375. Phän. 226. 422. Log. III. 45. 50. 179. 238. 257. Enc. I. 138. 144. [2] Ср.: Phän. 22. 432. 520. Recht. 85. [3] Bha. 388. Glaub. 144. Phän. 74. [4] Phän. 8. 139—140. Hinr. 293. [5] Glaub. 5. 8. 13. 98. 99. 99. 107—108. 112. 119. 125. 127. 143. Phän. 39. 417. Ohl. 237. [6] Phän. 181. [7] Enc. III. 446. [8] Recht. 99. [9] Phän. 432. Log. III. 257. Enc. I. 144. 287. 287. Recht. 22. [10] Enc. III. 290. [11] Bha. 424. [12] Ср.: Log. I. 93. [13] Log. I. 171. [14] Log. I. 115. Log. III. 50. [15] Log. III. 237—238. [16] Ср.: Log. I. 137. Log. III. 175. Enc. I. 228. 386. Enc. III. 150. Recht. 81—82. [17] Ср.: Phän. 82. Log. III. 178. 179. 325. 326. 326. Enc. I. 37. Enc. III. 340. [18] Phän. 73. [19] Enc. III. 424. Ср.: Glaub. 136. Phän. 73—84. Enc. I. 113. [20] Hinr. 293. [21] Enc. I. 144. Rechn. 17. [22] Phän. 139—140. [23] Glaub. 57. 133. W. Beh. 336. Log. III. 238. [24] Log. III. 314. [25] Log. III. 323.

цепи конечности и обреченности,[1] вступить на путь очищения огнем мысли.

Можно принять без сомнения, что если бы немецкий язык имел в своем составе термин, соответствующий русскому слову „пошлость", то Гегель обозначил бы этот путь как путь „катарсиса духа от пошлости". В этом восхождении от эмпирического бессмыслия к спекулятивной мысли, от мнения — к знанию, от единичного — ко всеобщему, от дискретного — к конкретности, от души — к Духу, от животного состояния [2] — к божественному конкретное-эмпирическое свершает свою судьбу: оно преодолевается во имя высшего и исчезает совершенно,[3] возвращаясь, по слову Анаксимандра и Гегеля, в свою основу и сущность, единую и непреходящую.

Однако путь этот не легок и не прост. Сознанию предстоят горы сосредоточенного, страдальческого, терпеливого труда над понятием и в понятии;[4] ему предстоит воспринять последние сомнения, усомниться во всем своем содержании, пережить истинную вакханалию сомнения.[5] И только из такого философского землетрясения может произойти возрождение и обновление сознания... И первое, что предстоит ему, — это пройти через формально-логическое чистилище.

Глава вторая

АБСТРАКТНОЕ-ФОРМАЛЬНОЕ

Конкретное-эмпирическое по своим основным свойствам не может быть предметом познания вообще и предметом философского познания в особенности. Ему предстоит глубокое, все отвергающее и обновляющее перерождение. Его хаотичность должна встретиться с началом строгой меры и косного порядка; его неудержимая процессуальность должна или отпасть, или угаснуть с водворением новой формы; его непосредственность увидит раскол и осложнение; чувственности его предстоит отмереть; единичности — претвориться во всеобщность. Однако самой философии невозможно взяться за это дело: философия есть система совершенного знания, замкнутый круг полноценных идей; она не имеет дела с несовершенным материалом и не подготовляет его; она не знает полуистин и не включает в себя незрелое.

---

[1] Ср.: Glaub. 108—109. [2] Ср.: Enc. I. 107. [3] Log. II. 72.
[4] „der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen": Phän. 15.
[5] Ср.: Phän. 37.

Поэтому между философией и чувственным созерцанием эмпирических вещей оказывается некоторая промежуточная сфера, очищающая и подготовляющая сознание и его предмет; эта сфера составляется из эмпирических наук, эмпирической философии и обычной, так называемой „формальной" логики, объединенных одинаковым методологическим приемом построения и понимания своего предмета. Прием этот, или способ обращения с познаваемым содержанием, и есть „формальная абстракция".

Вся эта группа низших наук, или полунаук, отнюдь не знает или не признает своего промежуточного или опосредствующего положения. Эмпирические исследователи и формально-логические мыслители считают свою задачу единственно научной, свои методологические приемы — окончательно верными, свой *предел* — достигнутою вершиною. Но это совсем не значит, думает Гегель, что таково *объективное* значение их построений и их приемов. Наоборот: их самооценка есть не более как посягательство; их притязание есть претензия; их дело измеряется масштабом пригодности, но не истинности. Философское знание начинается именно там, где они кончают; свет загорается именно там, где они слепнут; истина открывается именно там, куда они загородили себе доступ своими предрассудками.

Значение этих низших наук, сущность их познавательного подхода к предмету и философскую неприемлемость всего умонаправления Гегель формулирует с удивительною зрелостью и глубиною. Все это объединяется и сосредоточивается вокруг учения об абстрактном-рассудочном или формальном.

Самым глубоким, коренным пороком конкретного-эмпирического была его неспособность стать предметом мысли, мыслимым объектом, и, следовательно, предметом философского познания. Что же, в самом деле, остается делать мысли и знанию с тем, что не мыслится и не знается? Таково это, с виду гносеологическое, затруднение. Отсюда первая задача абстрактной среды — внести *мыслимость* в низшую сферу эмпирии.

Абстрактное-формальное есть прежде всего мысль:[1] *субъективно* — процесс мышления; *предметно* — мыслимое «нечто». Можно было бы сказать, что здесь меняется самый орган духа, служащий для обхождения с предметом; и подобно тому, как слух живет звуком и не слышит цвета, так мысль не созерцает чувственно данность внешнего мира, но делает свое особое специфическое дело.

Мысль есть вообще нечто абстрактное.[2] Нужно, чтобы у того, кто начинает мыслить, „померкли сначала зрение и слух"; чтобы

[1] Ср.: Lass. 496. Glaub. 68. W. Beh. 334. Phän. 26. 606. Niet. 345. 346. Log. III. 175 и мн. др. [2] Niet. 346.

он был „отвлечен от конкретного представления и вовлечен во внутренний мрак душевной ночи"; и чтобы он „в этой среде научился видеть, удерживать определения и различать".[1] Абстрактное мышление есть уже *внутренний* процесс, движение души в самой себе и притом именно *интеллектуальный* процесс, направленный на нечто интеллектуальное, мыслимое,[2] если угодно, на нечто «идеальное».[3]

В этом состоянии душа отказывается от непосредственного слияния с непрерывным потоком эмпирических явлений, от созерцательного растворения в сложности и слитности конкретного-эмпирического. Обнаруживается своеобразное тяготение сознания к своему центру; оно отъединяется, собирает свои силы и противопоставляет себя чувственному непосредственному бытию.[4] Теперь оно уже не „в нем", а „вне его"; оно не живет „им", а вопрошает „о нем". Оно хочет отчета и определенности; оно ищет простоты и устойчивости. Сознание видит „себя", свое „я", и противостоящий, *данный* ему предмет. Эта „данность" есть не что иное, как конкретное-эмпирическое.[5] Оно есть первое, начальная основа, историческое начало всего дальнейшего знания.[6] Но в этой данности все сплошно и перепутано. Охватить ее целиком нет возможности — ни в глубину, ни в ширину; она сама до крайности изменчива и непостоянна. И вот, сознание вступает на путь *отрыва* и *задерживающей фиксации*. Таково рождение абстрактной мысли.

В этом и состоит основной смысл „абстрактного" („abstraho" — „отвлекаю"): сознание разрывает живое, непосредственное целое на части, куски, стороны, элементы или определения, и оперирует как с объектом с этими, уже вполне новыми, предметными образованиями. Установив в материале какое-нибудь различие,[7] сознание останавливается на нем, и это есть первый акт его — анализ.[8] В результате анализа получается (классический случай) некоторая двоица,[9] два отдельных и взаимно различных элемента, роль и участь которых также различна.

Для того чтобы получить нечто, поддающееся мышлению, сознание должно силою (gewaltsam) удержать[10] одну из различных сторон, сосредоточивая на ней свое внимание: только при этом условии получится необходимая *определенность* в мышлении. Другая же часть подвергается своеобразному „забвению";[11] душа делает усилие, чтобы „затемнить и удалить"[12]

---

[1] Ср.: Niet. 345. [2] Ср.: Glaub. 36. [3] Ср., напр.: W. Beh. 336. 416. Enc. II. 222: „nur ideelle Idealität". [4] Ср., напр.: Phän. 142. [5] Ср.: Phän. 185. Log. III. 20. 21. 308. Enc. III. 294—295. Enc. I. 403. [6] Ibidem. [7] Ср. особенно: Glaub. 65. Phän. 434. Niet. 345, а также: W. Beh. 357. Phän. 132. 329. Recht. 256. [8] Ср.: Glaub. 92. Phän. 329. Log. II. 31. и др. [9] Phän. 127. [10] Ср.: Enc. I. 178. [11] „Vergessen": Diff. 256. [12] „verdunkeln und entfernen": Enc. I. 178.

то, от *чего* отвлекается мыслимое; сознание не смотрит на него,[1] вычеркивает,[2] опускает,[3] отрицает,[4] негирует,[5] „отмысливает“,[6] ибо считает, что может обойтись без него.[7] Все это, конечно, с тем, чтобы при первой же надобности „возобновить“ вычеркнутое и найти в нем материал для новых абстракций.[8] Но в момент отвлечения сознание смотрит только на одну сторону [9] и именно ее-то как отвлеченную, абстрагированную, абстрактную и удерживает.[10]

В противоположность опускаемой стороне, удерживаемая часть извлекается,[11] изолируется от связи с другими элементами [12] и полагается [13]в качестве содержания абстракции.[14] В результате этого абстрактное оказывается всегда оторванным, отделенным, изолированным и противопоставленным.[15] Сознание ценою неполноты, лишения [16] и ограничения покупает определенность и мыслимость. Однако нет сомнения, что именно в этом обмене оно вместе с полнотою предмета теряет и самую конкретную-эмпирическую данность. Такого изолированного от всех связей и взаимодействий содержания, которое препарировано абстрактною мыслью, нигде в пространстве и во времени не существует.[17] „Абстракция“ отдельной „стороны“ как таковая не имеет существования“;[18] она „реальна“, „действительна“ только в общей связи своей с тем множеством эмпирических обстоятельств и свойств,[19] от которых она была отвлечена напряжением сознания. Уже в самом первом приступе к мысли и знанию конкретное-эмпирическое разлагается на абстрактные элементы и гибнет; наука его не познаёт и познать не может.[20]

Поэтому „абстрагирующее мышление не следует рассматривать как простое отодвигание в сторону чувственного материала, который от этого“ (будто бы) „не терпит ущерба в своей реальности“.[21] Нет. „Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы; замирает ее весна, угасают ее цветные игры. Все, что шумело в ней жизнью, немеет и смолкает в тишине мысли; напоенная теплотою полнота природы, слагающаяся в тысячу разнообразно

---

[1] „Wegsehen“: Phän. 163. [2] „abstreifen“: Niet. 345—346. [3] „weglassen“: Log. III. 19. 38. 38. Prop. 92. Enc. II. 385. [4] „läugnen“: Diff. 215. [5] „negiren“, ср.: Glaub. 65. 123. 125—126. 137. W. Beh. 370. Log. III. 38. и др. [6] „hinwegdenken“, ср., напр.: W. Beh. 334. [7] W. Beh. 408. [8] Ср.: Glaub. 126. Log. II. 31. [9] Diff. 214. Abs. 405. 405. [10] Ср., напр.: Enc. I. 178. [11] „herausziehen“, „herausheben“, „herausnehmen“: Glaub. 131. Phän. 185. Log. III. 21. Enc. I. 230. Recht. 161. [12] Ср.: Log. I. 68, а также: Diff. 209. Glaub. 87. Log. I. 45. 124. Log. III. 32. 40. Recht 27. 161. [13] Ср., напр.: W. Beh. 413 [14] Log. III. 38. [15] Ср., напр.: Diff. 209. 213. Glaub. 19. 35. 131. W. Beh. 413. Log. I. 24. Log. III. 65. [16] Glaub. 17. 122. [17] Ср.: Phän. 25 . [18] Phän. 217. [19] Ср.: Phän. 26. 287. Log. I. 93 228. [20] Ср.: Log. III. 298—300. Skept. 76. [21] Log. III. 20.

притягательных чудес, превращается в сухие формы и безбразные всеобщности, подобные тусклому северному туману".[1] Мысль деформирует и дереализирует конкретное-эмпирическое; она ликвидирует не только поэтическую слитную сложность его, но и его видимое безразличие к существенному и несущественному. Мысль ищет *сущность* и видит ее в том, что *устойчиво*. К этой-то устойчивой сущности она и стремится свести (Reduktion) многообразную эмпирическую данность [2] путем опущения одной ее части и сведения в единство другой.[3] Сходное, отвлеченное от несходного, при сравнении совпадает и мыслится как единство.[4] Получается множество абстрактных понятий, имеющих, по закону формальной логики, содержание и объем и стоящих друг к другу в отношении рода, вида, подчинения и соподчинения. Содержание этих абстрактных понятий рассудочное мышление принимает за искомую аристократическую сущность эмпирических явлений,[5] а самим явлениям предоставляет толпиться в нижнем этаже объема.

Основное свойство этих „понятий" в том, что они *всеобщи*. „Мыслить эмпирический мир, значит... существенно изменять его эмпирическую форму и превращать его в нечто всеобщее";[6] всеобщность же эта, далекая от того, что́ Гегель называет истинной, спекулятивной всеобщностью, состоит лишь в том, что выделенное мыслью свойство присуще (или „обще") многим (или всем) вещам эмпирического мира и может быть поэтому придано им в качестве предиката.[7] Однако этот родовой признак, присутствуя во многих (или во всех) элементах объема, в то же время мыслится *отдельно* от подчиненной сферы; он свободен от нее;[8] он сам по себе;[9] он образует самостоятельное [10] мыслимое нечто, абстрактное единство,[11] нечто абсолютное [12] (от absolvo, т. е. отвязанное, отрешенное). Абстрактное-формальное отнюдь не сливается с множественным-единичным и не тождественно ему.[13] Оно привносится к нему извне, как „инобытие" к „инобытию".[14] Оно применяется к нему, относится к нему, налагается на него,[15] субсуммирует его под

---

[1] Enc. II. 12—13. (Z.). [2] Log. III. 20. [3] Гегель ставит здесь вместо „и" небрежное „или"; см.: Enc. I. 230. Niet. 345—346. [4] Ср.: Enc. III. 230. 330. [5] Ср., напр.: Log. III. 292. Enc. III. 356. [6] Enc. I. 108. [7] Ср.: Log. III. 96. Phän. 307. 308, а также: Log. III. 64. Enc. I. 79. [8] Ср., напр.: Phän. 307. 308. 313 и др. [9] Ср.: Glaub. 71. Phän. 253. [10] Ср.: Log. I. 192. Log. III. 200. Recht. 352. [11] Diff. 193. 287. Glaub. 44. W. Beh. 378. Log. I. 90. Enc. I. 386. [12] Ср.: Glaub. 36. Log. I. 63. 276. Enc. I. 230; ср.: Glaub. 128. 129. Beweise. 402. [13] Ср.: Glaub. 11. 39. 64—65. 92. 135—136. W. Beh. 345. 346. 357. Phän. 26. 97. 153. 163. Log. III. 60. 60—61. Enc. III. 257. Bha. 414. и др. [14] Ср.: Phän. 96—97. Log. III. 21. 61. Enc. I. 14. [15] Ср.: Phän. 362. Recht. 46. W. Beh. 357. Log. III. 310.

себя [1] и, в лучшем случае, погружается, нисходит в него,[2] чтобы убедиться в том, что оно ему несоизмеримо;[3] оно не может ни исчерпать его, ни выразить.

Оторванное таким образом от конкретного, единичного и предоставленное себе и своей специфической природе, абстрактное рассудочное мышление развертывает свой особый строй, свой порядок и свои особенности. Оно стремится к тому, чтобы утвердить независимость своих понятий от объема, от единичного, от случайного эмпирического материала. Мало того, что оно „вычеркивает несходные, выдающиеся кусочки данности",[4] оно влечется всегда кверху: сбросить еще что-нибудь из балласта своего содержания, отвлечься еще от какого-либо определения, подняться еще на одну ступень абстракции. Сущность рассудочной абстракции в том, что она тяготеет всегда к возможно большему объему и возможно меньшему содержанию; ибо, если эмпирически данный материал решает вопрос об устойчивости, а устойчивость (дурная всеобщность)[5] определяется как индуктивная всюду-найденность, всем-подтвержденность; и если именно такая всеобщность и устойчивость есть критерий *сущности и существенности* (как в этом убеждена рассудочная наука), то понятно, что основную *сущность всех* вещей рассудочная мысль будет искать в том, что *всего абстрактнее*, — в самом абстрактном, самом бессодержательном,[6] но зато и самом „устойчивом" и „существенном". Это и есть то „нечто", „Etwas", на которое указывает Кант,[7] говоря о высшей абстракции, и которому молится индийский йога, взывая к Браме.[8] Это есть «формальная индифференция».[9]

Имея в виду такое тяготение рассудочной мысли, Гегель и характеризует создаваемую ею абстракцию как нечто оторванное от содержания, и потому неопределенное [10] и формальное.[11] Добытое разложением, *анализом*, это есть своеобразное аналитическое единство,[12] знающее степени большей и меньшей абстрактности,[13] но не знающее предела в отвлечении своем от

---

[1] Ср., напр.: Log. III. 73. Enc. III. 412. Abs. 404. [2] Phän. 6. [3] Ср.: Glaub. 151. Skept. 76. W. Beh. 337. 375. 377. Phän. 240. [4] Niet. 345—346. [5] Ср.: Phän. 190. Log. III. 96—98. 149—150. 292—293. 330. [6] Ср.: Glaub. 11. W. Beh. 340. Log. I. 165. Enc. III. 251. [7] Kant. Logik. Ausg. Kirchmann. 1869. S. 103. [8] Ср.: Bha. 392. 412. 413—426. [9] W. Beh. 377; см. также другие ранние статьи Гегеля. [10] „unbestimmt", „bestimmungslos", „inhaltslos"; ср.: Glaub. 34. 120. W. Beh. 350. 351. Phän. 217. 295—296. 563. Log I. 270. Log. II. 4. Log. III. 60—61. 92. 120. 140. 200. 282. Enc. I. XXX. 73. 330. Enc. III. 208. 306. 460. Recht. 177. 178. 193. 207. Bha. 418. 419 и др. [11] Ср.: Glaub. 157. W. Beh. 409. 416. 422. Niet. 346. Log. III. 25. 32. 140. 143. Enc. I. 20. 157. 386. Enc. III. 251. Recht. 75. 150. [12] Ср.: Glaub. 92. Phän. 329. Log. I. 339. Log. II. 31. Log. III. 281. 281. [13] Ср.: Diss. 19. Krit. 44. Skept. 73. 109. 115. Glaub. 8. 11. 17. 38. W. Beh. 343. 360. Phän. 73. 451. Enc. III. 406.

содержания,[1] в бегстве от него, как от стесняющего и ограничивающего.[2] Разве только одна смерть была бы высшим, последним отвлечением и отрешением.[3] В то же время, как бы ни было отвлеченно понятие, *какое-нибудь* содержание оно все же имеет.[4] И в этом-то, хотя бы и убогом, содержании своем оно по основному закону формальной логики тождественно само себе, „равно само себе";[5] оно есть абстрактное и формальное тождество,[6] само себе внутренне не противоречащее;[7] неизменное и потому ad libitum повторяемое.[8] Это мыслимое тождество не имеет в себе различий и многообразия;[9] оно отвлечено от многообразия и *просто*.[10] И как таковое оно нереально, не имеет действительности и существования,[11] но, как уже сказано, приобщается реальности только через единичные эмпирические вещи;[12] абстрактное-формальное есть „nur überhaupt seiend".[13]

Вот из этих-то абстрактных, формальных понятий, нереальных, тождественных, мыслимых единиц и слагается корпус *эмпирической науки*, интересующейся ими в их *содержании, и формальной логики*, исследующей их *форму*. Построить понятия, отвлеченные от эмпирической данности, в классифицирующую систему по схеме genus proximum et differentia specifica[14] так, чтобы содержание их охватило и исчерпало эту данность, — такова регулятивная (хотя „бесконечная" и потому неосуществимая) идея эмпирической науки. Установить всеобщие и неизменные, а потому „абсолютные" законы, владеющие элементами этой абстрактной системы — понятиями, их сущностью и взаимными отношениями — такова задача формальной логики, осознанная и (по традиционному воззрению) чуть ли не раз навсегда разрешенная еще Аристотелем. Если учесть еще „всеобщие" и „необходимые" „законы природы", о которых Гегель не любит говорить с почтением и признанием, то не стоит ли здесь мысль, в самом деле, предпоследними, доступными человеку, вершинами знания? При надлежаще широком понимании „эмпирической данности" может возникнуть вопрос: в чем же еще может заключаться идеал научного знания? Не все ли этим сказано?

По убеждению Гегеля, лежащему в самом основании всех остальных его убеждений и всей его философской доктрины,

---

[1] W. Beh. 370. Aphor. I. 542. [2] Recht. 38. 42. [3] Ср.: W. Beh. 392. Aphor. I. 543. [4] Recht. 41. [5] Phän. 86. 96. 185. [6] Ср., напр.: Diff. 225. Glaub. 118. 131. Log. II. 69. Log. III. 281. 306. 313. Enc. I. 230. Enc. II. 138 и др. [7] Ср.: Enc. I. 228. [8] Ср.: Diff. 193. Phän. 162. [9] Ср.: Log. III. 281. 306. Enc. I. 230. Enc. III. 264. [10] Phän. 86. 86. 246. 446. Gymn. 144. Niet. 346. Log. I. 246. 249. Log. III. 298. [11] Ср.: W. Beh. 367. 367. 397. 409. Phän. 25. 26. 36. 108. [12] Ср.: W. Beh. 372. Log. I. 93. [13] Phän. 26. [14] Log. III.308.

истинная наука и истинная философия здесь еще не начинались. Ни о предмете их, ни о задаче, ни о методе, ни об идеале познания здесь не сказано еще ни слова. Мало того, тот, кто отказывается представить себе иной предмет и иной метод научного познания, тот вообще к истинной научной философии не причастен; он чужд ей настолько, насколько слепец чужд зрительным восприятиям, или, выражаясь в терминах Критики Чистого Разума, насколько дискурсивный рассудок чужд способностям интуитивного рассудка. Между чувственным созерцанием, абстрактно-эмпирической обработкой его данности и абстрактно-формальным трактованием добытых понятий, с одной стороны, и спекулятивной философией Гегеля — с другой, лежит глубокое, существенное, качественное различие: это разные способы познавательной жизни, различные душевно-духовные устремления, в корне отличающиеся друг от друга подходы к вещам и к знанию. Наука и философия Гегеля говорят не о том и не так, о чем и как говорит эмпирическая и формальная наука, а также выращенная ими философия.

Все это не значит, однако, чтобы Гегель отрицал за обычной наукой и логикой *всякое* значение; это должно быть уже понятно из предшествующего. Но значение их в высшей степени ограничено, а дефекты их научного метода настолько серьезны, что создают в философствовании великие уклонения и опасности.

Конкретное-эмпирическое противостоит философии как среда тупого безмыслия, как чуждый мысленной культуры хаос случайных обстоятельств. Абстрактное-формальное вносит в эту сферу первую и элементарную культуру мысли. Эмпирические науки, врабатывая в чувственный материал „всеобщие определения, родовые понятия и законы", приготовляют его для философии.[1] Они очищают его постепенно от данности и непосредственности,[2] поднимают его к абстрактной всеобщности [3] и этим освобождают от грубого и варварского состояния.[4] В этом разложении на элементы и в выращивании мыслительной всеобщности лежит „абсолютная ценность" образования.[5] Такое приобщение чувственного материала абстрактному, с одной стороны, ведет к его упрощению, к претворению его во что-то удобопонятное, понимаемое,[6] мыслимое, с другой стороны, оно является подготовительным приближением содержания к спекулятивному, к Духу, своеобразным одухотворением его,[7] огненным крещением.[8] Сосредоточенная энергия понятия [9] выковывает в

---

[1] Enc. I. 20. [2] Enc. I. 20. [3] Ср.: Glaub. 103. Log. I. 87. Log. III. 61. [4] Recht. 55. [5] Ср.: Recht. 55. 257 [6] Niet. 346. Log. III. 298. Enc. II. 39. (Z.).; ср. также: Enc. III. 406. [7] Ср.: Enc. III. 294—295. 316 (Z.). [8] „befeuern": Enc. II. 166. (Z.). [9] „der Ernst des Begriffs": Phän. 6.

этом деле основное философское орудие: абстрактное мышление, т. е. искусство удерживать чистые мысли и, двигаясь в них,[1] измерять всю глубину их различия.[2] Упражняясь в этом деле, душа человека отрывается от чувственной конкретности и научается жить в понятии и познавать через понятие;[3] она отучается от „бессмысленного представления“ [4] и привыкает к созерцанию „чистых пространств прозрачной мысли“.[5] На протяжении этого педагогического и пропедевтического искуса в ней действует и ею владеет „изумительнейшая и величайшая, или даже абсолютная сила“ — рассудок или негативная энергия мысли.[6] Разорвать слитную соприналежность материала, негативно отбросить бóльшую часть его, убить его жизнь, создать неживое, но уже мертвое абстрактное „нечто“, удержать это мертвое и превратить его во что-то самостоятельное, независимое [7] и тождественно-устойчивое, — для этого нужна поистине колоссальная творческая сила; и дела ее говорят за себя сами.

Выполнить этот катарсис, окрестить и очистить душу огнем абстрактной мысли было задачей древнего мира:[8] Греции — в сфере философии и Рима — в области права. Но уже величайший из греческих философов Аристотель видел более высокую задачу и знал лучшее, истинное, спекулятивное философствование.[9] Идея нового времени и состоит в том, чтобы покончить с рассудочной и прочной абстрактной мыслью, оживить эту долину смерти и покоя, привести ее в подвижность и течение,[10] и раскрыть сущность истинной спекулятивной абстрактности и истинной спекулятивной конкретности. В этом — высшая задача новой философии, и разрешение ее берет на себя сам Гегель. Для этого он и разоблачает прежде всего основные пороки формальной абстракции.

Истинная философия конкретна и по предмету своему, и по методу. Это означает, что элементы ее предмета не остаются разрозненным множеством, но вступают в некоторую особливую *живую синтетическую* связь, объединяющую их в новое, своеобразное живое единство. Эта конкретная связь не есть только *познавательный* синтез, мысленно-идеальный, человеческим субъективным мышлением построяемый, но подлинный, живой синтез *самих* элементов *самого* предмета. Конечно, эмпирически мыслящему уму неясно еще, что это за синтез и как он возможен; однако уже очевидно, что к такому синтезу

---

[1] Enc. I. 7. [2] Ср.: Log. III. 49. [3] Ср.: Log. I. 45. [4] Phän. 115. [5] Log. III. 323. [6] Ср.: Phän. 25. 26. 26. Log. III. 49. Ср. также: Aphor. I. 546. [7] Ibidem. Ср. также: Beweise. 338. [8] Phän. 27. [9] Enc. I. XXVIII. Gesch. Ph. II. 299. [10] Ср.: Phän. 27. Ср. также: Briefe. I. 172. 329.

формально-абстрактные понятия могут оказаться и неприспособленными.

По Гегелю, они неспособны к нему совершенно.

Каждое абстрактное понятие само по себе тождественно и неизменно.[1] Оно или „А", или „не-А". Оно однoформно,[2] однотонно,[3] одноцветно.[4] Содержание его не может измениться, ибо *иное* содержание есть содержание *иного* понятия. Поэтому абстрактное-формальное прочно,[5] фиксировано,[6] неподвижно[7] и недвижимо.[8] Оно как бы засохло[9] и закостенело[10] в своем внутреннем естестве. Лишенное всякой гибкости,[11] холодное[12] и бесцветное,[13] оно безжизненно[14] и мертво[15] вечной и безнадежной мертвостью никогда не жившего существа. Это есть своего рода caput mortuum абстракции.[16] Между этими понятиями есть даже известная связь — связь родового и видового характера; но эта связь так же прочна,[17] мертва и неподвижна, как и внутренняя природа самих понятий. Она оставляет все связуемые элементы в неизменном виде и в разрозненном состоянии *подчиненности*, но не *сочиненности*; она есть связь чисто негативная, ибо родовое понятие добывается простой „негацией" видового признака:[18] она, *может быть*, даже совсем не связь, а только „присутствие" родовых элементов во всех видовых образованиях...

Во всяком случае, в этом мертвом строе классификации все абстрактные образования остаются отъединенными и замкнутыми.[19] Раз обязанные своим происхождением разрыву и разлучению, предпринятому сознанием над материалом, рассудочные понятия всегда сохраняют на себе печать оторванности и распадения.[20] Каждое каждому есть sui generis „инобытие", нечто „другое", внешнее, стоящее к нему, следовательно, во внешнем

---

[1] „unwandelbar": Phän. 162. [2] „gleichförmig": Enc. II. 87. 87. Anm. [3] „eintönig": Phän. 13. 394. [4] „einfärbig": Phän. 13. [5] „fest": W. Beh. 374. Phän. 27. 27. 240. 252. 253. 257. 258. Log. I. 39. 183. Log. III. 32. 67. 120. Enc. I. 147. [6] „fix", „fixirt": Glaub. 36. W. Beh. 329. 340. 342. 367. 409. Jac. 14. [7] „unbewegt": Phän. 13. Log. I. 50. [8] „unverrückt": Log. I. 39. [9] „trocken": Phän. 252. 253. Log. I. 45. Würt. 240. [10] „knöchern": Phän. 252. 253. [11] „unbiegsam": Phän. 446 [12] „kalt": Phän. 446. [13] „farblos": Log. III. 60 61. [14] „unlebendig", „Leblosigkeit": Phän. 36. 590. Log. III. 60—61. Enc. I. XXXIII. [15] „todt": Nohl. 7. Phän. 26. 522. Log. I. 50. Log. II. 4. [16] Enc. I. 224. [17] Ср.: Phän. 274, а также: Niet. 345. Enc. I. 147. [18] Ср, все те места, где Гегель настаивает на негативной сущности абстрактного-формального, называя последнее „положительно выраженной негацией": W. Beh. 341; особ.: Glaub. 65. 123. 126. 137. W. Beh. 370. 397. Phän. 578. 600. Log. I. 101. Log. II. 4. 84. Enc. I. 223. Enc. III. 348—349. [19] „verschlossen": Log. III. 200. [20] „getheilt", „zerrissen", „geschieden", „getrennt", „abgeschnitten", „dirimirt", „aufgelöst", „zerlegt" etc.; ср.: Diff. 252. W. Beh. 413. Phän. 25. 252. 288. 377. 446. Log. I. 86. Log. III. 122. 205. Enc. II. 501. Enc. III. 354. Recht. 226. Ph. G. 50 и др.

отношении.[1] Абстрактное неизменно обременено этим отдельным от него,[2] не сливающимся с ним и не растворяющимся в нем „другим абстрактным", — будь то оторванное от него всеобщее-мыслимое или противостоящее ему единичное-чувственное.[3] Именно поэтому оно, согласно глубокомысленному определению абсолютного, данному Спинозой,[4] отнюдь не есть нечто безусловное или абсолютное;[5] напротив, оно обусловлено этим отрывом,[6] оно есть нечто относительное,[7] ограниченное,[8] недостаточное.[9] Оно составляет только *одну сторону*, вырванную из действительной полноты предмета, и потому оно односторонне.[10] Напрасно рассудочное знание хвалится тем, что оно доходит до познания бесконечного; „бесконечность" его есть бесконечность уходящего вдаль регресса, неосуществимого задания, недостижимой полноты; это то бесконечное, которым Фихте *закончил* свое первое „Наукоучение" — дурная, мнимая, вечно блуждающая бесконечность бескрылого рассудка. Абстрактное формальное само по себе конечно,[11] и не ему посягать на подлинное достояние спекулятивной философии.

Теперь должно быть понятно, в каком смысле Гегель настаивает на *единичности* формальной абстракции: выделяя и вознося изо всей сложной данности только одну, единичную сторону предмета, понятие остается прикованным к ней, и эта прикованность определяет навсегда его содержание; оно бессильно исправить в этом что-либо; выдавая выделенную единичность за что-то всеобщее, оторванное от других содержаний и других понятий, оно является само лишь *единичным понятием, прилепившимся к единичному содержанию*. Поэтому через единичное рассудочное понятие может быть познано только единичное свойство чувственного мира, рассудочно обобщенное, но не приобревшее истинной спекулятивной всеобщности.[12]

Таким образом, оторванные одна от другой, равнодушно[13] сопоставленные, формальные абстракции отчужденно[14] и чопор-

---

[1] Ср.: Diff. 243. W. Beh. 368. 371. Log. I. 39. 90. 101. 127. 246. 249. Log. II. 4. 4. Log. III. 32. 46. 380. Enc. III. 400. [2] Ср.: Log. I. 129. [3] Ср., напр., Glaub. 11. W. Beh. 345. [4] См.: Spinoza. Ethica. Pars prima. Definit. II: „Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia ejusdem naturae terminari potest". И далее: „Sl cogitatio alia cogitatione terminatur". Opera Ed. Paulus. 1802. Vol. I. P. 35. [5] Ср.: W. Beh. 353. 367. Phän. 13. [6] „bedingt", ср.: Diff. 193. 210. Glaub. 120. Enc. III. 44. [7] „relativ": W. Beh. 378. Enc. III. 44. [8] „beschränkt": Diff. 233. W. Beh. 340. 367. Enc. I. 147. Recht. 150. 207. 352. [9] „mangelhaft": Recht. 41. Bha. 415. [10] „einseitig": Diff. 191. Phän. 101. 590. Log. I. 65. 90. 101. 148. Log. II. 33. Log. III. 129. 175. 334. Enc. I. XV. XXI. 175. 354—355. Enc. III. 362. Recht. 41. [11] „endlich": Glaub. 22. 156. Enc. I. XV. Recht. 41. 207. [12] Ср.: Phän. 185. Log. III. 61. 74. Recht. 161. 256. [13] „gleichgültig": Phän. 77. 86. 86. 253. Log. I. 86. 87. 90. [14] „Entfremdung": Phän. 451; „Gemeinschaft... zurückstossen": Log. I. 174.

но [1] противостоят одна другой нисколько не лучше, чем конкретные-эмпирические вещи. „Абстрактное" означает всегда то же самое, что „противоположное".[2] Элементы, оторванные друг от друга, взаимноабстрактные,[3] относятся друг к другу негативно,[4] исключают друг друга, стоят взаимно в отношении „идеальной" и „безусловной" противоположности.[5] Несоединяемый разрыв,[6] обнаружившийся между ними, превращает их неминуемо в непримиримые полярные крайности.[7] Вся великая армия абстрактных понятий оказывается раздробленным, разбросанным [8] дискретным [9] множеством логических атомов.[10] Все преимущество их перед атомами эмпирии — в их мыслительно-всеобщей форме, и только.

Естественно, что такое множество атомизированных абстракций, с мертвым содержанием и в мертвом порядке, оказывается неспособным к тому высшему спекулятивно-живому синтезу, которого искал Гегель. Формальное понятие неподходяще для спекулятивного строя отношений, который покоится, во-первых, *на содержательности*, а во-вторых, *на конкретности* своих элементов. Между тем формальная абстракция, во-первых, *бессодержательна*, во-вторых, *дискретна*. Это рассудочное понятие, *только* абстрактное, не более чем абстрактное [11] есть чистая [12] и *пустая* [13] *бессодержательная* мыслимость. Заимствуя все содержание свое из материала конкретной эмпирии,[14] не будучи в силах обогатить его чем-нибудь творчески, от себя, формальная абстракция и не заботится об этом, но, как обнаружилось, стремится в бездну бессодержательности,[15] в ту злосчастную пустоту,[16] в которой ничего уже не может быть познано,[17] кроме формального [18] и поверхностного.[19] Рассудочное субъективное

---

[1] „Sprödigkeit": Log. I. 185. [2] Ср.: Diff. 193. 194. 233. 243. 289. Glaub. 19. 138. Phän. 96. 504. Log. I. 264. Log. III. 65. и др. [3] Glaub. 11. 135. [4] Ср.: Glaub. 123. W. Beh. 353. Log. I. 129. Recht. 352. [5] Diff. 255. W. Beh. 336. [6] Ср.: Glaub. 97. Log. I. 29—30. [7] „Extrem". Ср.: Phän. 258. 446. Log. III. 120. 129. Recht. 395—396. Bha. 414. [8] „diffus": Enc. III. 303. [9] Log. III. 282. [10] W. Beh. 334. Enc. I. 35. [11] „nur", „erst", „bloss", ср.: Phän. 273. 287. 481. Log. I. 47. Enc. I. 157. Enc. II. 222. Enc. III. 44. Recht. 22. 42—43. 177. [12] „Rein". Понимание этого термина двоится у Гегеля: иногда под „reiner Begriff" он разумеет спекулятивное понятие, напр.: Log. III. 60—61 и др.; однако нередко он именует „чистым понятием" порицаемую им рассудочную абстракцию; так, напр.: Phän. 257. 567. 586; а также: Glaub. 129. W. Beh. 377. Phän. 258. 480. 485. 504. 563. 579. 586. 600. Log. II. 84. Enc. I. 146 и др. [13] „leer", „arm", ср: Glaub. 34. 68. 90. 109. 131. 135. W. Beh. 327. 377. 422. Phän. 73. 77. 98. 180. 226. 257. 273. 274. 291. 295—296. 480. 495. 577. Niet. 346. Log. I. 20. 127. 190. 270. Log. II. 64. Enc. I. 73. Enc. III. 44 (Z). 101 (Z). 114 (Z). 460 Jac. 16. Recht. 38. 39. 200. Hinr. 283. Bha. 414. [14] Ср.: Phän. 153. 423. Log. I. 86. Enc. III. 379. Recht. 414. [15] „leerer Abgrund": Phän. 65. [16] „unseelige Leere": Phän. 258. [17] „im Leeren wird nichts erkannt" Phän. 111. [18] „formale Erkenntniss", ср.: Diff. 281. Glaub. 120. W. Beh. 375. Enc. III. 294. [19] „oberflächlich", ср.: Phän. 185. Log. III. 60—61. Enc. III. 406. 433. Recht. 401.

мышление,[1] произвольно [2] и насильственно [3] составляя свои абстракции и взбираясь по ним все выше, становится тем хуже, чем более в них чистоты и пустоты.[4] И, наконец, когда понятия оказываются способными к любому содержанию и безразличными ко всякому;[5] когда не остается в сущности никакого содержания, ибо исчезает всякая различимость;[6] когда начинает грозить полное бессмыслие [7] и аморфность [8] — тогда только рассудок замечает, что он был похищен своими созданиями, абстракциями, и закружен до потери сознания в их вертящемся хороводе;[9] и может быть, слишком поздно он вспоминает, что лучше уж мечтания и грезы, чем отвлеченная пустота.[10]

Может ли спекулятивная философия удовлетвориться таким понятием? Примириться с тем, что величайшая и абсолютная сила мысли впадает в такое бессилие [11] и отдается беспредельной скуке пустого бытия? [12] Признать, что это рассудочное мышление, разлагающее и разоряющее всякий спекулятивный синтез,[13] скованное абстрактной формой,[14] беспредметно уходящее в неопределенность, есть вершина знания и орудие истины? Вся философия Гегеля есть великое творческое „нет", сказанное им из глубины предмета в ответ на эти вопросы.

Необходимо положить предел тому развалу,[15] к которому привело господство абстракции, с ее неосновательностью,[16] с отсутствием у нее всякого безусловного средоточия и субстанциальной [17] сущности.[18] Необходимо признать, что абстрактное-формальное понятие несовершенно,[19] незакончено [20] и неразвито,[21] что ему недостает внутренней органической целесообразности;[22] и что именно поэтому оно подлежит отвержению. Все чисто рассудочное мышление чуждо понятию,[23] *не знает* спекулятивной мысли,[24] оторвано от философской идеи,[25] и, вследствие этого, неразумно [26] и недуховно.[27] На этом пути истина не постигается, ибо самый основной элемент его — формальная абстракция — не истинен.[28] Все, чего бы ни коснулось

---

[1] Ср.: Log. III. 32. 323. Enc. III. 251. [2] Ср.: Log. II. 31. Log. III. 302. Enc. III. 387. [3] „gewaltthäftig": Glaub. 17. [4] Phän. 257. [5] Phän. 485. 486. 486—487. Enc. III. 208. [6] W. Beh. 413. [7] Enc. I. XXX. [8] „gestaltlos": Phän. 162. W. Beh. 422 [9] Ср.: Phän. 99. [10] Phän. 111. [11] Glaub. 109. [12] Glaub. 109. [13] Ср.: Recht. 38. 39. [14] „Fessel eines Abstraktums": Recht. 19. [15] „Unwesen der Abstraktion": Log. I. 96. [16] „grundlos": Recht. 365. [17] „keinen Halt, keine Substanz": Phän. 495. [18] „wesenlos": W. Beh. 341. 342. 345. 367. 401. Phän. 291. [19] „unvollkommen": Log. III. 40. [20] „unvollendet": Log. III. 25. [21] „nicht entwickelt": Enc. I. 324. [22] Ср.: Glaub. 44. [23] „begrifflos": Phän. 432. Log. III. 40. 47. 60—61. 145. 145. [24] „gedankenlos": Phan. 432. [25] „ideenlos": Recht. 315. [26] Ср., напр.: Recht. 263. [27] „geistlos", ср.: Phän. 21. 257. Log. I. 39. Log. III. 60—61. Jac. 14. [28] Ср.: Diff. 193. Phän. 181. 290. 586. Log. I. 127. 127. 228. Log. II. 33. Log. III. 40. 268. Enc. II. 63. Enc. III. 101. Ph. G. 50. Bha. 415.

это неверное „орудие" познания, оказывается раздробленным, деградированным, умерщвленным: разум,[1] дух,[2] бесконечность,[3] действительность,[4] жизнь,[5] организм,[6] понятие,[7] истина,[8] нравственность,[9] Бог,[10] — все искажается, все познается ложно, все разлагается на пустые и мертвые отвлеченности. Вот почему с абстрактным-формальным философия совсем не имеет дела,[11] пользуясь только его работой, подготовляющей до известной степени низменную материю чувственности.

Мало того, если подойти ко всему этому рассудочному гнезду с высшей, спекулятивной точки зрения, то нужно будет признать, что „понятия" его не только не имеют эмпирического существования, но — чтó несравненно важнее — лишены и всякой метафизической реальности. Эти „банальнейшие абстракции",[12] дереализованные противоположением,[13] суть лишь выдуманные величины,[14] стоящие под категорией возможности,[15] пустые химеры,[16] бледные тени,[17] колдовской дым.[18] Они суть ничто[19] перед лицом истинной философии, и это метафизическое ничтожество[20] их делает их предметом уже не знания, а только мнения[21] и суеверия.[22] Абсолютная абстракция и непримиримое противоположение суть начала антиспекулятивные, противные философии и подлинной метафизической реальности, а следовательно, враждебные истине, духу и Богу: абстрактное обособление есть начало зла.[23]

Поэтому приверженность к этой формальной мысли; неспособность и нежелание расстаться с ней и убедиться, что она ничему не соответствует и все искажает; величайшее упрямство рассудка,[24] побуждающее его настаивать на своей правоте и выдавать свое заблуждение за истину — все это заводит ищущую душу в бездну бессмыслия, философской беспомощности и метафизической лжи. Рассудочная философия есть в глазах Гегеля проявление ограниченного упорства и познавательного бессилия. Нужно, конечно, самоотверженное мужество и научное бескорыстие для того, чтобы, сросшись с известным воззрением, вработавшись в известную точку зрения, отказаться от них как от неверных; предпринять коренную ломку привычных устоев;

---

[1] Ср.: Enc. III. 412. Recht. 19. Beweise. 390. [2] Ср.: Phän. 418. Log. III. 61. [3] Ср., напр.: W. Beh. 359. [4] Enc. III. 412. [5] Ср., напр.: Log. III. 61. [6] Ср., напр.: W. Beh. 330. [7] Напр.: Log. III. 61. [8] Enc. III. 334. 354. Hinr. 283. [9] Ср., напр.: Phän. 265, и др. [10] Напр., Log. III. 61. Beweise. 306. [11] Ср., Glaub. 131. Phän. 36. Niet. 346. Enc. I. 157. Enc. III. 464. Ср.: Beweise. 427. [12] „gemeinste Abstraktion": Glaub. 131. [13] Ср., напр.: Glaub. 137. [14] „Gedankendinge", ср.: W. Beh. 367. 372. 401. 404. Phän. 226. Jac. 16. [15] Log. I. 228. [16] Phän. 293—294. [17] Ср.: Jac. 16. [18] „Hexenräuche", выражение Якоби: Jac. 16. [19] „Nichts": Glaub. 131. 138. Phän. 65. 291. Log. I. 165. [20] „Nichtigkeit": W. Beh. 371. 377. Phän. 132. Jac. 16. [21] Log. III. 334. [22] Log. I. 81. [23] Ср.: Phän. 586. Recht. 185. [24] Ср.: Log. I. 192. Enc. I. 228.

обновить не только теоретические допущения и воззрения, но и основной философский *уклад души*. Может быть, для этого нужен особый философски-художественный дар... Но такой переход, по убеждению Гегеля, есть sine qua non истинного философского познания.

В чем же должно состоять это обновление и к чему поведет и приведет отказ от рассудочного мышления во имя спекулятивного?

Глава третья

О СПЕКУЛЯТИВНОМ МЫШЛЕНИИ ВООБЩЕ

(Учение о разуме)

В основании учения Гегеля о сущности спекулятивного мышления, как и в основе всей его философии, лежит подлинный душевно-духовный *познавательный опыт*, открывший ему то, что́ он по существу утверждал, и утвердивший его в верности того, что́ ему открылось. Повторение этого познавательного опыта является непременным условием для того, чтобы воистину понять имевшееся им в виду, приобщиться понимаемому не только в форме приблизительного и общего представления о чем-то неприемлемом, но и в виде непосредственного познающего общения с сущностью изучаемого, как с подлинно-данным предметом. Подобного опыта, как это должно быть уже понятно, никто никому со стороны дать не может; но объективный анализ его сущности возможен. Такому анализу сам Гегель пытался подвергнуть не только конкретное-эмпирическое и абстрактно-формальное познания, отвергнутые им, но и спекулятивное мышление в его существенных чертах. Гегель не только осуществлял, практиковал спекулятивное философствование, но делал героические усилия для того, чтобы раскрыть другим его сущность, чтобы развернуть его у всех на глазах, формулировать его основы и изъяснить его природу. Правда, несмотря на все это, остаются еще серьезные трудности, требующие для своего понимания и проверки больших напряжений в пределах личного познавательного опыта; недаром же за Гегелем утвердилась репутация одного из труднейших философских мыслителей. Однако непреодолимых трудностей здесь меньше, чем это принято думать, и существенное поддается пониманию.

Философия Гегеля, как и всякая истинная философия, не может быть понята одною мыслью; здесь требуется участие

реального душевного опыта в его полном составе, в особенности же участие творческого воображения. „Спекулятивная мысль", составляющая элемент и стихию этой философии, есть мысль, настолько пропитанная работой воображения, настолько слившаяся с ним, что обычной логически-формальной и даже критической-кантовской мыслью она понята быть не может. Воспитанный на формальной мысли теоретик, читая Гегеля, будет испытывать необычайно тягостное ощущение того, что максимальное напряжение его души, стремящейся к пониманию читаемого, остается бесплодным или почти безрезультатным. Перед ним скоро встанет дилемма, по которой или читаемое лишено смысла, или сам читатель лишен дара к философии, и вся попытка в лучшем случае закончится недоумением и отказом от дальнейшего ознакомления. Может быть, все люди делаются жертвой того бессознательного предрассудка, что орудие, привычное для них лично, должно подходить или соответствовать *каждому* предмету и содержанию; во всяком случае за ошибочность этого воззрения они иногда жестоко расплачиваются. Прежде чем писать или судить о Гегеле, необходимо дать себе отчет в том, какова была сущность его *познавательного подхода* к предметам, т. е. попытаться постигнуть его *способ мыслить*, чтобы вслед за тем повторить этот способ своей душой, усвоить его и только тогда приступить к изучению его произведений; иными словами, для того чтобы Гегель раскрылся духовному оку, нужно, чтобы оно научилось видеть по-новому, или еще проще: обновление орудия сделает доступным исследуемое.

Все это может быть выражено еще так: для того чтобы понять Гегеля, необходимо попытаться подойти *феноменологически* к его философствованию, т. е. вскрыть внутреннюю структуру его мыслительного акта. А так как „абстрактность" составляет, по Гегелю, природу мысли, а „спекулятивность" — ее основное свойство, то этот феноменологический анализ может дать первое наглядное представление о сущности „абстрактного-спекулятивного".

Для того чтобы получить такое представление, следует начать с забвения того, во что верилось прежде и к чему доселе склонялось мнение:[1] нужно порвать и с беспредметным пустозвонством[2] рассудочной мысли и с туманностью тепловатых чувствований и настроений.[3] Первое, что необходимо спекулятивному мыслителю, — это смирение[4] и способность к самоотвержению в познании; не только для того, чтобы расстаться, хотя бы на время с „собственными" приемами и изобретениями,

[1] Skept. 107. Ohl. 230. [2] „das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes": Phän. 164. [3] „eine warme Nebelerfüllung": Phän. 164. [4] „Demuth". Beweise. C. 483.

или для того, чтобы быть всегда наготове признать „свою" неправоту, как только предмет ее обнаружит; но главным образом для того, чтобы уметь устранять и ликвидировать или по крайней мере изолировать в душе нормальное пульсирование личных влечений и личного аффективного интереса от чистого объективного обстояния, имеющего обнаружиться в предмете. Одно из основных убеждений Гегеля, которое он, так же как и Больцано, воспринял из философской атмосферы, созданной Критикой Чистого Разума, состоит в том, что мысль, „обращенная внутрь", имеет дело с некоторой предметной объективностью, не только не менее, но несравненно более объективною, чем чувственная реальность внешнего мира. В наши дни это убеждение может показаться странным только тому, кто совсем не искушен в философии, или кто привык не сомневаться в реальности внешних вещей и относиться с сомнением к тому, что́ не поддается внешним восприятиям и мерилам. Современная *психология* не сомневается в объективности своего предмета — внутренней, душевной реальности, ею исследуемой. Но этого мало: в современной *логике* благодаря работам Больцано, Хуссерля и отчасти Когена быстро отмирают сомнения в объективности самого мыслимого содержания, того, что́ мыслится в мысли, — смысла. „Объективность" дается не только „внешним образом", но и „внутренним" — вот воззрение, все более получающее право гражданства. „Истинная объективность" дается именно не „внешним", а только „внутренним образом" — таково было воззрение Гегеля; оно имеет несомненно сложную историю в предшествующей ему философии, но было продумано и выражено им с такою силою и законченностью, что поистине может быть названо „воззрением Гегеля" par excellence. Необходимо признать, что именно *Гегель* является одним из предшественников современного *логического объективизма*; хотя столь же несомненно, что научная логика не повторит его основной феноменологической ошибки.

Согласно этому воззрению, Гегель стремится сначала разочаровать философствующую душу в объективности внешнего мира, а затем открыть ей доступ к новой „внутренней" объективности. Отвращение от первой есть непременное условие для проникновения во вторую.[1] Уже рассудочная абстракция приучала душу к тому, чтобы мыслить вне зрения и слуха, чтобы сосредоточивать интенсивность внутренней жизни не на центробежном, а на центростремительном уклоне души.[2] Эта мобилизация духовной энергии с направлением ее „в себя", вовнутрь, получает теперь свое положительное оправдание: нуж-

[1] Ср.: Glaub. 96. W. Beh. 357. Phän. 226. Log. III. 267. 332. [2] Ср.: Niet. 345. Rel. I. 198.

но было привыкнуть к рассудочной мысли для того, чтобы потом „научиться мыслить спекулятивно".[1] Ибо спекулятивное мышление есть не просто абстрактное мышление, а нечто большее: *мышление, своеобразно сочетавшееся с созерцанием.*

Созерцание, как уже известно, есть непосредственное отношение сознания к своему предмету. Таково оно уже в поэтическом и мистическом переживании. Там это непосредственное отношение характеризуется неким забвением о себе; утрачивается сознательный рефлекс на происходящее;[2] исчезает то, что я называл „своим"; душа живет „вне времени и пространства"; она погружается в созерцаемый предмет, отдается ему, сливается с ним; она всецело в нем, она есть только он.[3] И возвращаясь из такого созерцания, душа испытывает страх и удивление, не постигая его глубины.[4] В таком по силе, сосредоточенности и чистоте созерцании, но *слившемся уже с мыслью*, пропитавшем мысль и со своей стороны пропитанном мыслью, познанию открывается подлинная объективная сущность всего; если выразиться термином Канта — „вещь в себе". То роковое субъективистическое искажение „абсолютного" объекта, которое было отмечено и выдвинуто английской эмпиристической философией, которое Лейбниц считал удалимым посредством мысли, а Кант признал неудалимым ничем и преграждающим человеческому познанию доступ к вещи в себе, эта субъективистическая опороченность всего познаваемого отпадает для Гегеля в результате признания им *созерцающей мысли.* Созерцающая мысль мыслит предмет свой с тою силою абсолютного погружения, которая *ликвидирует* субъективно-конечную среду „преломляющего" сознания, устраняет ее нацело, аннулирует ее. Форма времени, к которой у Канта „прикованы" внутреннее чувство и категория, отпадает здесь в результате душевного напряжения, разрешающегося в *непосредственное* слияние с предметом. Это непосредственное слияние созерцающей мысли с предметом и явилось для философии Гегеля источником величайшей силы и в то же время величайшего заблуждения.

Спекулятивная мысль есть мысль. Поэтому предмет ее не эмпирически-конкретно-единичен, но чист, абстрактен и всеобщ. Правда, спекулятивная абстрактность и спекулятивная всеобщность суть уже нечто иное и новое: но основное, что ценится в мысли со времени Сократа и Платона и до наших дней, — ее *сверхчувственность, определимость и устойчивость* [5] — оказываются налицо и в спекулятивной философии. Спекулятивное

---

[1] Niet. 348. [2] Ср., напр.: Glaub. 103. 104. [3] Ср. стихотворение „Eleusis": Ros. 78. 79. [4] Ibidem. [5] В „устойчивости" смысла Гегель ценил, конечно, не „неизменную тождественность", но „повторяемость" при закономерной подвижности.

мышление направлено на то, что *внечувственно и сверхчувственно* оно уже не прилепляется к конкретному-эмпирическому, как источнику своего содержания,[1] не нуждается в нем, не заимствует у него, не применяется к нему. Оно позволяет рассудку предоставить в свое распоряжение выношенные им „устойчивые определенности" или, как Гегель обычно выражается, „абстрактные всеобщности" [2] и с них начинает, как с элемента, обладающего минимальной философской допустимостью. Этот элемент есть „абстрактное вообще", продукт мышления, мыслимое нечто, понятие в самом общем смысле этого слова.

Но в то время как рассудочное мышление подходит к „понятию" как бы извне, со стороны, как к некоторому эмпирически данному и подлежащему обработке содержанию, и само при этом остается функцией субъективной человеческой души,[3] — спекулятивное мышление не характеризуется этими чертами. Обычная *рассудочная* мысль образует „раз"; предмет ее образует „два". Мышление рассудка есть схождение, сопоставление, соприкосновение *двух* сторон; этот двойственный состав сохраняется на всем протяжении мыслительного процесса, который и заканчивается равнодушной, беспечальной разлукой. Мышление кардинально оторвано от предмета, субъект — от объекта, познающий акт — от познаваемого содержания. Субъект и объект не суть едино, хотя и вступают в эфемерное единение. Субъект не растворяется в объекте, объект не совпадает с субъектом, не сливается, не отождествляется с ним. „Сознание человека" самобытно, как самобытна и изучаемая „измеряемая" им „вещь".

В спекулятивной мысли все это обстоит *обратно*. Спекулятивная мысль есть не только мысль, но вместе с тем, как таковая, и созерцание. Это значит, что раздвоенность, взаимодействие, опосредствованность [4] уступают место непосредственному единству, единству вне раскола, вне двойственности и т. д. Дескриптивно-психологически это можно представить себе так, что „в последний раз" совершается некоторое „схождение" сознания с предметом, но такое схождение, в котором сошедшиеся сливаются воедино, слагаясь в новое мыслительное-созерцательное образование, — *тождество субъекта-объекта*. Это тождество и есть, по Гегелю, принцип и сущиость всякой истинной философской спекуляции.[5]

Оно должно быть понято с двух сторон: со стороны эмпирико-психологической и со стороны метафизико-онтологической. Ибо

---

[1] Ср.: W. Beh. 357. Phän. 226. Log. III. 267. 332. Recht. 280. [2] Характерно, напр.: Log. III. 332. Ср. еще: Briefe. I. 340. [3] См., напр.: Beweise. 305. [4] Опосредствованность понимается Гегелем обычно как обусловленность элемента „А" отношением к „инобытию" — к элементу „В"; ср.: Phän. 16. 74. 76. 79. 494. Log. I. 63. 74. 92. 110. 200. 235. Log. II. 3. Enc. I. 19. 165. [5] Ср.: Diff. 162. 163. 276. Enc. III. 284—285. (Z.) и др.

тождество субъекта означает, в устах Гегеля, во-первых, слияние единичного человеческого сознания с мыслимым содержанием; во-вторых, познавательно открывающуюся (в результате этого) метафизическую обращенность абсолютного духа на самого себя. Первое есть ratio cognoscendi второго; второе есть ratio essendi первого.

Слияние единичного человеческого сознания с тем содержанием, которое им мыслится, достигается, как уже сказано, в результате того, что мысль приобретает силу созерцания, а созерцание *отдается всецело* делу мысли; потому-то Гегель и настаивает на полном отвлечении созерцающей силы души от чувственной, внешней среды.[1] Насыщенная силою воображения,[2] мысль уже не просто фиксирует и комбинирует свои понятия, шлифуя их поверхность и совершенствуя их расположение. Нет: она живет в них, живет ими, проникаясь ими и проникая в них. Сознание передает себя предмету,[3] отдается ему,[4] пребывает в нем.[5] Оно углубляется в него[6] настолько, что предмет становится для него, как свой;[7] мало того, оно забывает о себе[8] и теряет себя в этом „бессознательном“[9] вдумывании, вмысливании в сущность понятия. Душа должна как бы затаить дыхание и предоставить предмету господствовать в себе,[10] управлять собою, двигать себя[11] по его собственным внутренним законам, отнюдь не вмешиваясь, не внося ничего произвольно от себя и не нарушая самостоятельности предмета.[12] Сознание единичной души должно таким образом раствориться в предмете до самозабвения. Мало того: до полного забвения о том, что это самозабвение вообще было ею предпринято для целей познания как своего рода познавательный прием. Тот, кто признаёт человеческое сознание (das menschliche Bewusstsein) за необходимый ингредиент всякого познания, за нечто „абсолютное“,[13] тот закрывает себе доступ к спекулятивному мышлению. Спекуляция требует „уничтожения“ самого сознания[14] как конечного и субъективного. „Субъективная конечность, чувственно и рефлективно-мыслящее я, *мое* все“, „*мое* конечное все“ погибает.[15] Пусть в этом пожирающем огне сгорят все жалящие „комары субъективности“,[16] пусть погибнет самое сознание этой самоот-

---

[1] Ср.: Glaub. 96: „empirisches Bewusstsein zu Grunde geht in Vernunftanschauung“. [2] „Einbildungskraft“; Glaub. 42. 46. 92. 154. [3] Phän. 42—43. [4] Phän. 5. Enc. III. 313. (Z.). [5] Phän. 5. [6] Enc. I. 44. Enc. III. 313. (Z.). Beweise. 322. Ср.: Beweise. C. 483. [7] Phän. 46. 47. [8] Phän. 5. Beweise. 321. [9] Diff. 188. 199. [10] Enc. I. 44. 45. Enc. III. 313. (Z.). Ср.: Beweise. 324. [11] Phän. 46. 47. [12] Phän. 46. 47. Recht. 65. 66. Ср.: Beweise. 319. [13] Glaub. 32. 57. [14] Diff. 188. [15] Glaub. 59. [16] „alle Mücken der Subjektivität verbrennen in diesem verzehrenden Feuer“: Glaub. 103; „dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe“: Beweise. 426.

дачи и этого уничтожения; но если останется хотя бы еще рефлексия на уничтоженность всякой рефлексии, или „субъективность" сознания о том, что субъективность упразднена, то „субъективное" спаслось от гибели и объективная сущность предмета будет искажена.[1] Гегель, как и Кант, признаёт чувственную субъективность помехой и искажением:[2] то, что допущено как нечто „субъективное", признается тем самым за нечто *не* абсолютное.[3] Однако эта помеха, по его убеждению, устранима и искажения можно избегнуть; правда, не во внешнем опыте, но во внутреннем; и притом не в жизни чувств, эмоций и настроений,[4] но в жизни *мысли*. Это достигается не абстрагирующей мыслью, но силою *интуиции, интуитивного мышления*. Гегель исповедует и устанавливает возможность преодолеть на этом пути *психологизм* и *антропологизм* в познании. То, что сохраняет еще отношение к „*человеческой* познавательной *способности*", есть безусловно нечто конечное и субъективное.[5] Согласно этому, познание абсолютного, безусловной сущности, требует полной безотносительности к человеческому и субъективному. Такая безотносительность, или непосредственность, и открывается в мыслящей интуиции, в этом „сверхчувственном внутреннем созерцании",[6] образующем основу всей философии.[7]

Таким образом, тождество субъекта и объекта с психологически-дескриптивной точки зрения состоит, так сказать, в победе объекта над субъектом, или, вернее, в добровольном стушевывании, самоупразднении субъекта как такового перед имеющим открыться ему объективным обстоянием. Так как истинная энергия философского знания и субъективность несовместимы,[8] то субъективность ликвидирует себя, до конца растворяясь в мыслимом содержании. Субъекта *как такового*, этого начала всяческой конечности,[9] своеобразия, особливости,[10] зависимости, единичности,[11] партикуляризма, случайности[12] и своекорыстия[13] — уже нет: он весь в объекте. Он как бы внемлет голосу предмета, музыке идей;[14] или смотрит, рассматривает (zusehen, betrachten)[15] сущность объекта; во всяком случае он только воспринимает то, что имеется в объекте налицо;[16] или прислушивается к раскрывающейся в нем внутренней необ-

---

[1] Ср. критические замечания против Якоби, напр.: Glaub. 103. 104. [2] Ср., кроме указанных мест: Glaub. 76. 97. 111. Enc. III. 119. (Z.). 309. 310. 311. [3] Glaub 32. [4] Ср.: Log. III. 21. Enc. I. 37. Enc. III. 320. Hinr. 302. Ср.: Beweise. 316—323. [5] Glaub. 41. [6] Log. III. 332. [7] Diff. 272. [8] „unverträglich": Krit. 38. [9] Напр., Glaub. 14. 59. [10] Напр., Glaub. 76. [11] Напр., Enc. III. 119. (Z.). [12] Напр., Log. III. 111. Enc. III. 309. Beweise. 320. [13] Enc. III. 359. [14] Ср.: Glaub. 74. [15] Phän. 46. 47. 69. 101. Recht. 65. 66. [16] „nur aufnehmen, was vorhanden ist": Log. I. 62.

ходимости предмета, доводя ее потом до сознания,[1] формулируя ее в словах.[2] Все эти выражения и формулы суть, конечно, не более как образные характеристики, использованные в популярных и экзотерических целях; внутреннее созерцание не видит, не слышит; оно сверхчувственно. Однако и сверхчувственный опыт есть все же опыт.[3] Спекулятивное мышление тоже поддается своеобразному наблюдению, *внутреннему* наблюдению, доступному только для того, кто сам мыслит;[4] психологически говоря, мышление всегда будет иметь форму внутренней самодеятельности субъекта,[5] оторвавшегося от внешнего мира и ушедшего в себя. Этот внутренний спекулятивный опыт Гегель и пытается через описание приблизить к сознанию профана.

Теперь ясно, что „гибель" субъекта в объекте не есть в строгом смысле слова „гибель". Это есть как бы периодическое ухождение субъекта в объективную сферу логического содержания, где он на время приобщается сверхвременному состоянию и порядку. Этот уход в состояние растворенности в объекте сменяется возвращением к обычному эмпирическому дуализму, к раздвоенности субъекта и объекта. Но *философствует* сознание только в растворенности; *только спекулятивное самозабвение в мыслимом предмете есть философское познание*. Так душа, мистически обращенная к Богу, испытывает себя как бы совпадающею с ним, вступающею с ним, вопреки неисчезнувшей раздельности, в некое тождество. Она не исчезает в нем без следа, но сохраняет свою ограниченную природу, остается „душою" и отождествляется с Божеством только своим существенным абсолютно-реальным составом.

В этом спекулятивном тождестве с объектом сознание не угасает, но сохраняется; оно освобождается, правда, от субъективности, от индивидуального своеобразия, от своей личной ограниченности и эмпирически определенной душевной ткани; но оно остается *сознанием*.[6] Оно подъемлется до объективности, становится *объективным сознанием*.[7] Оно живет в объекте как свободное от всякой партикулярности и „творит только всеобщее", в котором оно „идентично" со всеми индивидуумами.[8] Это и значит, что в нем царит само „логическое" или предмет.

По-видимому, Гегель не замечал, что здесь встает некоторое существенное затруднение, образующее кардинальную проблему для всякой интуитивистической философии. Тот, кто признает возможность интуитивистического ухода от субъективности, от ее среды, ее влияния, ее искажающего воздействия на процесс

---

[1] Recht. 66. Beweise. 302. [2] Phän. 42. 43. [3] Ср.: Enc. I. 14; „eine innere Erfahrung": Beweise. 336. [4] Rel. I. 125. [5] Enc. I. 44. Niet. 344. Raumer. 353. [6] Ср. особенно: Diff. 270. [7] См.: Enc. III. 147—148 (Z.). [8] См.: Enc. I. 44; ср.: Beweise. 320.

и итог познания, тот неизбежно должен будет установить некоторые признаки или пределы, от которых начинается эта сфера подлинного объективизма, освобожденного от „случайностей" и произвола единичного сознания. Обычно эта проблема оставляется в стороне; конечно, не по малодушию ввиду ее трудности, но вследствие того, что истинно одаренный интуитивист настолько занят открывшимся ему предметом, настолько погружен в практически-познавательное исчерпание его, в содержательное *осуществление* интуиции, что рефлексия на ее характер и состав, на ее формальные пределы и компетенцию представляется ему второстепенным, не столь важным, может быть, даже экзотерическим делом, в то время как дифференцирующей мысли аналитика более близка рационалистическая оглядка и отмежевание, решение вопроса „как", до решения вопроса о том, „что́ именно"? Так, Кант остается гносеологом и в этике, и в эстетике, а Гегель интуитивно раскрывает realia и в „Логике", и в „Феноменологии Духа". У него нет отдельной „теории познания"; учение о сущности знания разбросано в его сочинениях повсюду, иногда в форме пропедевтических разъяснений, чаще в форме полемики, или отдельных, мимоходом даваемых, указаний. И все, что можно найти у него в смысле *критерия* интуитивистического объективизма, это „забвение о самозабвении" и „идентичность со всеми индивидуумами".

Однако наличность первого, даже при всей его подлинности и полноте, может гарантировать только *непосредственность* мыслительного процесса и *цельность* познавательного состояния; но не *истинность* добытого результата. Ибо целостное и непосредственно-слиянное мышление может привести к заблуждению; и подвиг высшего самоотвержения мысли, если и гарантирует от субъективных искажений, уловимых для сознания, — не обеспечивает от *скрытых* субъективистических уклонений: шепоты бессознательного лукавы и вкрадчивы и формы наветов его неожиданны и многообразны, тем более, когда рефлектирующий „Аргус удалился и тронул сон его глаза". Подобно этому не решает проблему и второй критерий. Та „идентичность" людей, на которую указывает Гегель, и „всеобщность" творящегося элемента мысли не могут иметь в его устах *эмпирического* значения — фактического совпадения или „согласования" итогов мысли у всех людей: слишком велико было его презрение к низшей, эмпирической „всеобщности" как таковой; не говоря уже о том, что вихрь временности и случайности, кружащий в себе все эмпирическое, делает такое согласование реально невозможным и что качество „истинности" не может быть гарантировано согласием многих мнений (эмпирическая квантификация критерия). Метафизическое же значение „идентичности" и „всеобщности" есть уже нечто из непроверенной

сферы потустороннего предмета; нечто уже *познанное* тем интуитивным мышлением, критерий истинности которого тщетно отыскивается вопрошающим скептиком.

Как истинный и последовательный интуитивист, Гегель предпочитает этим гносеологическим рефлексиям практику созерцательного мышления и отвечает обычно на рационалистическое требование *доказательства* демонстрирующим указанием на сущность видимого им предмета, „показанием" его, развертывающим обнаружением открывшегося ему объективного обстояния: жаждущий истины пусть проверит развернутое подлинным познавательным опытом. Прелиминарные сомнения гносеолога не волнуют и не задерживают Гегеля; ищущему знания он предлагает плыть вместе с ним в стихии предмета, покорно отдаваясь его волнам; склонность культивировать в дистинкциях свое неосуществляемое мастерство, столь характерная для современных методологов, не свойственна ему. Сила Гегеля — в *героически осуществляемом интуитивном познании предмета.*

Но именно в этом героическом осуществлении спекулятивной мысли лежит и источник основного заблуждения Гегеля. Пренебрежительное отношение к гносеологической рефлексии повело к тому, что автор „Феноменологии Духа", интуитивно пространствовавший в ней, все основные виды сочетания между сознанием и предметом, оставивший в наследство последующей философии идею „феномено-логического" анализа (*т. е. интуитивно-мыслительного проникновения через видимость явления к его сущности*), — унес из этой спекулятивной истории человеческих заблуждений некоторую коренную феноменологическую сдвинутость и непроясненность в своем подходе к предмету и его познанию. Бесспорно, Гегель сам *знал* об этой сдвинутости; но не считал ее за сдвиг. Он сознательно практиковал эту непроясненность и принимал последовательно ее плоды; но полагал, что в ней все ясно и что он доглядел здесь все до конца. Все его учение о спекулятивном понятии покоится на этом смешении; вся сущность его диалектического метода вырастает на этой почве. *Формально, не содержательно*, учение Гегеля стоит и падает вместе с этим заблуждением. И понимание его философии требует полной ясности в этом пункте.

Уже тогда, когда Гегель разоблачает бессилие чувственного знания и философские пороки конкретного-эмпирического, внимательный глаз невольно отмечает то обстоятельство, что аргументы его направлены в большинстве случаев на так называемый „внешний" опыт, на совокупность вещей в пространстве и на восприятия, „вызванные воздействием этих вещей" на душу человека. Сфера же „внутреннего чувства", выражаясь термином Канта, остается нередко в стороне; Гегель реже порицает „временное", сосредоточиваясь преимущественно на „пространствен-

но-временном"; *внутренний* мир получает как бы некоторое привилегированное положение. Это объясняется отчасти тем, что чисто временной материал меньше повинен в основном пороке чувственного бытия и познания — абстрактности-дискретности: время как таковое сообщает тем элементам, которые ему причастны, некоторую, хотя и не спекулятивную, но все же подвижную текучесть, взаимную связность, даже слитность. Пусть эта подвижность — иррациональная, хаотически-сложная, лишенная мысли и имманентной необходимости. Чисто временное все же ближе душе Гегеля, чем пространственно-временное, подобно тому как глубокомыслие его безнадежно молчит при виде „вечно мертвых" горных масс и открывает прообраз духа в движении „величественного" водопада.[1]

Но главное основание этого предпочтения, конечно, в том, что „внутренняя" область заключает в себе ту особливую исключительную сферу спекулятивной мысли и знания, из-за которой, как из-за существеннейшего достояния духа, Гегель вел философскую борьбу. Согласно этому отдельные разъяснения его постепенно выделяют из всей домены внутреннего мира те сферы, которые остаются причастными времени и разделяют основную судьбу конкретного-эмпирического: таковы, прежде всего, все чувственные ощущения и восприятия как таковые; далее — созерцания,[2] представления [3] и аффективно-эмоциональная группа переживаний.[4] Все это остается личным, субъективным в самом худшем смысле;[5] это — та сфера, которая хотя и имеет в своей метафизической основе мышление,[6] но сама не поднимается в объективную сферу последнего, чуждая ему исконно и качественно. Оставаясь в этой сфере, человек не в состоянии подняться до высших ступеней духовной жизни. Чувство есть всегда „нечто единичное", „длящееся один единичный момент" [7] и принадлежащее единичному эмпирическому субъекту; и тот, кто ссылается на чувство, на непосредственное знание, на *свое* представление, на *свои* ощущения, тот „замыкается в свою партикулярность" [8] и вступает на путь субъективистического произвола. Именно на этом пути всегда слагалась дурная, ложная религиозность. И всегда бывало так, что если решающий голос принадлежал субъективному „усмотрению и произволу",[9] то

---

[1] См.: Reisetagebuch durch die Berner Oberalpen. Ros. 474. 478. 483. 489. [2] Ср., напр.: Log. III. 21. Hinr. 302. [3] Ср., напр.: Phän. 200. 429. 445. 519. Log. I. 136. Enc. III. 322. 330. Briefe. II. 119. Представления, „Vorstellungen", занимают у Гегеля иногда среднее положение между конкретным-эмпирическим и абстрактным-формальным. Ср., напр.: Beweise. B. 473 и др. [4] „Gefühle"; см.: Log. III. 21. Enc. I. 37. Hinr. 302. Rel. I. 74. [5] Rel. I. 74. Aesth. I. 43. [6] См.: Enc. III. 111. (Z.). [7] Beweise. 317. [8] Beweise. 320. Ср.: Prop. 179. [9] „Belieben und Willkür": Recht. 192.

религия оказывалась в корне подорванной.[1] Ибо „непосредственное ощущение, не очищенное“ [2] силою разума, не представляет из себя ничего священного.[3] Чувства сами по себе могут привести только к претенциозным „вещаниям оракула“, или „субъективным уверениям“;[4] религия же, основанная на чувстве, вырождается в субъективную романтическую устремленность,[5] или, еще хуже, в угнетающее и недостойное ощущение своей зависимости от какой-то высшей силы.[6] Развязанная,[7] неочищенная, непросветленная жизнь субъективных настроений и ощущений не может привести к истинной религии; нельзя признать религию истинной только потому, что она пережита „в чувстве или в сердце“, что содержание ее основано на вере или на „непосредственном“ знании:[8] „все религии, самые ложные и недостойные, были также пережиты чувством и сердцем“.[9] Нет; „содержание должно быть истинным с самого начала, независимо от чувства“; содержание есть нечто „необходимое само по себе и всеобщее“; оно есть „предмет (die Sache), развивающий себя и слагающийся в царство истин и законов, а также в царство знания их и их последней основы — Бога“.[10]

Гегель не хочет этим сказать, что вся порицаемая им группа душевных переживаний не заслуживает никакого оправдания и подлежит искоренению. Напротив, для всех людей, не сумевших подняться до спекулятивной мысли и не вышедших за пределы „чувства и представления“,[11] чувствующее и созерцающее отношение к истине и Богу останется единственным возможным путем; исторически [12] и феноменологически религия необходимо предшествует философскому знанию. Но *чувствование и немыслящая интуиция*,[13] сами по себе, *беспомощны* [14] в деле познания истины. Достоверность, основанная на уверенности, не гарантирует истинности содержания.[15] Весь этот путь — путь фантастических полетов, слепой восторженности, беспредметных экстазов, смутного брожения, внезапных вдохновений, „пустой глубины“ и „бессодержательной интенсивности“[16] — ведет к „поверхностности“,[17] предрассудкам [18] и духовной пустоте. Напрасно

---

[1] „untergraben“. Recht. 192. [2] „unmittelbare Empfindung“, „nicht gereinigt“: Enc. III. 260. 292. (Z.). [3] Ibidem. [4] „Orakelsprüche der Gefühle und Versicherungen eines Subjekts“: Beweise. 372. См. также: Phän. 43—44. Enc. II. 15. (Z). [5] Glaub. 5. 7. [6] Ср.: Hinr. 295. [7] „ungebändigt“: Phän. 10. [8] Beweise. 318. [9] Beweise. 318. [10] Beweise. 319. Ср.: 320. 324. [11] Ср.: Beweise. C. 482. Enc. III. 453. [12] Enc. III. 436. [13] Ср. полемику с Якоби в Glauben und Wissen, в рецензии, помещенной в XVII томе и в Beweise für das Dasein Gottes. См. особенно: Enc. I. 9. Enc. III. 455. Beweise. 421. [14] См., напр.: Beweise. 369. [15] Ср.: Glaub. 123. Phän. 64. 602. и др.: Beweise. 314—315. В истинной философии „Gewissheit“ и „Wahrheit“ совпадают: Log. I. 28. 35. [16] Phän. 8. 9. 10. Prop. 184—185. Beweise. 311; ср. о Бёме: „trübe Tiefe“. Log. I. 119. Briefe. I. 315—316. [17] „Oberflächlichkeit“: Phän. 8. 9. [18] „Aberglaube“: Hinr. 296.

сторонники этого пути отрицают разум, его „меру и определенность",[1] его свет и катарсис;[2] напрасно они выдают себя за избранников,[3] „которым Бог дарует премудрость во сне": ибо то, что они восприемлют во сне, суть не более, как человеческие сновидения.[4]

Этой *низшей* и *подчиненной* сфере „внутреннего" мира резко и отчетливо противостоит *высшая* и *господствующая*, субстанциальная сфера души — сфера *мысли*. Если ощущения, восприятия, созерцания, представления и аффекты личны и субъективны, то мышление по существу своему „объективно". Если первая сфера пропитана или заражена чувственностью, то вторая сверхчувственна,[5] сверхэмпирична. Если душа, живущая в низших формах, пребывает в конечном, прикреплена к нему, то подъем к высшим формам есть уход ее к бесконечному.[6] Первая сфера есть царство случайности, дурной эмпирической необходимости, несвободы, „психологического принуждения";[7] напротив, мысль свободна, безусловно свободна, вполне свободна,[8] или, что то же, подлежит исключительно собственной, имманентной ей, духовной необходимости. Первая сфера есть сфера *души; мышление превращает душу в Дух*.[9] Душа, остановившаяся на ощущениях и чувствах, тяготеет к животному; именно *мышление* есть то, что отличает человека от зверя.[10] Мало того, мышление есть признак, знаменующий *божественное* происхождение (Ursprung) человека;[11] это определение обще человеку с Божеством.[12] Понятно, что качественное различие двух сфер внутреннего мира вырастает у Гегеля в пропасть; на пути от души к Духу сознание должно совершить некий отрыв (Abbrechung) и прыжок (Sprung),[13] и в итоге внутренняя жизнь человека развертывается в таинственный симбиоз бесконечного и конечного.

В этом общем и основном понимании души, выдвинутом в учении Гегеля, замечательно то, что известные реальные, живые сознания реальной душевной ткани как таковые вводятся и включаются в состав метафизической духовной субстанции; они, не теряя своих характерных свойств „жизни" и „сознательности", входят в ткань Духа. Это есть, глядя эмпирическим оком снизу,

---

[1] Phän. 10. [2] „reinigen", „gereinigt": Log. I. 19. Enc. III. 292 (Z.). Beweise. 336—337. Beweise. 482. [3] „die Seinen zu sein": Phän. 10. [4] Phän. 10. Ср.: Enc. II. 14. (Z.). [5] W. Beh. 306. Enc. I. 107. Hinr. 302. Ср.: „ut a sensibus rebusque fortuitis animum avocemus". 3 lat. 308. [6] Ср., напр.: Glaub. 70. Log. I. 54. 148. Enc. I. 107. Enc. III. 452. Recht. 73—74. [7] Ср., напр.: W. Beh. 405. Log. I. 19. Gymn. 170. Rel. I. 74. [8] Ср.: W. Beh. 405. Gymn. 170. Log. I. 61. 148. Enc. I. 20. 22. 25. 44. Enc. III. 163—164. 232. 322. 452. Ph. G. 16 и др. [9] См.: Enc. I. XXII. [10] Ср. Phän. 55. Enc. I. 4. 5. 107. Enc. III. 111. Ph. G. 11. Rel. I. 74. Beweise. 318. [11] Hinr. 281. [12] Ph. G. 38. [13] Enc. I. 107.

все еще душа; но по существу и по достоинству и по другим, указанным свойствам это уже Дух. *Грань между объективным и субъективным элементами мысли* проводится Гегелем *в пределах реального живого сознания* человеческой души. *Сознание, живущее в предмете*, если оно погружено в предмет самозабвенно, есть уже царство предмета, *есть уже сам предмет*: познавательно открывающееся *подлинное духовное обстояние.* Самозабвенное сознание, интуитивно слившееся с мыслимым предметом, есть все же сознание, хотя и не конечное-эмпирическое-человеческое; оно, правда, *забыло* о себе и о *своих актах*, но оно осталось сознанием; „бессознательность", свойственная спекулятивному созерцанию, есть освобождение от „себя", от случайно-личной, ограниченно-индивидуальной субъективности; однако *это не смерть* сознания, но лишь *слияние* его с предметом. Все это можно представить себе так, что предмет как бы „вливается" в стихию освобожденного от дурной субъективности сознания, заполняет ее, овладевает ею, творит себя в ней. Предмет живет в виде сознания; а сознание живет в виде предмета. Предмет развертывает себя в элементе сознания, в его среде, в его стихии, в его средствах; предмет как бы выражает себя в функции сознания. При всем этом здесь нет двойственности, двух начал, но одно единое: *сознанный предмет и предметное сознание* стоят в неразрывном смешении и слиянии — в „тождестве". Слившись с предметом, сознание получает от него объективность, сверхчувственность, бесконечность, свободу, духовность и божественность; слившись с сознанием, предмет получает от него сознанность, жизнь и „подвижность". В итоге слагается нечто новое, дотоле небывшее: объективная субъективность или субъективная объективность — тождество субъекта и объекта, субъект-объект.

Феноменологически говоря, необходимо признать, что „самозабвенная жизнь в предмете" есть не что иное, как именно modus vivendi *человеческой души.* Правда, такой modus vivendi, который лишает термин „человеческого" и термин „души" всех одиозных свойств и оттенков: „человеческий" есть уже не человечески-животный, но человечески-божественный; „душевный" есть уже не душевно-временно-личный, но душевно-сверхвременно-сверхличный — душевно-духовный. Это значит, что в пределах „человеческой души" (в самом широком смысле этого слова) есть „душевно-животное" и „душевно-божественное" и что, следовательно, спекулятивное мышление, созерцающий рассудок, научное познание, философия — все это есть *духовный* modus vivendi *души.* Или иначе: это есть modus vivendi Духа в „душе", Предмета в сознании. Если подойти к этому новому образованию от обычной точки зрения, то оно окажется *состоянием души, ушедшей в предмет*; если же определить его со

спекулятивной стороны, то оно окажется *состоянием Предмета, нашедшего себя в элементе сознания.*

Если принять все это во внимание, то основная феноменологическая ошибка Гегеля, над обнаружением которой в свое время так много потрудился Тренделенбург, окажется понятной. „Сознавать предмет" означает в пределах спекулятивной философии — „мыслить предмет". Мыслимый же предмет, предмет мысли есть *смысл.* Поэтому все то, что было установлено применительно к „предмету„ и „объекту", относится по существу к *смыслу.* Тождество „субъекта" и „объекта", или „сознания" и „предмета" есть *слияние мышления и смысла.* Реальное душевное событие, акт сознания, живой процесс живущей души, по основному принципиальному определению Гегеля, сливается в *неразличимое метафизическое единство с мыслимым предметом — смыслом.* Раз навсегда и категорически спекулятивный философ отказывается от разъединения этих двух сторон: *мышление смысла и мыслимый смысл* суть для него принципиально *одно* и *то же*, единое, неразрывное, *духовное нечто.*[1] Мышление смысла, этот modus vivendi человеческой души, есть по его учению не что иное, как сам мыслимый смысл; всякое иное, разъединяющее понимание „мысли" есть продукт дурной рассудочной рефлексии, ошибка и заблуждение. Состояние души, интенсивно и самозабвенно погрузившейся мыслью в содержание смысла, есть сам смысл, нашедший себя в элементе самозабвенно мыслящей души. Нельзя рассматривать мышление отдельно, а смысл отдельно, ибо тогда мышление будет дурным, субъективным, ограниченно-личным мышлением, а смысл — дурным, абстрактным, мертвым понятием. Вся критика формальной абстракции, данная Гегелем, покоится на необходимости сочетания, сращения, слияния этих, обычно отрываемых друг от друга элементов. Вся сущность спекулятивной мысли состоит в отказе от этого разрыва и в исповедании *неразличимого единства мышления и смысла.*

Это исповедание ведет к необычайно существенным и глубоким последствиям. Оно отрицает в корне все философское умонаправление, столетиями работавшее над приспособлением познания к специфической сущности предмета; *психология мышления и логика смысла* суть науки, с самого начала объявляемые у Гегеля ложными. Вместо них Гегель пытается создать чрезвычайно своеобразную метафизическую *„психологику мышления, самозабывшегося в смысле".* Спекулятивный философ решительно не признает *категориальную специфичность* душевного переживания, с одной стороны, и смыслового обстояния, с дру-

[1] Ср., напр.: Phän. 151.

гой, — за последнее слово научной философии. Пусть это категориальное своеобразие, согласно которому мышление есть нечто *психическое, субъективное, временное, реальное, находящееся в процессе, конкретное, единичное и неповторяемое*, а смысл есть нечто *сверхпсихическое, объективное, сверхвременное, идеальное, тождественное, абстрактное, всеобщее, повторяемое*, — пусть это категориальное своеобразие признаётся в низшей, подчиненной сфере рассудочного чистилища, подготовляющего элементы и атомы для истинной философии. Пусть все это будет верно для рассудочной сферы и формальной логики; для спекулятивной философии это не более, как отринутая ошибочность. Поэтому перед Гегелем и встает необходимость разрешить так или иначе вопрос о „мнимой" всеобщезначимости законов формальной логики и категорий, конституирующих формальное понятие: категорий *идеальности, всеобщности, тождества* и *абстрактности*. И разрешение этого вопроса состоит в том, что он придает им новый, *свой* смысл, определяющийся тем, что они суть категории уже *не* рассудочной, а *созерцательной мысли*. Они слагаются в новые, своеобразные, высшие категории, господствующие над противопоставлениями и дистинкциями рассудка и примиряющие каждый раз в своем содержании обе различные стороны. Если мышление реально, а смысл идеален, то „понятие" Гегеля и идеально, и реально, т. е. идеальность его такова, что совпадает с реальностью. Если мышление единично (как временный акт сознания единичного индивидуума), а смысл всеобщ, то „понятие" Гегеля и всеобще, и единично, т. е. всеобщность его такова, что включает в себя единичность. Если мышление стоит в процессе, а смысл сам себе тождествен, то „понятие" Гегеля и тождественно, и стоит в процессе, т. е. тождественность его такова, что не исключает изменения. Наконец, если мышление конкретно, а смысл абстрактен, то „понятие" Гегеля и абстрактно, и конкретно, т. е. абстрактность его такова, что причастна в то же время конкретности. „Понятие" Гегеля есть своеобразная реальная идеальность, или идеальное сущее; всеобщее в единичном, или единичная всеобщность; тождество в процессе, или процесс тождественного; конкретизирующаяся абстракция, или конкретность в элементе абстрактного. Все эти, с виду парадоксальные, или, как бы играющие словами, определения должны быть приняты с глубокой серьезностью, как того и требовал сам Гегель: в них нет ни вымысла, ни злокачественной туманности, но *цельная и глубокомысленная*, хотя ныне уже не приемлемая *теория понятия*.

Согласно этой теории мышление и смысл, слившись воедино, образуют живой, движущийся смысл, понятие, меняющееся в содержании своем. Тогда как современный логик готов допустить процес в мышлении, но не в смысле созерцающее мышление,

ушедшее в смысл, вносит в него начало процесса. Героическая интуиция Гегеля права в стремлении своем замереть в мыслительном созерцании смысла; однако она не ограничивается этим; но *обогащает смысл собою*, вносит в него *себя*, со своими свойствами, атрибутами и категориями, и тем самым *меняет* его природу. И в результате этого смысл, сохраняя всю видимую объективность свою, обнаруживает ряд свойств, совершенно непостижимых для неподготовленного ума. *Смысл* начинает жить так, как это свойственно только *живому мышлению*; а *мышление* получает такую объективность, такие свойства, которые присущи только *смыслу*. При этом о мышлении, в сущности говоря, уже нельзя спрашивать, „чье" это мышление? Ибо субъективно-индивидуальное отмерло и отсутствует в этой сфере; порядок вещей, при котором *кто-то* мыслит в своей душе *что-то*, отвергнут и ликвидирован. Точно так же о „понятии" нельзя спрашивать „от чего оно отвлечено"? Ибо понятие „отвлекается от чего-нибудь" только в рассудочном мышлении, с которым уже покончено. Спекулятивное мышление следует, дескриптивно говоря, представлять себе так: самозабвенно погруженной в предмет мысли открывается некоторый смысл; кроме этого смысла ничего нет; есть только он один; в нем обнаруживается изменение; еще изменение; еще изменение; смысл, подобно растению или животному, оставаясь все тем же смыслом, меняется и в изменении своем обнаруживает известную закономерность. Все это совершается в понятии, объективном, сверхвременном; *не в душе, мыслящей о понятии*, а в самом понятии, в самом смысле. Наука рассказывает в точных и адекватных словах о том, как меняется понятие; и в этом все.

Однако сущность тех изменений, которые претерпевает природа смысла в учении Гегеля, этим не исчерпывается. Понятия не только определяются иными категориями, но и представляются, переживаются иначе; и это не может не иметь своих глубоких метафизических последствий. То своеобразное сочетание мыслительной и воображающей деятельности души, которое Гегель называет „спекулятивным мышлением", не может уже удовлетвориться сухим и чистым мыслимым содержанием — безóбразным смыслом. Созерцательность мышления состоит не только в самозабвенном погружении мысли в ее предмет; если бы все сводилось только к этому, то мысль осталась бы мыслью и категориальная специфичность ее предмета — „смысла" не могла бы не броситься в глаза. Логик наших дней, единожды усмотревший и с надлежащей последовательностью продумавший все категориальное отличие смысла от мышления, не может сомневаться в том, что смысл сам по себе не „живет" и не „меняется", и что если „понятие" представляется именно с этими и аналогичными свойствами, то мышление осложнено работой

других душевных сил, а смысл обременен чужеродными для него, например, конкретно-созерцательным или образным, ингредиентами. Гегель не только не думает отрицать этого осложнения и обременения, но, наоборот, настаивает на их правомерности и философской необходимости. Мышление одно как таковое, оторванное от силы воображения, от „творческой силы воображения",[1] есть мышление дурное, рассудочное, и продукт его — мертвая неподвижная абстракция. Конечно, эта творческая сила воображения должна быть направлена не на чувственные содержания, но на сверхчувственные образы: мышление есть „*сверхчувственное внутреннее созерцание*".[2] Мышление отнюдь не должно вырождаться в обычное фантазирование, практикуемое в жизни, а нередко и в искусстве, и в религии. Мышление, *оставаясь мышлением*, должно срастись с *творческой фантазией*. Но сила воображения, раз она воспринята в мышление, не может не внести своих элементов в предмет, который ей или в ней открывается. Смысл неминуемо должен потерять свою безóбразность и стать óбразным, чем-то таким, что сам Гегель называет „dem innern Auge Sichtbares".[3]

Если принять во внимание тот строгий интуитивистический объективизм, который так характерен для Гегеля, то не может возникнуть сомнений, что он действительно усмотрел в природе понятия все то, чтó он о нем высказал. Но в таком случае „понятие" Гегеля только и может быть *óбразным смыслом*, т. е. таким смыслом, который сросся с воображаемым, может быть „типичным" реальным обликом, соответствующим содержанию этого смысла и носящим в повседневном обиходе его имя (например, понятие храма — „храм", и предносящийся воображению образ храма тоже „храм"). Этот облик, созерцаемый в воображении, наверное обнаружит, при надлежащем проявлении и закреплении его черт, сходство или даже совпадение с реальными воспринимавшимися обликами чувственных предметов: общий и неопределенный облик „храма" окажется, например, эклектическим воспроизведением соборов Майнца, Альбú и Палермо; образ „повиновения" или „семьи" окажется составившимся из имеющихся в душе реальных представлений о различных случаях проявленной покорности, или единения людей на основе кровного родства. Однако эти воображаемые образы или облики могут оставаться вне проявления и закрепления, в некоторой общиости и неопределенности, не теряя своего образно-реального характера и находясь в строгом соответствии с существенными чертами одноименного смыслового содержания. Само собой понятно, что Гегель имеет в виду не это простое соответствие, как бы строго и адекватно оно ни было

[1] Ср.: Glaub. 42. 46. 96. 154. Prop. 186. [2] Log. III. 332. [3] Log. III. 175.

выдержано, но *тождество смысла* и *образа*. Мышление и воображение после сращения своего имеют *единый* предмет; и в этом предмете смысл *совпадает* с образом, смысл „облечен" в образ; смысл *есть* образ; образ *есть* смысл. Завершенная наука требует, по выражению Гегеля, чтобы созерцание (Anschauung) и образ (Bild) были соединены с „логическим" (mit dem Logischen vereinigt) [1] в одно единое образование. Философия, мысля предметы, *видит их*; она *мыслит* их как бы *воочию*. Спекулятивная мысль всегда имеет перед собою в лице понятия тот „сверхчувственный" (т. е. недоступный внешним чувствам, „dem äussern Auge") образ предмета, который некогда пленил Платона. Этот образ *присутствует* в мысли, незримо зримый оку воображения; смысл растворен в нем, воплощен в нем, как в своем неотъемлемом элементе.

Для того чтобы понимать Гегеля, необходимо сделать в душе некое творческое усилие, насыщающее мысль работой воображения: надо *увидеть* воображением то, о чем мыслит душа. Когда Гегель говорит, например, в начале логики о „бытии" (Sein), следует иметь в виду не отвлеченнейшую категорию, с едва уловимым для мысли содержанием; но и не совокупность конкретного-эмпирического „мирового" бытия. Необходимо *представить, вообразить* себе некое *сущее, реальное* бытие, бытие, которое есть, но лишено всяких дальнейших свойств; оно имеет *минимум* спекулятивно-логического содержания, такой минимум, который по пустоте своей вскрывается в „ничто" (Nichts). Но и это „ничто" следует представить себе силою воображения как *сущее* ничто, как ничто, которое не есть совсем и безусловно отсутствие предмета, но есть сущий смысл „das Nichts". В этих сущих смыслах „бытия" и „ничто" и обнаруживается процесс взаимных обнаружений друг в друге, сливающий их в „становление" (Werden). Лишь при таком подходе и понимании может удаться мышление *вместе* с Гегелем, несмотря на принципиальное исповедание его ошибочности. Здесь происходит своеобразная *эстетизация мысли*, как это справедливо восчувствовал Тренделенбург, и понять ее нельзя без ее воспроизведения. Тогда только философствование Гегеля откроет не только свою рационалистическую сторону, обращенную к понятию, к смыслу и к признанию его субстанциальности в бытии и в знании, но и свой *иррационалистический*, созерцательно-фантастический аспект, сближающий его с философами-романтиками всех веков. Тогда только его философствование предстанет в своем истинном характере *мыслящего ясновидения* или *мистического мышления*, и станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему *логическое откровение* в подлинную и всеобъемлющую *религию мысли*.

[1] W. Beh. 324.

Отсюда ясно то коренное расхождение, которое обнаруживается между современной логикой, ведущей свое начало от Канта, Гербарта и Больцано, и логической концепцией Гегеля. Ясно также, в чем состоит основная феноменологическая ошибка Гегеля, срастившего мышление и смысл в единое и нераздельное метафизическое образование. В результате этого целые слои душевных состояний испытывались и трактовались Гегелем как куски или отрывки самого логического „предмета" в его сверхчувственной жизни; а смысл, впитавший в себя жизнь души, рассматривался как живое, самопочинно меняющееся и развивающееся духовное начало. Сознание становилось сознанным смыслом, а смысл составлял как бы подлинную ткань сознания. Но именно с этой точки зрения является естественным, что Гегель совершенно не знал и не признавал трансцензуса как такового. Если трансцендентное есть нечто недоступное познанию, т. е. предмет, сознанию *потустороний*, то ясно, что предмет, который имеется в виду в философии Гегеля, не трансцендентен. Смысл и мышление тождественны и нераздельны; предмет и сознание не только подчинены общим категориям, но суть нечто строго-единое. Сознание есть основной и неотъемлемый элемент, в котором живет и развертывается предмет. Не только предмет „открыт" или „известен" сознанию; но сознание есть modus essendi предмета. На протяжении своего учения Гегель показывает, что предмет философского познания (Понятие, Дух) имеет различные формы бытия, но что высший вид его — это бытие Духа в философском сознании. В этой форме предмет слит с сознанием, тождествен с ним; точнее, сознание слито с предметом, или *мышление имманентно смыслу*. Воспринимая до известной степени ту постановку вопроса, которая была выдвинута Кантом, Гегель связывает познаваемость абсолютного, „вещи в себе", с возможностью созерцать мыслью или мыслить созерцательно. Согласно этому, *спекулятивная* мысль должна познавать абсолютное или вещь в себе. Но так как спекулятивная мысль есть прежде всего *мысль*, и предмет ее есть понятие, *смысл*, то *смысл* и оказывается „абсолютным" или „вещью в себе". „Понятие", говорит Гегель, „есть истинная вещь в себе или Разумное (das Vernünftige)".[1] Истинное познание познает предмет таким, каков он сам по себе,[2] ибо понятие, мысль есть само Абсолютное.[3] Это уже не те „вещи в себе", которые „лежат, подобно диким зверям, за кустом явления",[4] как это было у Канта; это уже не „абстрактные, оторванные от всякого содержания тени",[5] но Абсолютное,

[1] Log. III. 85—86. Ср.: Log. I. 35. Briefe. II. 117. [2] Log. I. 31. [3] Ср.: Log. II. 6. Log. III. 213., а также: Enc. I. 22. [4] Skept. 127—128. [5] Log. I. 32. Ср.: Enc. I. 95.

открытое, откровенное сознанию именно потому, что оно само существует, выражаясь термином Спинозы, в атрибуте сознания. Именно поэтому оно не может быть ни заслонено от сознания, ни приближено к нему никаким орудиеобразным или медиумоподобным актом познания.[1] Познание, если оно есть истинное познание, не оторвано от Абсолютного и не противостоит ему;[2] напротив: наука есть истинная наука только через наличность или присутствие в ней Абсолютного.[3]

Итак, мысль (т. е. мышление, тождественное смыслу) есть подлинный абсолютный „Предмет" познания; это есть объект (смысл), включивший, впитавший в себя субъект (мышление) и благодаря этому сам по себе обладающий способностью развернуть свое содержание в имманентном ему элементе сознания. Иными словами, это есть смысл, или смысловое содержание, которое уже не кем-нибудь мыслится, но *само себя мыслит и само себя созерцает*.[4] Сознание не вне его; но в нем самом. Тот, кто хочет понять Гегеля не только „снаружи", или экзотерически, но „изнутри", или эзотерически, т. е. не только мыслить о его философии, но мыслить *в ней* и *с нею*, тот должен до конца усвоить себе представление, что уход сознания в предмет не есть познавательное ухищрение человеческой души, методологический прием, уловка нашего сознания, но нечто несравненно большее; не эмпирическое, душевное, но *метафизическое, духовное* событие. Весь порядок вещей, как уже сказано, меняется. Нет более „моей души", попытавшейся и научившейся спекулятивно мыслить; есть только *сам смысл*, само понятие. Это понятие само по себе как таковое, *ни в чем не нуждаясь и ни от кого не завися*, абсолютно (от absolvere) живет, изменяется и развивается. Оно не только предмет *для* сознания, оно — *предмет вместе с сознанием*; оно само есть свой субъект и само есть свой объект. Оно *само сознает себя* как само *себя изменяющее и развивающее*. В этом оно отличается от „Абсолютного Я", выдвинутого в Наукоучении 1794 года Фихте Старшим: „Абсолютное Я" первоначально только самополагается,[5] не обладая сознанием; оно остается в досознательной сфере человеческого духа, ибо с точки зрения Фихте акт сознания, рефлексии обусловил бы его и лишил бы его абсолютности. У Гегеля не то. „Понятие" абсолютно-самодеятельно и в этом подобно монаде Лейбница и абсолютному субъекту Фихте Старшего; но само-

---

[1] Phän. 59—60. [2] Phän. 61. [3] W. Beh. 324. [4] Ср. характерные формулы: Glaub. 15. 19. 44. 45, где Гегель настаивает на необходимости соединять не „Denken" с „Anschauen" но „Begriff" с „Anschauen", напр: „Anschauen in den Begriff aufnehmen". [5] См., I. G. Fichte. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen, 1802. S. 9.

деятельность его есть сознательная, самосознающая самодеятельность; и при всем том оно остается „*понятием*".

Подобно тому акту самосознания, который известен каждому по внутреннему опыту, когда предметом „*моей*" мысли является нечто, непосредственно относящееся к сфере моего „Я" — „понятие" как таковое пребывает неизменно в состоянии обращенности на себя. В этом неимении иного объекта, кроме себя, и иного субъекта, кроме себя; в этом *неимении инобытия* и состоит, как выяснится далее, его абсолютность, его бесконечность и его свобода. Эмпирико-психологическое тождество субъекта и объекта отходит на второй план, меркнет и теряет всю свою важность. На первый план выдвигается метафизико-онтологическое тождество субъекта-объекта. В нем лежит центр тяжести всей философии Гегеля; оно есть принцип ее и сущность; ради него и через него жизнь есть жизнь, и философия есть философия. Сущность же самого этого принципа и содержание самой этой сущности формулируется термином *спекулятивной конкретности субъекта-объекта, сознания и предмета, мышления и смысла, — Понятия.*

Понятно, наконец, какие глубокие изменения должны обнаружиться в метафизическом строении и характере Понятия, если оно одарено самосознанием и самодеятельностью. Не было бы никакого преувеличения, если бы кто-нибудь сказал, что понимание спекулятивного понятия требует прежде всего полного отрешения от того, что именуется „понятием" в обычной логике. Может быть, лучше всего было бы ориентироваться в этом понимании на идее „формы" у Аристотеля, тем более, что сам Гегель не раз отзывается с глубоким сочувствием о философском учении Стагирита. Во всяком случае, для того чтобы понимать учение Гегеля, необходимо перестроить в сознании своем все основные категории, определяющие совместно логическую сущность понятия.

Таковы категории идеальности-реальности, всеобщности-единичности, тождественности-процессуальности и абстрактности-конкретности; к ним и необходимо обратиться в дальнейшем.

Глава четвертая

РЕАЛЬНОСТЬ МЫСЛИ

Со вступлением в область спекулятивного мышления открывается новый строй жизни и новый порядок отношений. Душа познает возможность восходить к „объективной" жизни, не покидая, по-видимому, своих пределов и, во всяком случае, не

отдаваясь на волю все раздробляющего и распыляющего чувственного созерцания. В пределах самой души обнаруживается новая, полная необычайной *содержательности и значительности* сфера, позволяющая душе скинуть путы личной ограниченности и дурной субъективности и отдать себя подлинной жизни объективного, предмета, смысла. В этой сфере душа наполняется ощущением Иисуса, говорившего: „Аз не могу о себе творити ничегоже"; она уже не она, хотя и убеждается потом, что не погибла в предмете, но обогатилась им; „возненавидев" себя как таковую в самоотречении, она открывает себе возможность жить Духом. Спекулятивная мысль дает душе *счастье самоотречения*,[1] сохраняя ей лучшее из того, от чего она отреклась и уводя ее через сохраненное к совершеннейшему.

В этом обнаруживается не только то жизненно-творческое знание гегелианства, которое присуще всякому истинному и благородному философствованию; но и самый глубокий корень учения Гегеля об идеальности и реальности мысли. Конечно, определение „мысли" как „идеального" начала звучит в его устах совсем иначе, чем в устах современного логического исследователя, настаивающего на чистой мыслимости „смысла", на его совершенной (как эмпирической, так и метафизической) нереальности и на необходимости установить особую, „чисто логическую" категорию „смыслового обстояния". Гегель начинает и кончает категорическим отрицанием всего течения, приведшего в наши дни к этим „мертвым" и „рассудочным", с его точки зрения, различениям. Терминами идеальности и реальности он пользуется приблизительно в том значении, которое досталось ему по наследству от родоначальников новой философии, и лишь затем, в пределах диалектики, т. е. уже вполне эзотерически, он придает термину „ideell" специфический смысл.

Спекулятивная мысль „идеальна" *в самом общем* значении постольку, поскольку она принадлежит к *душевному, внутреннему миру*, поскольку элементом ее является не внешнее чувственно-эмпирическое бытие, но среда душевная. С этой точки зрения, тяготеющей к примату „внутреннего вообще" перед „внешним вообще", к „идеальному" относится все „субъективно-душевное" [2] как таковое: и представление,[3] и ощущение, и чувство, и память,[4] и мысль. И если „идеально" *все* душевное, то „идеальным" окажется и формально-рассудочное мышление. Однако уже в таком наивном понимании „идеальности" кроется

[1] Ср.: Enc. I. 378, об отрицании „eigener Subjektivität" в подъеме духа к Божеству; Gösch. 131: „Process der Selbstentäusserung des natürlichen Seins und Wissens des Menschen" есть „Process der geistigen Wiedergeburt"; Briefe I. 261: „wahre Befreiung des Menschen von ihm selbst". [2] Ср.: Log. I. 172. Enc. III. 149. [3] Ср.: W. Beh. 405. Enc. III. 149. [4] Ср.: Log. I. 172. Enc. III. 149.

возможность признания непосредственно-данной душевной среды за нечто первоначальное, преимущественное перед внешними вещами, обладающее „большею" и „лучшею" реальностью по сравнению с ними. „Идеальное" (внутреннее) оказывается более реальным, чем „реальное" (внешнее); философствующая мысль совершает одну из самых замечательных перестановок онтологического центра тяжести, и термин „идеальный" (*только в душе* наличный и потому „не существующий" во внешней действительности), произносившийся наивными реалистами с оттенком порицания, падает обратно на их голову в виде осуждения. Возникает две „идеальности" и две „реальности". Мир внутренний, „идеальный" реален; мир внешний, „реальный" идеален. Это означает, что внешние вещи, принимаемые наивными реалистами за *подлинную* реальность, лишены ее; они суть только „субъективные явления"; они „только идеальны"; тогда как внутренние, непосредственно данные состояния души, не „только идеальны", но *несомненно* реальны. Еще задолго до Канта, в философии английского эмпиризма, началось это постепенное заподозревание подлинной реальности „внешних" вещей и стремление сосредоточиться и укрепиться в непосредственных данных внутреннего опыта. В этом общем тяготении новой философии — дерзновенная интуиция Декарта, признающая *тождество* (отнюдь не силлогистическое выведение) бытия и мышления,[1] исповедание исключительной реальности духовного начала со стороны Бёркли, героический спиритуализм монадологии Лейбница, коперниканское деяние Канта и метафизический субъективизм Фихте Старшего — образуют последовательно те этапы, которые ведут через всю новую философию к Гегелю. Мысль приучалась искать подлинную, безусловную реальность именно в том, что испытывается как внутреннее. *Идеальное есть средоточие абсолютной реальности.* Однако параллельно этому, под влиянием учений английского скептицизма, воспринятым еще Лейбницем и затем позднее Кантом, в пределах самой души, этой обширной сферы „идеального вообще", появляется и постепенно вырастает провинция чувственно скомпрометированных душевных состояний. В поисках за абсолютной реальностью, проникнутая уверенностью в ее душевно-духовной природе, философия постепенно отдает периферию души, отрекаясь от нее, как от чувственно-конечной, смутной, пассивно-воспринятой и т. д., и сосредоточивает свое внимание на отыскании „чистых" и „свободных" элементов духа. Кант останавливается на чистом созерцании, чистом мышлении, идеях;

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

Фихте первого периода на „до-сознательном", самополагании, абсолютных *актах* Субъекта. Гегеля не удовлетворяет ни то ни другое. Вместе с Кантом он верит в силу мысли и в то же время не разделяет опасливого отношения Фихте к обусловливающему значению рефлексии. Поэтому он видит искомую сферу абсолютной реальности в мышлении; именно *мысль* есть то средоточие *идеальности*, которое гарантирует абсолютную достоверность и подлинность, абсолютную *реальность*. В то же время вместе с Фихте он признает это *идеальное* начало творчески самополагающимся, интеллектуально-интуитивным, и не разделяет осторожного учения Канта о дискурсивном и *только* дискурсивном рассудке, свойственном человеку. Поэтому у Гегеля *мысль*, эта первенствующая *идеальная* или духовная основа, есть интеллектуально-интуитивное, само себя творящее, метафизически-реальное начало. Наконец, в противовес и Канту, и Фихте это первоначало есть уже не субъективно-человеческое, а субъективно-объективное, Божественное.

Итак, если понимать „идеальность" как „внутренность" в противоположность „внешности"; как „душевность-духовность" в противовес „материальности-природности"; наконец, как „чистую мыслимость", в отличие от „чувственной воспринятости", то спекулятивная мысль *идеальна*. Но если понимать „идеальность" как „нереальность", как формально-субъективную „критическую" (в смысле Канта), рассудочную мыслимость, как релятивистическую ограниченность эмпирического формального мышления,[1] то спекулятивная мысль не „идеальна", но „*идеально-реальна*". Понятно, что признание мысли за реальность облегчалось всегда в истории философии слиянием мышления со смыслом, как это было и у Гегеля. Он сам неоднократно указывал на то, что абстрактное-формальное, рассудочное понятие оторвано от реальности, противостоит ей и потому приковано к ней, как загипнотизированное, не сливаясь с ней и пребывая в своей отвлеченной пустоте. Поэтому *реальна не рассудочная идеальность, но спекулятивная*. В результате положение дел таково: чувственная реальность не идеальна, т. е. не причастна мысли, а потому она и не реальна высшей спекулятивной реальностью; рассудочная идеальность не реальна, т. е. не причастна бытию, а потому она и не идеальна высшей спекулятивной идеальностью. Иными словами: конкретное-эмпирическое, как внешнее, так и внутреннее,[2] реально дурной реальностью и совсем не идеально

---

[1] Ср. все полемические и осуждающие замечания Гегеля против того, что есть „bloss ideell", „formelle Idealität" и т. д.; напр.: Diff. 212. 213. 230. 237. 254. 254. 254. 255. 267. Glaub. 14. 135—136. W. Beh. 328. 336. 345. 368. 408. 416. Enc. II. 222 и др. [2] Ср., напр.: Aesth. I. 12.

в спекулятивном отношении; абстрактное-формальное идеально дурной идеальностью и совсем не реально ни в каком отношении. Необходимо третье, новое, спекулятивное: *идеальное*, в смысле „субъективности" и „мыслимости", и потому „всеобщее" и „абстрактное"; и в то же время *реальное* в смысле объективности и созерцаемости, и потому „единичное" и „конкретное". Спекулятивная мысль сохраняет все то, что приковывает эмпириков к чувственному миру, а формальных мыслителей — к миру абстракции. Но сохраняет не в первоначальном виде, а в состоянии взаимной слиянности и взаимной исправленности. *Реальность* объективна и созерцаема; но уже не чувственна, не временна; причастна мысли, *сама есть мысль. Идеальность* — субъективна (душевно-духовна) и несет в себе дары мышления: *сверхчувственность, определимость, всеобщность и устойчивость*; но она уже не оторвана, не бессодержательна, не мертва, не ирреальна; она *сама есть бытие*. С обычной точки зрения дело обстоит так, что Гегель выдает *логически-предметное мышление за метафизическую реальность*; с точки зрения спекулятивной философии дело должно быть формулировано так, что Гегелю открылась *сущность абсолютной реальности*, как находящая себе адекватный элемент в *логически-предметном* (образно-смысловом) *мышлении*.

Для верного понимания тезиса о „реальности мысли" необходимо, следовательно, иметь в виду, *какая* „реальность" и *какая* „мысль" в нем отождествляются. Эта мысль — отнюдь не абстрактная-рассудочная мысль, но спекулятивное сращение мышления и смысла: само себя сознающее понятие. Эта реальность — отнюдь не эмпирическая-временная реальность, но сверхвременная, метафизическая, абсолютная. В чем же, однако, ее сущность?

Когда Гегель говорит о „бытии" или о „реальности", то он разумеет обыкновенно, без дальнейших оговорок и пояснений, *метафизическое* бытие или *абсолютную* реальность. Естественно, что люди другой эпохи и другого познавательного склада трудно привыкают к такому онтологическому максимализму и это обстоятельство не замедлило обнаружиться с необычайной быстротой в критических выпадах первых противников гегелианства. А между тем философия Гегеля возникла в атмосфере, не считавшейся, или почти не считавшейся, с иным, относительным, эмпирическим видом реальности. Гегель сам твердо верит, что философствовать стоит лишь о том, что *абсолютно есть*, или, во всяком случае, что *причастно* абсолютной реальности. Акциденция, совершенно оторванная от *субстанции*,[1] не может быть предметом научного знания. Бытие есть существенное,

[1] Ср., напр.: Beweise. A. 463.

субстанциальное бытие в полном значении этого слова. Нечто, лишенное *субстанциального* бытия, лишено бытия вообще; оно просто и совсем не реально, — недоразумение, фантом, иллюзия. Это значение абсолютности, субстанциальности настолько сращено у Гегеля с идеей реальности, что подразумевается им нередко как нечто само собой понятное. Если не иметь в виду этого сращения, то многое в его учении окажется совершенно непонятным. Причастность субстанциальному бытию есть необходимый минимум, вне которого философии не о чем говорить и нечем интересоваться.

Самая категоричность и последовательность такой постановки вопроса могла бы указать тот путь, который ведет к философским предшественникам и духовным учителям Гегеля. Еще *Аристотель* указывал на то, что проблема бытия есть проблема субстанциальности [1] и что сущность субстанции лежит в ее своеобразной центростремительной самостоятельности.[2] Это представление о субстанции как о чем-то, что есть „per se" и „in se", неоднократно развивалось схоластиками и было воспринято затем одним из наиболее влиятельных вдохновителей Гегеля — Спинозой. „Под субстанцией", — пишет он, — „я разумею то, что есть в себе и принимается через себя".[3] Субстанция самодовлеюща и едина;[4] она определяется только сама через себя,[5] не терпит воздействий извне и в своей единственности и самостоятельности обращена всецело на себя. Эта метафизическая *„самостоятельность в одиночестве"* и предносится Гегелю, когда он говорит о субстанциальной реальности. Не касаясь еще полного и развернутого понимания субстанции, можно сказать, что, по учению Гегеля, минимальный и самый бедный определениями фрагмент *„бытия"* уже причастен во внутренней природе своей основным свойствам субстанциальности. Быть — значит быть центростремительно; значит быть обращенным на „себя", стоять в простом,[6] непосредственном,[7] абстрактном [8] отношении к самому себе. Эта своеобразная „эгоцентрическая" концепция бытия, конечно, отнюдь не должна пониматься или толковаться этически; точно так же не следует представлять себе дело так, что мир реальности состоит у Гегеля из замкнуто-самодеятельных, единичных, хотя и сочетающихся в различные целые, но по существу одиноких монад, как это было у Лейбница. Нет; как выяснится далее, „бытие" есть единая, „всеобщая" стихия, неустанно плещущая в себе в обращенности

---

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

на себя. Стихия эта всюду одна и та же — она субстанциальна, т. е. самостоятельна, самодовлеюща, не имеет противостоящего ей метафизического инобытия и посему обращена исключительно на себя самоё. Поэтому все то, что причастно ей, что причастно бытию, оказывается постольку имеющим в себе субстанциальное начало, следовательно, *устойчивым* и притом именно в результате „простого и непосредственного отношения к себе". Это „отношение к себе",[1] при устойчивости, естественно получает характер *„равенства себе"*: сущиость *устойчивости* состоит именно в том, что нечто при всех возможных изменениях остается тем же самым, „устаивает", сохраняется, остается само себе равным: „ибо неравенство его с собою было бы его разложением".[2] Вот почему сущность бытия может быть выражена в одном слове: „Sichselbstgleichheit", равенство самому себе.[3]

С этой точки зрения нетрудно понять, как происходит сближение и отождествление между мыслью и реальностью. Ведь „устойчивость" и „равенство самому себе" (собственно *тождественность*) представляют именно те черты смысла, которые известны и формально-логическому мыслителю. Именно эти черты искони заставляли философов и ученых сосредоточиваться на „понятии" как на чем-то, сулящем строгое внутреннее постоянство и непоколебимый внешний строй. Но в таком случае сущность субстанциального бытия состоит в том же, в чем и сущность понятия вообще.

Однако для Гегеля это существенное совпадение идет гораздо дальше и глубже. Дело в том, что в его понимании „мышление" есть сущность не статического, но динамического характера и притом не внешней, механической динамики, но внутренней, самопричинной. Принимая открыто и с высокою хвалой основные определения субстанции, установленные Спинозой,[4] Гегель не устает в то же время указывать на неудовлетворяющую его абстрактность, неподвижность и статическую мертвенность его концепции.[5] Германский дух в лице Лейбница и Фихте Старшего внес уже в идею субстанции признак абсолютного и неиссякаемого творчества, берущего начало исключительно в недрах самой субстанции, и Гегель усматривает в этом глубокий и неоценимый прогресс. Поэтому он видит в „самостоятельности" бытия не только элемент *тождественности и самоудовлетворенности*, но и момент *активного творчества*, из себя начинающегося, в себе происходящего и к себе возвращающегося. Субстанциальное бытие есть, по Гегелю, как бы некое творческое кипение в себе,

---

[1] Ср., напр.: Log. II. 185. [2] Ср.: Phän. 43. [3] Ср. особенно основополагающие формулы: Phän. 42. 43. Ср.: Beweise. 448. [4] Ср.: Log. II. 194. 195. 229. 230 и др. [5] Ср., напр.: Log. I. 178. 396. 466. Log. II. 194—197 Log. III. 47. Enc. I. 109. Gesch. Ph. 377. 378. 409. 410. Beweise 447

отнюдь не бесцельное, но закономерно и ритмически прогрессирующее к определенной цели и к предначертанному свершению. „Быть" значит нести в себе начало *самодеятельного творчества, обращенного на себя*, значит *творить себя из себя*. В творчестве „бытие" *самостоятельно*, ибо ничем другим, кроме себя и своих внутренних свойств, побуждений и законов, не определяется. Оно едино, естественно в своем роде и, все объемля, одинаково. Во всех этих основных своих свойствах оно *устойчиво* и неизменно — *равно само себе*.

Здесь впервые открывается существенное совпадение мысли и реальности во всем его значении. Те самые кардинальные свойства *бытия*, из которых слагается его подлиннейшая сущность, составляют essentialia спекулятивной мысли. *Творческая обращенность на себя* есть настолько же сущность мысли, насколько и сущность субстанции, т. е. абсолютной реальности, метафизического бытия. *Самодеятельность в самотворчестве* — вот то третье, которое устанавливает реальность мысли и логическую природу реального. Подобно тому как „мысль" или „понятие" есть начало, творящее себя в себе и из себя; подобно этому „субстанциальная сущность" в активном самосозидании своем не имеет никакого противостоящего ей инобытия. Эта существенная одинаковость не есть, однако, лишь сходство, или подобие, или простое „совпадение" свойств: но *совпадение самих сторон*, полное взаимопокрывающее единство, *тождественность*. Спекулятивная мысль *есть* не что иное, как абсолютная реальность; субстанциальное бытие *есть* не что иное, как спекулятивная мысль. То, что причастно спекулятивной мысли, то eo ipso причастно и абсолютной реальности; и наоборот, то, что „истинно есть", что *подлинно реально, то́ есть* спекулятивная мысль. „То, что помыслено, то *есть*; и то, что *есть*, есть постольку, поскольку оно есть *мысль*".[1] „Мышление соединяет с собою бытие субстанции";[2] „разум имеет в то же время абсолютную реальность";[3] „мышление есть бытие";[4] „помысленное, потому, что оно есть помысленное, включает... в себя бытие";[5] в сфере разума „мышление и бытие суть едино";[6] „понятие есть в то же время нечто сущее".[7] „Логическое" совпадает с „метафизическим"[8] и учение о мысли с учением о реальности: *логика есть тем самым онтология*.

Устанавливая это учение об абсолютном,[9] непосредственном[10] „тождестве бытия и мышления", Гегель продумывает его последовательно до конца, приемля выводы и не отступая перед

---

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

видимыми парадоксальностями. Эти парадоксы перестают, впрочем, изумлять своей кажущейся напряженной противоречивостью, как только термины их заполняются живым и осмысливающим созерцанием предмета. Так, например, когда Гегель говорит, что все реально „лишь постольку, поскольку оно есть мысль"; и что то, что не разумно, то не имеет истины, или иначе: „то, что не понято, то не имеет бытия";[1] то достаточно только попытаться освободить себя от созерцающего подхода к этим тезисам, для того чтобы увидеть перед собою странную и претенциозную игру слов, не поддающуюся никакому пониманию: ибо мир наполнен не понятыми и не постигнутыми „реальностями", о чем свидетельствует живой и непрекращающийся прогресс эмпирического знания.

„Понятым" следует называть то, что проникнуто „понятием", что „*по-ято*" (be-griffen, отсюда Be-griff) разумом; иными словами, то, что в *сущности своей* причастно спекулятивному мышлению, или, вернее, то, сущность чего есть спекулятивная мысль. А так как спекулятивная мысль есть абсолютная и единственная реальность, и, следовательно, все, чуждое ей, лишено реальности *вообще*, то „не понятое" есть поистине иллюзия, основанная на недоразумении. Гегель выражает эту мысль еще так: „природа" того, что *есть*, состоит в том, чтобы „быть в своем бытии своим понятием" („in seinem Sein — sein Begriff zu sein").[2] Или, еще иначе: „все действительное, поскольку оно есть истинное, есть идея и имеет свою истинность исключительно через идею и силою идеи".[3] Все эти определения выражают в разных словах одну и ту же, основную для всего учения, интуитивно открывшуюся Гегелю, „истину" о тождестве спекулятивной мысли и абсолютной реальности. Оторванность от первой есть оторванность от последней; наличность первой есть наличность последней. Если спекулятивную мысль назвать *понятием* (памятуя о его спекулятивной природе), то понятие окажется не только *само* реальным, но общим и единым началом реальности во всяком бытии и становлении. Невозможно быть, не будучи понятием. Понятие есть сама *сущность*,[4] сам предмет („die Sache selbst");[5] понятие есть сама „истинная вещь в себе",[6] абсолютная реальность, само Абсолютное.[7]

Такова своеобразная судьба идеи „вещи в себе", поставленной Кантом в центр философского внимания. Основная концепция ее обновляется: Фихте и, вслед за ним, Шеллинг и Гегель радикально порывают с „вещественным" пониманием „вещи в

---

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

себе" и обращаются всецело к ее „ноуменально-духовному" пониманию. При этом Фихте имеет в виду „ноумен *человеческой души*",[1] а Шеллинг понимает абсолютное бытие как первоначало, подъятое над сферами „природного" и „человеческого" и осуществляющее себя в них. Оба они перелагают „процесс" в пределы абсолютной реальности и пытаются понять этот процесс, как „диалектический" по форме и прогрессивный по направлению и результатам. Однако у обоих субстанция, именуемая „духом", сохраняет характер „*живой души*"; у Фихте это есть своеобразно понятая „*человеческая душа*", с ее основными творческими функциями: воли, мышления, воображения, памяти, созерцания и т. д.; у Шеллинга это есть своего рода „*мировая* душа", восходящая от бессознательной жизни в природе к человеческому сознанию. Гегель первый положил сущность реальности не в деятельности живой души (не в объективной функции субъекта), но в самом *мыслимом содержании* (в субъективности объекта), в сверхчувственном, разумно-определимом и устойчивом (несмотря на свой процессуальный характер) понятии, в *смысле*, возрождая этим традицию Платона и Аристотеля. Основной тезис его о „реальности мысли" имеет именно это значение: спекулятивная мысль есть сущность всякого бытия как такового. Или иначе: вещь в себе, абсолютная субстанция есть сам живой смысл. Возникает новое учение об объективности; но это уже не „объект-вещь", а „объективный смысл"; не объект, скрытый во мраке иррациональности, но „объективный разум". Абсолютное бытие, по замыслу Гегеля, имеет не структуру „души", во всей ее иррациональной сложности,[2] но структуру „мышления"; и притом не мышления как „субъективно-человеческого" процесса, но мышления как *сверхчеловеческого процесса в объективном* понятии. Гегель принципиально не может признать иного бытия, кроме этого. Все сущее реально потому, что сущность его есть живой творящий себя смысл.

Ясно, что одним из наиболее сложных и чреватых затруднениями выводов на этом пути является необходимость придать тождеству спекулятивного мышления и субстанциального бытия *строго универсальное* значение. В самом деле, если открывшееся обстояние есть действительно *абсолютное* тождество мысли и реальности, то говорить о какой-либо *иной* реальности становится невозможным. Все, что притязает на бытие или существование, должно или обнаружить в себе наличность спеку-

---

[1] Это относится во всяком случае к Наукоучению 1794 года. Ср.,: напр.: „eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substans ist". Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Tübingen. 1802. S. 44. 45.

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

лятивной мысли, или отказаться от своего притязания; tertium non datur. Однако начало спекулятивной мысли дается первоначально лишь внутренне, только в личном мыслительном внутреннем опыте; именно там открывается выход к абсолютному бытию *через мышление*: известный вид внутренней мыслительной деятельности есть уже *сверхличное состояние смысла, владеющего тканью сознания и изживающего в нем непосредственно и адекватно ритм своей жизни. Мышление*, поглотив *созерцательную* способность души, уводит душу в сферу Духа. Но если, как теперь оказывается, спекулятивная мысль должна быть обнаружена *во всем*, что правомерно посягает на бытие, то это обнаружение может представить особые трудности по отношению к тем областям, которые *не даны* во внутреннем опыте. Весь *внешний* мир, мир пространственной объективности, распавшийся в своем чувственном виде и распылившийся без остатка на глазах у спекулятивного мыслителя, по-видимому, не может быть дан во внутреннем опыте так, как дает себя и раскрывает себя жизнь смысла. А между тем вычеркнуть как лишенное реальности все то, что „притекает" извне, в виде множества „самостоятельных" вещей, значило бы чрезвычайно обеднить богатство предмета и ликвидировать все науки, посвященные так или иначе „внешнему". Для Гегеля это значило бы ограничить все свое учение Логикой и некоторыми отделами Философии Духа.

Гегель, может быть, и был бы приведен к этому, если бы он не верил в возможность *мыслить духовную сущность внешнего*. Эмпирическое естествознание, несмотря на всю свою нефилософичность, обнаружило эту возможность; ибо, хотя оно изучает единичные и конечные, чувственные явления и вещи, однако задача его состоит не в том, чтобы ограничиться их описанием, дескрипцией материала, но в том, чтобы поднять единичное ко всеобщему, чувственное к абстрактному, явление к понятию; одним словом, в том, чтобы *мыслить* внешнее. Правда, это мышление не идет и не ведет дальше системы рассудочных понятий; но возможность спекулятивного претворения и оживления этих абстрактных всеобщностей была уже осуществлена в пределах логики. Таким образом, если абстрактное-формальное есть „истина" конкретного-эмпирического, то абстрактное-спекулятивное есть „истина" абстрактного-формального, и бездна между „внешним" и „внутренним", по-видимому, снимается. Это отношение, в силу которого одна сторона есть „истина" другой стороны, следует представить себе так, что первая есть истинная и подлинная *сущность* второй, „скрытая", однако, в ней и не сразу доступная усмотрению и постижению. Необходимо, чтобы сознание поднялось на высоту первой для того, чтобы оно могло познать это отношение „истины" или существенности. До тех же пор пока оно пребывает на низшей ступени, оно не только не знает об этом отношении, но, может

быть, совсем не подозревает о наличности и даже возможности высшей ступени. Так, сознание, прикованное к конкретному-эмпирическому, не подозревает о „действующих" в его среде законах природы; и только поднявшись до ступени эмпирического *знания*, оно убеждается, что опытная наука, изучая абстрактные всеобщности в единичных явлениях чувственного мира, познает в них *существенное*. Точно так же эмпирик и формальный логик могут не подозревать о высшем спекулятивном строе, лежащем в основании их категорий; а между тем „спекулятивное" есть сущность „формального". И только поднявшись до уровня умозрительной философии, сознание может убедиться в том, что *спекулятивная мысль* есть подлинная реальность, представляющая сущность как внешнего мира, так и внутреннего мира; и притом как изученного человеческим сознанием, так и *не* изученного им. Отсюда следует, что по отношению к внешнему пространственному миру спекулятивная мысль может рассматриваться как сущность его сущности, или „истина" его „истины".[1]

Критический ум, воспитавший себя на идеях Канта, будет, может быть, склонен увидеть в этой концепции больше смелой интуиции, или, даже, фантастической изобретательности, чем логической ясности и научной убедительности. Однако учение Гегеля о *логической сущности всего реального* стоит в ближайшей связи духовного преемства именно с Трансцендентальной Аналитикой Критики Чистого Разума, во-первых, и с телеологической частью Критики Способности Суждения, во-вторых. Последняя часть этого тезиса может быть вскрыта только позднее; но первая должна быть уже понятна. Кант устанавливает в Аналитике что категории, чистые понятия рассудка, составляют то априорное условие, без которого невозможен в опыте ни один *предмет*.[2] Согласно этому, одна наличность предмета в опыте свидетельствует о его категориальной оформленности. „*Объект*" есть то, „в понятии чего *соединено* многообразие данного созерцания".[3] Но эта соединенность есть необходимо результат или продукт *рассудочного мышления*, созданный самопочинным, самодеятельным актом субъекта.[4] Всякий предмет в опыте как таковой есть уже нечто помысленное, независимо от того, сознаем мы этот созидающий акт мысленного синтеза или не сознаем.[5] Категориальная оформленность [6] есть условие того, что нечто вообще обстоит для нас

---

[1] Ср., напр.: Diss. 21. Glaub. 152—153. Log. III. 50. 270. [2] Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. B. Erdmann. 1900. S. 5. 118. [3] Kant. Ibidem. S. 130. 131. 132. [4] Ср.: Ibidem. 105. 106. 121. 122. [5] Ibidem. 121—122. 125. [6] Здесь следует разуметь, конечно, не *сознательное* подведение *анализированного* многообразия под категорию, осуществляемое *систематически* в естествознании, но *бессознательный* синтез *чувственно-данного* многообразия, совершающийся в привычном и, так сказать, „механически" осуществляющемся акте „восприятия" чего-то, как предмета.

в качестве предмета или объекта. Это может быть выражено так, что всякая вещь как явление представляет по учению Критики Чистого Разума мысленно-оформленный фрагмент чувственно созерцательного материала. Этот фрагмент в самых существенных основах своего бытия определен мыслью, подведен под категории, проникнут их формою, претворен в них, выражен на их языке. „Вещь" не „есть", а стоит под категорией бытия; она не „субстанция" и не „причина", не „едина" и не „множественна", но *определена мыслью*, как субстанция, как причина, как единство или множество. „Свойства" ее суть ее помысленные „ингеренции"; реальная судьба ее есть ее категориальная „возможность" и „необходимость". Мало того; в качестве *предмета*, — именно постольку, поскольку она есть *реально наличный в опыте объект*, — *вещь создана мыслью*, она есть создание, порождение, *продукт логической самодеятельности субъекта*.

Не подлежит никакому сомнению, что эта „*критическая*" концепция Канта в существенном отличается от *метафизической* концепции Гегеля. „Вещь", логическую природу которой раскрывает и признает Кант, есть явление, познаваемое в опыте и существенно включающее в себя, следовательно, материал чувственных созерцаний; напротив, если у Гегеля можно еще говорить о какой-нибудь „вещи", то это есть часть абсолютной реальности, живой фрагмент спекулятивно-смысловой стихии, свободной от чувственно-эмпирического характера.[1] Кант устанавливает мыслительный характер объекта как итог познавательного процесса, в котором логически оформливается чувственно-воспринятая данность; для Гегеля предмет имеет „логическую" природу сам по себе, не в порядке познания, но в порядке бытия, не в смысле только логической формы, но в смысле как содержательной, так и формальной, качественно-субстанциальной определенности; то, что для Канта есть познавательный процесс, то для Гегеля есть онтологический existenz-minimum, изначально реальный. Наконец, вся концепция Канта остается в пределах человеческой субъективности и ее разумных актов, вносящих в предмет мыслительный синтез и потом восходящих к синтетическим априорным суждениям; концепция Гегеля свободна от такого, принципиально удерживаемого, антропологизма, и элемент „субъективности", признаваемый ею в предмете, имеет характер сверхчеловеческой, имманентной самому предмету, творческой жизненности. И все же, несмотря на эти и другие, менее существенные отличия, основная идея *о логической природе бытия*, имеющая, как это уже видно, сложную историю и в докантовской философии, была непосредственно подсказана Гегелю Критикой Чистого Разума. Героическая попытка Канта

[1] Ср. учение о спекулятивности мира в главе одиннадцатой.

вскрыть элемент *разумности* в самой *сущности реального* была настолько убедительна и в то же время намечала настолько широкие и еще недооткрытые перспективы, что философская мысль естественно направилась в эту сторону. Вещь неявляющаяся была исключена Кантом из научного знания, а вещь являющаяся была превращена в *помысленную* данность. *Логическое стало необходимою формою реального.* При этом Кант сам мечтал о чем-то бо́льшем. Правда, в *человеческом* познании остается всегда ингредиент чувственно-пассивной данности, а также ингредиент созерцательной деятельности субъекта, придающей материалу форму временности, а отчасти, сверх того, еще и форму пространственности. Но достаточно признать эти два ингредиента несущественными, или устраненными в интеллектуально интуитивном познании, и „вещь" разрешится в чистую мысль. Кант любовно культивировал идею об этом *рассудке, мыслью создающем самую данность, „материю" познания* и разрешающем все в разумное создание чистого разума. Такой рассудок мог бы осуществить бесконечное задание науки: *неисчерпывающее осмысление предмета*; однако он раз навсегда недоступен человеку, не присущ ему и потому может предноситься ему лишь в виде „регулятивной" идеи. И вот эта невозможность, эта неосуществимая идея положена Гегелем в основание всей его философской концепции. Созерцающий рассудок, т. е. творческая мысль, создающая активно и материю, и форму всякого предмета, всякой реальности, есть уже не регулятивная идея Канта и не „досознательно-созерцающее творчество абсолютного, но сокровенного средоточия в человеческом духе", как это пытался понять Фихте в своем первом Наукоучении; это есть *самостоятельное сверхчеловеческое начало, которое сознательно мыслит-созерцает-творит себя, само спекулятивное понятие, живой смысл как первореальность.* Мысль уже не только „входит" в состав „познаваемого" человеком бытия; но *есть сущность всякого бытия как такового*; ибо нет и не может быть никакой реальности, недоступной познанию; всякое познание есть *самопознание*; но не самопознание „человека-субъекта", а *самопознание „логического объекта"*; в логическом же объекте, именно ввиду его смысловой природы, не может быть по существу недоступных сфер, не поддающихся рационализации „остатков", запредельных потусторонностей и т. д. *Сам себя мыслящий смысл только и может быть въяве открытым себе самому:* ибо он сам есть объект, разумный по существу своему; и сам есть субъект, разумный по характеру своей деятельности. Интеллектуальная интуиция есть разум, который сам себя творит и раскрывает, и в этом значении он есть сама сущая первореальность.

Естественно, что понимание этой концепции требует полного отказа от рассудочной „точки зрения". До тех пор, пока мы все

еще только *соединяем* мышление со смыслом и при слове „сознание" представляем себе *субъективно-человеческие* мыслительные переживания, функции или состояния, до тех пор универсальный характер *мысли как первореальности* не может быть ни понят, ни критически рассмотрен. Спекулятивно говоря, понятие есть *сама себя мыслящая* (eo ipso *созерцающая*) *духовность*, и тем самым сама себя изнутри *творящая сила*. Дело не обстоит так, что „смысл" ждет, чтобы человеческое сознание его восприняло, а до тех пор пребывает в „небытии"; понятие *само* есть созерцание себя; оно совсем не потому и не постольку „мыслится", поскольку человеческое сознание соблаговолит воспринять его и дать ему „бытие". Напротив: счастлив тот, кому довелось узреть через свой внутренний мир *объективную* жизнь понятия: ему выпало на долю „блаженное наслаждение вечным созерцанием".[1] Но было бы недопустимо и совершенно неверно рассматривать понятие, как просящее подаяния у врат человеческой души. Не следует думать, что „бытие осуществляет в себе понятие", или что „душа владеет понятием". Наоборот: понятие осуществляет в себе всякое бытие; *понятие владеет сущим*, ибо само есть сама первореальность; оно владеет и душой, но не есть ее „продукт", или „принадлежность", или предмет ее господства: *человеческая душа сама есть modus понятия*.[2]

Раз созерцание *воспринято в понятие*,[3] понятие, как само себя мыслящее, оказывается eo ipso само себя созерцающим; оно есть сам интуитивный интеллект, у которого „мышление себя" равно „созерцанию себя" и равно „творению себя". Вот почему Гегель говорит, что интеллектуальное созерцание равно „всему";[4] что оно есть *все*, тотальность;[5] что человеческое сознание (Ich) есть „субъективное трансцендентальное созерцание", а природа (Natur) — „объективное трансцендентальное созерцание"; то и другое как явления абсолютного самосозерцающего разума.[6] *Человеческая душа не есть единственное лоно Понятия*. Оставаясь всюду и всегда *живым творческим смыслом*, Понятие как таковое не прикреплено к форме *человеческого* сознания, как к своей единственной среде и необходимой сфере. Правда, в этом элементе оно живет наиболее адекватным и достойным себя образом;[7] однако, не рабствуя эмпирической определенности человеческого сознания и его конечной ограниченности, но господствуя в нем, осуществляя себя через включение в свой состав его духовно живых и творческих сил.

Нет никакого сомнения, что перед этой общей концепцией встанет целый ряд утонченных метафизических затруднений,

---

[1] Ср.: Glaub. 9. [2] Ср.: Enc. I. 391, Enc. III. 150. [3] Glaub. 15. [4] Ср.: Diff. 208. [5] Ibidem. [6] Diff. 272. [7] Ср., напр.: Enc. II. 29.

как только она попытается фиксировать свои идейные очертания и формулировать с полной ясностью свои принципы и выводы. Однако, прежде чем обратиться к этим затруднениям, необходимо усвоить до конца ту основную посылку самого учения, согласно которой *спекулятивная мысль* есть не только *реальность*, но *абсолютная реальность, первореальность* и *всереальность*. И, может быть, для этого усвоения важнее всего отдать себе отчет в том, что́ вообще признавалось и признается в философии реально-сущим.

Если условиться, что самое *признание* чего-нибудь „реальным" или „нереальным", имеющим бытие или не имеющим бытия, есть дело философской рефлексии, проверяющего и исповедующего мышления, то необходимо будет допустить, что это признание совершается на основании некоторых *данных* или *показаний*, поставляющих философскому мышлению содержательный материал для признания и отвержения. Все эти показания добываются неизбежно на пути *реального переживания*, которое вследствие его направленности на нечто, определенное в своем содержании, можно назвать *испытыванием*. В этом испытывании как таковом, всегда можно отличить самую *функцию* или *состояние* испытывания от испытываемого *содержания*. Это-то испытываемое содержание и есть то, что́ может быть признано реальным.

Возможно, что гносеолог, отыскивающий непосредственный подход к знаемому, будет склонен признать „сущим" *всякое* испытанное содержание; однако и для него встанет тогда проблема различения *подлинно-реального* от *неподлинно-реального*, хотя бы в пределах того, что раз уже признано „сущим" в обширном смысле этого слова. Нельзя не признать, что в само́й „идее бытия", — переживается ли она в виде смутного, может быть чисто мускульного ощущения, или в виде зрелой логической категории, — содержится элемент „достоверности", „подлинности", или „несомненности": „быть" — значит быть *в самом деле*, быть „в действительности", быть „объективно"; быть — значит не только *казаться* сущим; быть „не наверное" — значит быть только в возможности, значит — „может быть и не быть". Повседневный рассудок человека успокоивается в испытании реальности быстрее, на *низшей* ступени осознанности, довольствуясь примитивным, может быть чисто прагматическим „удостоверением"; но и он успокоивается только тогда, когда чувствует себя уверенным, что нечто *есть* „в самом деле". Понятно, что *научное* познание, — будь то эмпирическое исследование, или философское построение, — ex officio не может остановиться на неподлинном бытии; поэтому оно искони работало над установлением того критерия или тех методологических приемов, которые могли бы дать ему *обоснованную* гарантию в подлинности утверждаемого бытия.

И вот, в чем бы ни состояли эти приемы и как бы ни определялся этот критерий, „бытие" или „реальность" чего-нибудь признаются тогда, когда *предметное обращение испытывающей среды* (т. е. души в той или иной ее функции, в том или ином ее „подходе" и степени сознательности) *дает устойчивое показание о несомненной наличности некоторого самостоятельного, т. е. не совпадающего с самой испытывающей средой и не сводимого к ней содержания.* Устойчивость такого показания может быть осуществлена в виде прерывающихся множественных повторений, или в виде единственного, непрерывно-длительного испытания; во всяком случае наличность данного содержания должна быть испытана с силою и недвусмысленностью, не оставляющей места для сомнений. Но существеннее всего в этом вопросе *самостоятельность* испытываемого содержания, т. е. его качественная, содержательная инакость, нерастворимость, несводимость к качественному составу и способу бытия испытывающей среды. А так как испытывающей средой является всегда внутренняя непосредственная стихия души, то „реальное" всегда *самобытно* по отношению к субъективному *испытывающему* душевному акту. Выражая это в обычных словах, можно сказать, что душа, признавая что-либо реальным, испытывает как бы *некий „упор" со стороны чего-то, что не есть она сама*; это „упорствующее иное", не поддающееся нивелирующему растворению, обнаруживает некую самостоятельность в своей судьбе и своеобразную самозаконность, которая в дальнейшем может получить характер категориальной специфичности. Все это не означает непременно, что между испытывающей душою в целом и испытанным ею самостоятельным содержанием должна быть налицо действенная противоположность (хотя и это возможно), или невозможность творческого симбиоза, или хотя бы резкое качественное отличие: ведь испытываемым предметом может быть и жизнь самой испытывающей души, и природа всепроникающего и всеобъемлющего Божества, и чужое душевное проявление. Самостоятельность реального должна быть испытана как неразложимая содержательная инакость *только* по отношению к испытывающему акту „душевной среды".

Понятно, что под это, самое общее и отвлеченное, определение „бытия" подойдут все разновидности „реальных" предметов, начиная от существования пространственно-временной вещи и кончая сверхчувственной реальностью духа и „идеальным бытием" логически обстоящего понятия. Если назвать это родовое гнездо единым термином, то придется говорить о „самостоятельном иносодержании" или об „объективно-сущем". И вот то понимание реальности, которое было выдвинуто и развито Гегелем, оказывается одною из разновидностей, одним из видовых понятий, принадлежащих к объему этого единого рода; и вместе

с ним к объему того же самого родового образования принадлежит понятие „бытия", привычное для обыденного человеческого сознания. Если повседневный рассудок человека говорит о „бытии" там, где душа его, прилепившаяся своим вниманием и устремлением к „телу" и содержательно наполненная показаниями „внешних чувств", испытывает некоторое „самостоятельное иносодержание" вещественного характера, то сознание философа, для которого искони было характерно устремление от внешних восприятий к нечувственному предмету, исповедует „реальность" там, где душа испытывает несомненную наличность невещественного самобытного и самозаконного содержания. Ориентируясь среди пространственных вещей, обычное сознание признаёт „бытие" там, где его чувственная обращенность встречает некое „упорствующее иное", и тогда, когда оно видит себя „удостоверившимся" в наличности этого „упорствующего иного", этого, так сказать, *телесного сверхсубъективного пришлеца.* Сознание философа также имеет дело со „сверхсубъективными пришлецами"; однако исследуемые им „иносодержания" не имеют в своей упорствующей самобытности характера *вещественной или чувственной* самостоятельности. Сознание философа в его нечувственной обращенности ищет, находит и испытывает такие содержания, которые своей качественной несводимостью и нерастворимостью, своими особыми способами обстоять и дифференцироваться искореняют в душе всякое сомнение в подлинной наличности некоторого особого предмета, некой „реальности". Таково в данном случае самозаконно обстоящее логическое понятие, в основных категориях своих, совершенно самобытное и не сводимое к испытывающему акту субъективной души. При этом само собой разумеется, что философское сознание ищет и обретает в этом признании ту сверхсубъективную по своему значению *очевидность*, с которою „удостоверение" повседневного эмпирического сознания имеет очень мало общего. Однако самый существенный пункт различия между обеими ступенями онтологического утверждения лежит, по Гегелю, в том, что *эмпирическое сознание* по самому характеру своего обращения к „предмету" навсегда оторвано от него; его предмет всегда отделен от него в порядке пространственного разобщения так, как тело отделено от тела, вещь от вещи; его предмет всегда есть для него „ино-бытие", а оно само всегда остается только „сознанием", т. е. чем-то привходящим, присоединяющимся, каким-то вторичным добавлением к самодовлеющей видимости вещи; здесь невозможно действительное, actu осуществляемое и до конца доводимое *растворение сознания в предмете.* Вся задача и вся сила *философского мышления* лежит, напротив, именно в самозабвенном и целостном растворении испытывающего сознания в испытываемом предмете, как это показано выше. По-

следователь Гегеля должен сам пройти его путь: сначала убедиться в том, что понятие, смысл, логическое имеют самостоятельное „идеальное бытие", которое „упорствует", в своей самобытности и не поддается растворению в испытывающей душе; и далее, не удовлетворившись этим „идеальным бытием" во всей его отвлеченной мертвости и пустоте, *осуществить обратное растворение:* предать понятию свою испытывающую душу, растворить ее в самозабвенном мышлении смысла, *объективировать* ее в этом акте спекулятивного ухождения и тем постигнуть истинную и абсолютную реальность.

Таким образом, спекулятивный философ ищет „объективное бытие" так же, как и всякий живущий, действующий и мыслящий человек; но находит его на пути своеобразного „самоуглубления", которое есть, однако, не углубление в „себя", но углубление в мыслимое содержание, в мыслимый предмет. Растворение в самобытной жизни спекулятивного смысла не просто „дает возможность душе познать" особый „вид реальности"; такая форма „общения" между душой и спекулятивным понятием воспроизводила бы обычное отношение между субъектом и объектом, при котором объект *обусловливается* субъектом и потому не может быть познан в своей *абсолютной самостоятельности.* Спекулятивное понятие именно потому открывается человеческому сознанию во всей своей необусловленной подлинности, что впитывает, вбирает, включает мыслящую душу в свой состав; здесь субъект не может обусловить объекта, потому что он сам поглощен объектом (absorbirt); „субъект" оказывается органическим ингредиентом „предмета" и в результате их „встречи" и „общения" предмет, понятие оказывается *единственной реальностью.* Вот почему спекулятивная мысль есть *абсолютная* реальность и *единственная* реальность. Она не только есть „самостоятельное и самобытное содержание", в наличности которого угасли вместе с человеческой субъективностью и все ее сомнения; но она есть *все содержание,* беременеющее всем и всяческим богатством предметных разновидностей. В самозаконной жизни спекулятивного понятия человеческое сознание тонет, как ладья в океане или как свет земного огонька в луче солнца; и именно поэтому оно не может не признать его реальной стихии. Однако и этим не все еще сказано: тонущее сознание тонет потому, что оно само есть фрагмент или состояние поглощающей его стихии спекулятивного понятия; здесь совершается некая космическая встреча двух разорванных „половин" единой субстанции, в результате которой живое творчество понятия получает форму разумной сознательности. То, *что* открывается, — жизнь спекулятивного смысла в его самозаконной ритмичности, и то, *чему* оно открывается, — предметно-направленное и испытывающее человеческое сознание, суть состояния одной и той же абсолютной

первореальности, и встреча их есть спекулятивный праздник космического исцеления.

Если, таким образом, могут быть еще представлены какие-нибудь „доказательства" того, что спекулятивная мысль есть подлинная реальность, то это осуществимо только через раскрытие и обнаружение имманентно присущей ей самобытной закономерности. Основная форма и основная цель жизни Понятия всюду едины и неизменны. Понятие всюду само себя определяет; всегда обращается в этом самоопределении негативно на себя; и восходит к цельности и богатству в содержании. В самоопределении своем оно движется от *всеобщего к единичности*; негативное отношение к самому себе заставляет его развиваться по свойственным ему законам *диалектики*; достижение *цельности и богатства* слагает его в своеобразное состояние высшей *спекулятивной конкретности*. Эти формы и свойства Понятие вносит во все, чему оно причастно, или, вернее, во все, что имеет реальность благодаря его присутствию: через Понятие все получает форму всеобщего, все движется диалектически, все восходит к конкретному состоянию. Таковы основные законы Духа и его жизни.

Поэтому в дальнейшем необходимо прежде всего раскрыть их философскую сущность.

Глава пятая

ВСЕОБЩНОСТЬ МЫСЛИ

Может быть, нигде не обнаруживается столь резко и наглядно отличие логики Гегеля от обычной формальной логики, как в идее „всеобщего" (Allgemein). К этому ведет с железной необходимостью установленное им учение о реальности мысли; ибо вместе с этим основным изменением обновляется весь внутренний строй и порядок, присвоенный обычно понятию.

Вся тенденция *формально-логического* учения о понятии сводится к тому, чтобы установить ту особую, специфическую структуру и тот особый, специфический порядок отношений, которые присущи „идеальному понятию" в отличие от „реального явления". Ordo et connexio idearum резко и отчетливо не совпадает с ordo et connexio rerum. Вещи не могут быть родовыми и видовыми; вещи не бывают всеобщими и отвлеченными; вещи не подлежат закону тождества; их нельзя „определять" и классифицировать. Зато понятия не имеют пространственной формы или временной длительности; понятия лишены созерцательного

вида и образа; они не подлежат процессу и изменению; они требуют других познавательных приемов, определяются иными категориями, повинуются особым законам.

Философия Гегеля делает попытку подняться над этими границами и различениями и, как уже выяснено, установить такие категории, в которых должно уложиться *всякое* содержание. Такими категориями могут быть только категории спекулятивной мысли или, точнее, только *формы жизни самого Понятия*. Ибо всякое содержание, если оно что-нибудь „значит" и чего-нибудь стóит, причастно субстанциальной реальности, т. е. спекулятивной мысли: спекулятивное понятие есть *сущность*, и формы его суть поэтому формы всякого содержания; не потому, что „мы" только и „можем познать" в них всякое содержание, как сказала бы „рассудочная" теория познания; но потому, что спекулятивные категории суть *действительные* способы *действительной* жизни *всего*, чтó реально. Поэтому исследовать жизнь спекулятивной мысли в ее основных формах — значит исследовать сущность *всякого* подлинного процесса. Мысль, понятие не имеет, по Гегелю, своих особых, специфических категорий и форм, отличающихся от категорий „реального" мира. Мысль реальна сама по себе и есть начало реальности во всем. Закон ее есть закон *всего* реального; пульс ее есть пульс всякого совершения; слово ее непреложно и не знает соперничества.

Отсюда непосредственно следует, что в спекулятивной философии мысль сообщает всему реальному формы *всеобщности*, *диалектического развития и конкретности*; и что значение этих категорий должно быть совершенно иным по сравнению со сходно-именными категориями формальной логики.

Сущность идеи „всеобщего" (Allgemein) при *всяком* понимании и с любой точки зрения слагается в *качественном* сопоставлении *множества и единства*. Каждый раз, как разумеют всеобщность, имеют в виду наличность некоторого множества элементов, отличных друг от друга, и необходимость так или иначе образовать при их участии некое единство. Всеобщность есть всегда *единство*, образовавшееся из *множества*; даже в том случае, когда внимание настолько поглощается *единством*, что момент множества бледнеет или, по-видимому, отпадает вовсе. Вопрос о дальнейшем определении и понимании „всеобщего" решается в зависимости от того, чтó представляют из себя элементы этого множества и в каком отношении они стоят друг к другу и к слагающемуся из них единству. Систематический анализ всех возможных комбинаций и пониманий требует, конечно, особого исследования. Гегель со своей стороны указывает три различных понимания всеобщности, из которых он два отвергает как неверные и нефилософские, а третье устанавливает как истинное.

„Всеобщее", как показывает самое слово, есть всегда нечто такое, что „обще всем", (allgemein — allen gemein), в чем так или иначе „участвуют", все элементы данного множества. Эти элементы именуются обыкновенно „единичными", а то единство, в котором они являются участниками, — „всеобщим". Отношение всеобщего к единичному слагается, таким образом, по существу из множества сходных отношений *единой всеобщности к каждому из единичных элементов* множества. В этой серии отношений оказывается момент *„постоянный"* и момент *„переменный"*: всеобщее есть постоянный момент; единичное есть момент переменный. Перед лицом многоликого множества всеобщность есть нечто постоянное и устойчивое; элементы могут быть различны; она *не* различна, но одинакова, равна сама себе; элементов много; она едина. Поэтому всеобщее, в самом общем определении своем, является некоторым *устойчивым, постоянным единством, находящимся в закономерных отношениях с „подчиненным" ему многообразным множеством.* Все три вида всеобщности, отмечаемые Гегелем, подходят под это определение, суть его разновидности. Однако два из них отвергаются на том основании, что сущность *„закономерных отношений"* между всеобщностью и единичностями не имеет в них спекулятивного характера.

В худшем из этих случаев „всеобщим" является такое содержание, которое наблюдается во многих или во всех единичных *эмпирических явлениях*; посредством сравнения [1] этих „реальных" вещей или явлений удается констатировать, что данное содержание „устойчиво" и потому „всеобще". Эта устойчивость может, например, иметь характер временной *длительности* какого-нибудь свойства при сравнительно-быстрой исчезаемости других, более преходящих свойств. Или же, более частый случай, устойчивость состоит в том, что какое-нибудь свойство одинаково присуще многим или всем эмпирическим вещам,[2] причем эти вещи, сохраняя свое разрозненное (абстрактное) и единичное существование,[3] объединяются в единство этой эфемерной „дурной" [4] „общностью" (Gemeinschaftlichkeit).[5] При таком поверхностном соединении (Zusammenfassung) [6] или группировании „общее" свойство не отвлекается от „конкретных" вещей и содержанием возникающей *чувственной*,[7] *эмпирической* [8] всеобщности являются сами единичные вещи.[9] Рефлексия ограничивается сравнением и не переходит к абстракции; ей важно только охватить множество (die Vielen)[10] или, в лучшем случае,

---

[1] Log. III. 96. 97. 292. [2] Ср.: Rel. I. 212. [3] Log. III. 96. 97. Rel. I. 54. 268. [4] Recht. 115; 5 Rec. 211. [5] Log. III. 96. 97. 292. Enc. I. 338. Recht. 59; 5 Rec. 211. [6] Log. III. 96. 97. Rel. I. 54; 5 Rec. 215. [7] Ср.: Phän. 90. Enc. I. 332. [8] Log. III. 98. Recht. 392. [9] Rel. I. 54. [10] Recht. 392.

все (Allheit);[1] и „всеобщее" получает здесь значение — конкретного-эмпирического чувственного „целого" (Aggregat).[2]

Такая всеобщность есть явный продукт эмпирического знания на первых его ступенях: дискретное множество чувственных вещей, поверхностное объединение их в случайные и эфемерные группировки, отсутствие работы мысли — все это делает эмпирическую всеобщность достоянием отвергнутой чувственной ступени „знания".

Сравнительно лучшим является второй, также отвергаемый вид всеобщего — рассудочно-абстрактный. Он слагается на том же пути, как и первый, довершая, однако, его дело отвлечением.[3] Устойчивое-повторяющееся свойство эмпирических вещей фиксируется рассудочной мыслью и превращается для элементов множества в отвлеченное praedicabile. Возникший родовой признак противопоставляется элементам объема, полагается *вне* их, как бы помещается по другую сторону от них в виде абстрактного рассудочного тождества.[4] Всеобщность этого дурного понятия состоит в его способности быть приложенным, примененным, приписанным, предицированным *всем* элементам подчиненной сферы.[5] Здесь всеобщее не представляет уже из себя совокупность единичностей; оно *выделено* из них, поставлено *над* ними; единичные вещи не входят в него, не содержатся в нем,[6] как в первом случае, а относятся к нему, как к внешнему. Понятно, что такая всеобщность есть не что иное, как само рассудочное, формально-абстрактное понятие и что она имеет все его дефекты и пороки. Ее фиксированная,[7] формальная тождественность [8] придает ей характер мертвости и безжизненности;[9] ее полная оторванность от особенного [10] и ее безразличная [11] противопоставленность единичному [12] материалу повергает ее в пустоту [13] и превращает ее в поверхностную бессодержательность.[14] Она обременена и обусловлена этим противоположением;[15] многообразные явления остаются в дискретном виде,[16] вне понятия,[17] а само всеобщее, твердое и неизменное [18] остается аналитическим единством,[19] нереальной и недействительной [20] абстрактной всеобщностью,[21] лишенной определений.[22] Здесь

---

[1] Log. III. 96. 97. 98. 150. Enc. I. 338. Recht. 59. Rel. I. 54. 212. 268. Ph. G. 44; 5 Rec. 211. [2] Enc. I. 128. Ср.: Phän. 572. [3] Log. III. 335. [4] Ср.: Recht. 59. [5] Ср.: Recht. 56. 280, а также ссылки в главе о формальной абстракции. [6] Diff. 260. [7] Glaub. 26. [8] Glaub. 97. [9] Ср.: Nohl. 390. Phän. 5. 152—153. 313. [10] Glaub. 97. 129. W. Beh. 413. [11] Phän. 77. 86. 88. Log. I. 87. [12] W. Beh. 350. Phän. 97. Log. III. 98. [13] Glaub. 116. W. Beh. 340. Phän. 77. и др. [14] Log. III. 60. Ср.: также: Phän. 41. 185. [15] Ср.: Phän. 96. 97. [16] Phän. 446. [17] Log. III. 21. [18] Log. III. 48. 49. [19] W. Beh. 350. [20] Phän. 13. 108. Log. III. 78. [21] Log. I. 47. Log. III. 21. 22. 137. 279. [22] Log. III. 120.

родовое-всеобщее не включает в себя подчиненных видов,[1] но возносится над ними в пустоту. В самое понятие замешиваются элементы чувственной непосредственности,[2] и в итоге оно даже не может быть названо понятием:[3] это есть „Begriff als Begriffloses“ [4] — истина чувственной достоверности,[5] не более.

Такая всеобщность есть, очевидно, продукт формального мышления; она разделяет его познавательную полезность, его ограниченность и его общую судьбу. Философия не приемлет ее, как и первую всеобщность, и построяет свой особый, третий вид, своеобразно сочетающий в себе достоинства первых двух, но свободный от их пороков.

Спекулятивная всеобщность определяет собою природу и характер спекулятивной мысли: это есть сама спекулятивная мысль, разум, разумное познание, само спекулятивное понятие.[6] Всеобщность есть способ „быть“, свойственный понятию;[7] его атмосфера, которую оно всюду вносит с собой; его имманентная форма. Поэтому все, что уже известно о спекулятивном понятии, характеризует этот вид всеобщего.

Так, спекулятивная всеобщность есть нечто само себя сознающее;[8] она есть сам-себя-знающий разум.[9] Она есть настолько же объект, предмет, данный сознанию, насколько и субъект, сознание: объект, „охватывающий“ субъекта, и субъект, „охвативший“ свой объект;[10] тождество субъекта-объекта. То, что́ понятие мыслит, всеобще, ибо предмет понятия есть мысль; но и само понятие как мысль всеобще.[11] Понятие мыслит себя само; это значит: всеобщее обращено само на себя, но есть „рефлексия“ (от reflectere — обращать назад) на себя.[12] В этой обращенности на себя, доступной только спекулятивному умозрению,[13] всеобщее не „идеально“ только, подобно рассудочной отвлеченности, но реально;[14] совпадает с бытием.[15] То, что действительно, реально, то всеобще,[16] ибо всеобщее есть сущность действительности.[17] Всеобщность есть начало субстанциальное.[18] Поэтому она сама есть свое содержание, свой предмет и цель.[19] Она есть живая [20] свободная [21] творческая сила,[22] текучая [23] и подвижная. Она сама себя в себе движет [24] в качестве саморазвивающегося понятия.[25]

---

[1] Phän. 313. [2] Log. III. 64. [3] Log. III. 30. [4] Log. III. 47. [5] Phän. 76. 84. [6] Ср.: Phän. 14. 15. 559. Log. I. 148. Log. III. 332. Enc. I. 66. Enc. III. 362 и др. [7] Phän. 192. [8] Phän. 356. [9] Enc. III. 469. [10] Ср.: Enc. III. 286—287. [11] Ср.: Phän. 14. [12] Ср.: Phän. 209. [13] Ср.: Recht. 59. [14] Ср., напр.: Phän. 27. 226. 356. Log. III. 78. Enc. III. 353 и др. [15] Log. III. 332. 333. Phän. 292. Enc. III. 353. [16] W. Beh. 396. Phän. 374. [17] Phän. 50. [18] Ср. особенно: Log. III. 162. Enc. I. 340. 394 [19] Recht. 56. [20] Ср.: Log. III. 41—42. 247. Enc. I. 121. [21] Ср.: Log. III. 39. 42. Enc. I. 396. [22] Log. III. 39. 42. Ср. также: Enc. III. 104. [23] Ср.: Phän. 548. [24] Phän. 226. [25] Enc. III. 357 (Z).

Однако все эти последовательные выводы из совпадения всеобщности с мыслью получают живое и понятное содержание лишь после постановки и разрешения центрального вопроса: о сущности отношений, соединяющих всеобщее с единичным. В характере этих отношений усматривает центр тяжести и сам Гегель: при этом он считает правильное понимание их в высшей степени важным, настолько, что заблуждающемуся в этом вопросе закрыт доступ к пониманию „спекулятивного" и к познанию истины.[1] Действительно, следует признать, что все учение о спекулятивном понятии впервые раскрывается лишь после того, как выясняется идея „всеобщего", и что, далее, анализ этой идеи дает ключ к верному пониманию отношения Бога к миру и государства к личности.

Отношение это сводится к тому, *что единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность.* И то и другое в порядке *спекулятивной мысли.*

Спекулятивная всеобщность, включая в себя единичное, проводит этим резкую грань между собою и рассудочной всеобщностью и сближается зато, по-видимому, с эмпирической, чувственной всеобщностью; однако это сближение есть, конечно, лишь внешняя видимость. Абстрактное противопоставление подчиненного множества доминирующему единству, свойственное рассудочному понятию, снимается и упраздняется: множество не „вне" единства, но в *самом единстве.* Понятие не вне своего „объема"; „объем" не вне своего понятия; понятие таково, что весь „объем" его входит в него, вступает в него и отождествляется с ним. Всеобщее подобно целому: единичное подобно его части. Однако в отличие от эмпирической, чувственной всеобщности обе стороны имеют природу мысли: „единичное" не есть уже „единичная чувственная вещь", а „всеобщее" не есть уже „чувственная совокупность", охватывающая все чувственные вещи; нет: как всеобщее, так и единичное суть *живые смыслы*, спекулятивные мысли, духовные величины, субстанциальные реальности. Один живой смысл включает в себя ряд других, подчиненных живых смыслов и сам входит в них, растворенный в них так, как растворена, например, сущность в своих явлениях.

Мыслителю, привыкшему к категориям Канта, и здесь, как раньше, больше всего объяснит идея интеллектуальной интуиции. Если, по учению Канта, „единичное" есть предмет чувственного созерцания, а „всеобщее" есть предмет рассудочной мысли, то у Гегеля созерцающая мысль должна неизбежно слить единичное со всеобщим. Созерцающая мысль, созерцая, имеет дело с единичным; но в качестве мышления она направлена на всеобщее.

[1] Ср.: Ph. G. 29—30.

Если мысль совпадает с созерцанием, то всеобщее должно совпасть с единичным. Далее, по Канту, единичное — начало материальной содержательности — пассивно дается человеческому познанию: всеобщее же — начало категориальной формы — активно привносится субъектом. В интуитивном рассудке, предположительно допускаемом Божественном разуме,[1] достаточно было бы одного мыслящего самосознания, ибо чрез него ео ipso было бы дано „все многообразное".[2] Это было бы своеобразное *творческое* мышление, самодеятельно созидающее весь многообразный материал единичных содержаний. Так дело и обстоит у Гегеля:[3] спекулятивное понятие творчески создает из себя всю подчиненную сферу единичного. Чувственная единичность становится смысловой единичностью; чисто „идеальное" всеобщее теряет свой характер дурной абстрактности и становится „реальной" всеобщностью. Или иначе: *идеально-реальная всеобщность создает и охватывает идеально-реальную единичность.* Истина, спекулятивность, разумность состоят именно в этом „взаимопроникающем единстве всеобщего и единичного".[4]

Вся проблема „всеобщего" при внимательном анализе развертывается в ряд подчиненных вопросов о сущности и взаимоотношении трех элементов: „всеобщего" (Allgemein), „особенного" (Besonder) и „единичного" (Einzeln). При этом „особенное" занимает посредствующее положение между всеобщим и единичным и в основном разделяет судьбу единичного по отношению ко всеобщему. Все три элемента, как уже сказано, имеют характер спекулятивной мысли со всеми ее свойствами, атрибутами и достоинствами, и отношение их, как уже ясно, имеет характер не статической неподвижности, а динамического созидания. Для того чтобы представить себе наглядно весь ряд отношений, надлежит пройти его мысленно сверху вниз — от всеобщего к единичному и снизу вверх — от единичного ко всеобщему. В этом прохождении, как его обычно излагает сам Гегель, элементы пропедевтических и педагогически-мотивированных разъяснений сплетаются с тем объективным содержанием спекулятивного процесса, которое *всюду и неизменно* воспроизводится в жизни Понятия. Это объясняется тем, что Гегель все время как бы имеет в виду тот экзотерический пункт, до которого ему надо опуститься и от которого ему необходимо повести свое изложение, для того чтобы обычное сознание не только поняло и восприняло сущность спекулятивной жизни, но увидело себя неизбежно захваченным и вовлеченным в ее объективный твор-

---

[1] Ср., напр.: Kant. Kritik der reinen Vernunft. Ausg. B. Erdmann S. 128. 139. 245. 260. [2] Ср.: Kant. Kritik der reinen Vernunft 128. 132. [3] Ср., напр.: Lass. 468. Glaub. 42. 43. 44. 64—65. W. Beh. 413. Enc. I. 117. 396. [4] Ср.: Recht. 313. Ph. G. 29—30.

ческий поток. Обычное сознание, противящееся спекулятивному прозрению и стремящееся удержаться на привычном для него уровне, настаивает, во-первых, на абстрактной пустоте своих понятий, во-вторых, на своей субъективной и самодовлеющей отъединенности: это значит, что оно держится за дурную рассудочную всеобщность понятия и за свою конкретную эмпирическую единичность; оно отрывает всеобщность от единичности и не соединяет их, потому что не видит их истинного и реального соотношения. Понятно, что его сопротивление бессильно изменить что-нибудь в истинном, т. е. спекулятивном, соотношении и положении дел; отношение всеобщего к особенному и единичному и, обратно, единичного к особенному и всеобщему не может зависеть от произвола и усмотрения того или иного субъективного сознания; заблуждение, в котором оно пребывает, и ложная точка зрения, на которой оно настаивает, не могут изъять „единичность" из жизни „всеобщности" или перевернуть божественный порядок мира. Истина не перестает быть истиной оттого, что кто-нибудь утверждает нечто, ей противоречащее; абсолютная реальность не меняется оттого, что кто-нибудь, заблуждаясь, исповедует ложное. Однако задача философа, познавшего истину, состоит в том, чтобы привести уклоняющихся к признанию ее. И вот, если изобразить экзотерически спекулятивное тождество „всеобщности" и „единичности", то *начало* пути каждый раз будет представлять из себя как бы некое „обращение Савла", после которого начинает развертываться истинное соотношение элементов.

Путь от всеобщего к единичному есть путь от менее определенного к более определенному; от менее содержательного к более содержательному; от более простого к более сложному; от более однообразного к более многообразному; от свернутого, потенциального единства к развернутому, актуальному единству во множестве.

Известно уже, что всеобщее, оторванное от особенного и единичного, есть неопределенная, бессодержательная абстракция, пустая всеобщность,[1] которой противостоит живая „особенность".[2] Мертвая „абстракция" и живая „конкретность" безнадежно оторваны друг от друга, и всеобщее остается „лишенным жизни, духа, красок и содержания".[3] Абстракция, „пренебрегая" единичным и не спускаясь к нему, отворачивается от той „глубины", в которой понятие может обрести себя [4] и оказывается бессильным постигнуть сущность жизни, духа, Бога и спекулятивного понятия.[5] Всеобщность становится все более поверхностной и бессодержательной.[6]

---

[1] Кроме вышеприведенных ссылок ср., напр.: Glaub. 116. [2] Ibidem. [3] Log. III. 61. [4] Ср.: Log. III. 60. [5] Ср.: Log. III. 61. [6] Ср.: Log. III. 60.

В этом плачевном состоянии всеобщее не может оставаться. Оно как бы опоминается и решает (entschliesst sich)[1] приступить к самоопределению. Естественно, что на этом пути первым актом его является отрицание своего скудного и мертвенного содержания; оно относится к себе негативно, отрицает себя. С этого момента наступает конец формальному мышлению с его рассудочной ограниченностью: понятие обращено само на себя; в нем открылась спекулятивная самостоятельность и объективность; оно вступило на путь самодеятельности. Истинная всеобщность есть „творческая сила в качестве абсолютной негативности, которая относится к себе самой".[2] Эта негативность *имманентна* всеобщему.[3] Понятие, прославленное своей формальной тождественностью, подвергает себя спекулятивному самоотрицанию, и акт этот *входит в самую сущность всеобщего.*[4]

Самоотрицание всеобщего разделяет его на „А" и „не-А": понятие *делит* себя.[5] Возникает то состояние понятия, которое Гегель обозначает словом „Urtheil" (собств. „суждение"): „первораздел" (Urtheil).[6] Всеобщее разделено на самостоятельные моменты,[7] не тождественные друг с другом;[8] „нейтральное" оказывается „расторженным на дифферентные крайности",[9] но так, что противоположные стороны, созданные понятием в нем самом, остаются в его пределах: понятие развертывается в суждение, в „первораздел", содержащий „тотальность" своих определений.[10] Всеобщее, оставаясь собою, разбивается на противоположные определения, подобно тому, как в Наукоучении Фихте Старшего „Абсолютное Я" разделилось в себе на враждебные стороны „малого субъекта" (человека) и „природы". Спекулятивная мысль, этот субъект, творящий себя как объекта, получает форму *всеобщности, которая, сама себя различая,*[11] *остается единством различенных сторон.*[12]

Именно благодаря этому, т. е. благодаря единству различенного, всеобщее оказывается вступившим на путь *самоопределения.*[13] Первоначальная простота всеобщего, этого первого момента в понятии,[14] сменяется в первом же спекулятивном акте его осложнением и увеличением содержания; при этом содержание не только увеличивается, но дифференцируется и потому становится более определенным. Понятие как бы углубляется,

---

[1] Rel. I. 183. [2] Log. III. 42. [3] Recht. 41. [4] Ср., напр.: Log. III. 37. 107, а также Log. II. 242. Log. III. 12. 39. Phän. 308. [5] Rel. I. 183. [6] О таком понимании Urtheil, в смысле „ursprüngliche Theilung", „Diremtion", „Entzweien", вообще „дифференциации" см.: Log. III. 68. Enc. I. 326. 374. Enc. II. 641. Enc. III. 355. 440. 469. [7] Log. III. 34. 34. [8] Enc. I. 326. [9] Ср.: Enc. I. 374. [10] Ср.: Log. III. 65. 67. [11] Log. III. 42. 44. 107. 120. Enc. III. 25 (Z). [12] Ср.: Log. III. 335. [13] Ср.: Log. III. 333. 334. Enc. III. 71. [14] Ср.: Log. III. 298.

уходит в себя,[1] развертывает свое содержание, потенциально замершее на абстрактной высоте. В этом творческом самонаполнении оно не выходит из себя, ниоткуда извне ничего не получает:[2] различение производится всеобщим в нем самом [3] и определяется „всецело только им самим".[4]

Первая же негация придает всеобщему некую определенность: всеобщее становится „*определенным* всеобщим", или, что то же, „особенным".[5] „Особенность" (die Besonderheit) есть не что иное, как „определенная всеобщность".[6] Иными словами, этот переход есть переход в *пределах самой всеобщности* от менее определенного состояния к более определенному состоянию.[7]

Отсюда уже выясняется ряд существенных черт. Если условиться, что всеобщее есть „родовое понятие", а особенное есть „видовое понятие", то неизбежно окажется, что видовое есть модификация родового, отличающаяся бóльшей определенностью. Такое представление не чуждо и формальной логике, которая учит, что видовое понятие имеет все признаки родового плюс еще один или более специальных (om species) признаков. Точно так же наличность или присутствие „всеобщего" в „особенном", т. е. всех родовых признаков в содержании видового понятия, окажется приемлемым и для формально логического мыслителя: содержание понятия A окажется налицо во всех подчиненных ему видах — AB, AC, AD и т. д.; содержание понятия AB будет также фигурировать во всех элементах своего объема — ABa, ABb, ABc и т. п. Напротив, учение о том, что „особенное" *содержится* во „всеобщем", что оно *создается* последним, и что всеобщее не только мыслится в особенном, но *реально* составляет его внутреннюю субстанциальную сущность, — будет совершенно несвойственным формальной логике. А между тем Гегель определяет исследуемое отношение именно так. Всеобщее разложилось именно в своих пределах; поэтому особенное *возникло в нем* и остается в нем [8] как его атрибут. Всеобщее и особенное не нуждаются в том, чтобы только еще подходить друг к другу [9] как внешнее к внешнему;[10] особенное не есть нечто независимое,[11] подводимое [12] под родовую всеобщность; все эти представления формальны и ложны. Интуитивная мысль не исключает особенного,[13] но сама как объективная всеобщность творит его из себя, или, если угодно, полагает себя в него: всеобщее придает себе определенность, свойственную особенно-

---

[1] Ср., напр.: Log. III. 115. [2] Ср.: Log. III. 40. [3] Log. III. 42. 120. [4] Log. III. 44. [5] Ср.: Log. III. 40. 43. 60. [6] Log. III. 60. [7] Ср.: Log. III. 66. 87. [8] Log. I. 7. Log. III. 311. 328. Enc. III. 388. Recht. 40. [9] „Nur erst hinzutreten, hinzukommen": Glaub. 97. Rel. I. 183. [10] Ср.: Glaub. 97. 97. 116; также: W. Beh. 414. Log. III. 40. Enc. I. 14. [11] W. Beh. 323. [12] Log. I. 47. [13] Glaub. 64—65. Recht. 325.

му;[1] или иначе: особенное развивается из всеобщего [2] в направлении к бóльшей определенности. При этом особенное, оставаясь в пределах всеобщего, не есть только „логически" подчиненный ему член его „объема": это было бы отношением формального подведения, субсумирования одного абстрактного понятия под другое. Особенное входит не только в объем, но и в *содержание* всеобщего, ибо само есть член его содержания: *содержание всеобщего есть содержание всех особенных понятий, созданных им в себе.* Особенное есть, так сказать, кость от кости и кровь от крови всеобщего; однако, оставаясь в его составе, оно подобно не отъединившемуся детищу, но ветви, имеющей жизнь только в связи с единым древом. Вот почему Гегель разъясняет, что бóльшую обширность, бóльший объем (weiterer Umfang) всеобщего отнюдь не следует понимать лишь в смысле бóльшей количественной распространенности его;[3] нет, это различие между всеобщим и особенным есть столь же *качественное*, сколь и *количественное*;[4] учение формальной логики о том, что содержание понятия тем меньше, чем больше его объем, отвергается принципиально и окончательно: *бóльшему объему соответствует необходимо* и *бóльшее содержание*, ибо последнее *включает* в себя содержание всех подчиненных видовых понятий. „Особенное" не имеет своего отдельного достояния, которое принадлежало бы ему и только ему; все содержательное богатство его принадлежит как таковое тому всеобщему, из недр которого оно было выращено. Поэтому, чем более развита внутренняя жизнь всеобщего, чем дифференцированнее его содержание, чем больше особенных и единичных понятий оно создало в себе, тем обширнее его объем, но тем богаче eo ipso и его собственное содержание: ибо вся „логическая" спецификация его остается в его пределах. *Особенное входит во всеобщее как его живая часть.*

Естественно, что при таком порядке вещей всеобщее оказывается „целым", составленным из элементов своего объема: „всеобщее", говорит Гегель, „есть тотальность своих обособлений".[5]

Отсюда уже ясно, что „особенное" есть начало определенного различия: „das Unterschiedene, oder die Bestimmtheit".[6] Ему свойственно иметь в себе содержательную определенность и отличаться от других особенных понятий.[7] Обособление (Besonderung) или дифференциация [8] ведет к созданию множества разнообразных [9] и односторонних [10] видовых понятий; они стоят друг к другу во внешнем отношении,[11] но суть одинаково лишь

---

[1] Ср.: Enc. III. 357 (Z). [2] Log. III. 40. [3] Log. III. 58. [4] Log. III. 58. [5] Ср.: Log. III. 109. 167. Recht. 108. 112. [6] Enc. I. 323; ср. также: Log. III. 56. 254. 255. [7] Ср.: Log. III. 36. [8] Enc. I. 374. [9] Ср.: Recht. 127. [10] Ср.: Enc. I. 383. [11] Ср.: Enc. I. 142. Log. III. 36. 43.

моменты единого понятия.[1] Они принадлежат к единой всеобщности,[2] входят в нее; „представляют" ее[3] каждая своим специфическим определением и, отличаясь друг от друга, *не отличны* от нее.[4]

Эта „не отличенность" особенного от всеобщего объясняется не только тем, что первое входит в живую ткань второго; но еще и тем, что второе составляет живую сущность первого. Опустившись в состояние специфической определенности, всеобщее отнюдь не меняется, но сохраняет себя (erhält sich)[5] и остается тождественным,[6] неомраченным и равным себе.[7] Родовое понятие сохраняется неизменным в своих видах;[8] оно только как бы населяется различиями, которые само из себя создает.[9] Всеобщее входит в особенное как его сущность;[10] особенное со своей стороны, содержит его в себе (enthält)[11] и находит в нем свою субстанцию.[12] В результате этого взаимопроникновения между „всеобщим" и „особенным", т. е. между родовым целым и его видами-частями, обнаруживается единство,[13] более того — тождество.[14] Это отношение есть отношение абсолютного тождества;[15] „всеобщность" сама по себе есть непосредственно как таковая „особенность" и знает себя как таковую (an und für sich selbst);[16] „особенное", со своей стороны, есть само „всеобщее".[17]

Это отношение Гегель сам выражает иногда так, что всеобщее „проникает", „пропитывает" (durchdringt) свои видовые части.[18] Термин этот должен быть принят отнюдь не в переносном или образном смысле. *Субстанция проникает в свои атрибуты, пропитывает их и представляет из себя их целокупность*[19] — это представление не раз встречается у Гегеля и выражает его концепцию вполне точно. Отношение между всеобщим и его видами есть отношение *реального взаимопроникновения* или, по выражению Гегеля, *тождества*. Это тождество следует опять-таки понимать *не* формально-логически, но спекулятивно-реалистически, в смысле *существенного совпадения двух реальных величин*. Всеобщее, творчески создавая в себе через самоотрицание новое содержание, само, не меняясь, растворяется в нем; охватывает и включает его подобно тому, как дерево включает все свои ответвления; составляет субстанциальную сущность своих видов подобно тому, как реальное качество общей древесности составляет единую живую ткань своих ответвлений.

---

[1] Ср.: Enc. I. 325. [2] Log. III. 43. [3] Ср.: Log. III. 43. [4] Ср.: Log. III. 43. [5] Log. III. 349. [6] Enc. I. 323. [7] Enc. I. 320. [8] См.: Log. III. 43. [9] Ср.: Log. III. 43. [10] Log. III. 46. [11] Log. III. 43 [12] Log. III. 43. [13] Glaub. 43. Recht. 325. 346. [14] Skept. 109. Glaub. 44. 92. 117. 149—150. W. Beh. 400. 413. [15] Glaub. 97. [16] Log. III. 51. [73] Log. III. 43. [18] Ср., напр.: Log. III. 181. [19] Ср., напр.: Recht. 108.

В логике Гегеля строй понятий совмещает черты созерцательно-реальных отношений с чертами мыслительно-формальными: первые получают значение вторых, вторые истолковываются и построяются по способу первых.

Однако движение всеобщего не останавливается на создании особенного, но продолжается далее и нисходит к единичному. В общем это нисхождение носит те же черты и приводит к аналогичным результатам; но не без осложнений.

В создании особенного обнаружилось, что всеобщее есть его сущность; но сущность самого всеобщего состоит, как уже выяснилось, в том, чтобы быть обращенным на себя в творческой негативности. Отсюда необходимость новой „рефлексии" и дальнейшей „второй" негации.[1] Особенное, имея в себе всеобщность, или, что то же, всеобщее в состоянии особенности, вновь обращается на себя [2] и совершает новое разъединение и определение. То, что было раз уже определено, определяется вновь; создается спецификация „специального" (от species), возникает „определенная определенность", т. е. единичность.[3] Нисходя на эту новую ступень в своем самотворчестве, понятие естественно получает бремя новых определений; образуется нижний ряд уже специфически определенных видовых смыслов: *единичных понятий*.

Единичное как последняя, низшая ступень в самоспецификации понятия, является *противоположностью* [4] *для соседних единичных образований и основой* [5] *для высших ступеней*. Единичное есть начало индивидуальности,[6] отъединения, противопоставления себя другому. Если дифференциация обнаруживалась уже в пределах особенного, то в сфере единичного она является необходимым условием бытия. Сфера единичного представляется множеством содержательно определенных смысловых фигураций, отдельных, не совпадающих между собой, стоящих друг *против* друга. Вступая в эту область, в царство единичного, предмет сам в себе как бы разбредается (auseinander gehen) [7] на множество самостоятельных *с виду* образований, сохраняющих, впрочем, *по существу* свою спекулятивную природу и соответственно свою связь между собою и с высшими ступенями ряда. Понятие ведет здесь жизнь многообразно раздельную; оно имеет множественную форму, и в этом разброде есть как бы „утрата себя самого".[8] Каждый единичный смысл имеет свою определенность; он по-новому, своеобразно модифицирует и представляет развивающуюся сущность всеобщего. Единичность бо-

---

[1] Ср.: Log. III. 40. [2] Ср.: Enc. I. 320. [3] Ср.: Log. III. 60. [4] Ср.: Log. III. 56. [5] Ср.: Log. III. 56. Enc. I. 323. [6] Log. III. 61. [7] Log. III. 304. [8] Ср.: Log. III. 51. 63.

гата определениями: она полна живого красочного содержания,[1] своеобразно сочетающегося в ней в единичную смысловую конкретность.[2]

Такова единичность сама по себе и в своем видимом отношении к другим единичностям. Однако ее истинную внутреннюю сущность открывает только ее сокровенная связь, во-первых, с высшими ступенями особенного и всеобщего, а во-вторых, с соседними единичными образованиями.

Единичное относится к особенному так, как особенное ко всеобщему. В сущности говоря, этим все сказано. Особенное есть по отношению к единичному „неопределенная определенность", или „всеобщая определенность";[3] формальный логик предложил бы здесь термин „ближайшего родового понятия". Поэтому между особенным и единичным обнаруживаются те отношения, которые связывают спекулятивный род со спекулятивным видом. Негативной рефлексией на себя особенное отрицает себя, разлагается и опускается в состояние единичного. Оказывается, что одна наличность особенного полагает уже бытие единичного [4] и что „особенность" есть „столь же непосредственно сама по себе и для себя" „единичность", сколь непосредственно всеобщность была особенностью.[5] В особенном всеобщее и единичное находят своего посредника [6] и через него они вступают в контакт и соединение.[7] С другой стороны, единичное оказывается воспринявшим в себя и содержащим в себе [8] обе высшие формации: оно представляет ту *основу* (Grund,[9] Grundlage [10]), в которую углубились род и вид, которая приобщилась через них сущности и сама стала в результате этого субстанциальной.[11] Всеобщее и особенное суть моменты или этапы в процессе образования единичного;[12] достижение последнего означает, что понятие развернуло свою жизнь в стройные кадры определенных, содержательных, конкретных и многообразных смысловых единичностей.

Естественно, однако, что эти кадры единичных смыслов связаны с особенным и всеобщим, как с своей подлинной сущностью. Спускаясь в состояние единичности, всеобщее и особенное отнюдь не переходят во что-то другое, но полагают лишь то, что́ они *суть сами по себе* и для себя.[13] Единичное, с одной стороны, остается в пределах особенного и, шире говоря, всеобщего: последнее, сохраняя свою природу в неизменном и тождественном виде, содержит в себе сферы особенного и единичного.[14] С другой стороны, единичное получает свои основные и существенные

---

[1] Ср.: Log. III. 61. [2] Ср.: Log. III. 63. 40. [3] Ср.: Log. III. 87. [4] Ср.: Log. III. 60. [5] Ср.: Log. III. 51. [6] Ср.: Log. III. 87—88. [7] Ср.: Log. III. 81. [8] Enc. I. 324. [9] Log. III. 56. Enc. I. 323. [10] Enc. I. 324. [11] Enc. I. 324. [12] Log. III. 60. [13] Ср.: Log. III. 60. [14] Ср.: Enc. I. 323.

свойства от присутствия в нем всеобщего, начала субстанциальности.[1] Вновь обнаруживается взаимопроникновение сфер:[2] *всеобщее и единичное* проникаются взаимно друг другом через посредствующую инстанцию *особенного. Единичное есть живая часть всеобщего; всеобщее есть живая внутренняя сущность единичного.* Обычное учение о том, что всеобщее „присуще" (inhärirt) единичному, получает углубленное истолкование в смысле „реального, внутреннего присутствия" в чем-либо. Раз всеобщее стоит к единичному в отношении „Inhärenz", то единичное само есть всеобщее.[3] Точно так же обычное учение о том, что единичное подчинено (subsumirt) всеобщему, получает новое истолкование в смысле „вхождения в состав" чего-либо. Раз всеобщее стоит к единичному в отношении „Subsumtion", то оно включает его в себя, становится им, само есть единичное.[4] Все единичности входят в объем всеобщего, но не в „формально-логический" объем, а в спекулятивно-реальный. Все определения единичных смыслов суть определения самого, охватывающего и включающего их, всеобщего. Единичное проникнуто всеобщим, а всеобщее проникнуто единичным: так ветки и листья составляют дерево и сами получают от него свои живые существенные соки.

И вот обнаруживается, что традиционная противоположность между всеобщим и единичным есть нечто кажущееся.[5] Истина в том, что обе стороны соединяются,[6] и сущность разумности состоит во взаимопроникающем единстве единичного и всеобщего.[7] Здесь налицо настоящее совпадение, непосредственное спекулятивное тождество.[8] „Единичное" как совокупность смысловых единичностей представляет из себя целокупность, тотальность понятия,[9] весь объем его содержания, т. е. самоё всеобщность; и наоборот. Понять и выговорить всеобщее значит eo ipso понять и выговорить единичное; и обратно.[10] Истинное спекулятивное всеобщее есть непосредственно тем самым особенность и единичность:[11] оно пропитывает особенность и в ней, и вместе с ней оказывается единичностью.[12] Поэтому, если можно принять, что всеобщее характеризуется как тождество, особенное — как различие, а единичное — как противоположность и основа,[13] то лишь с тем существенным добавлением, что особенное и единичное содержатся во всеобщем,[14] т. е. что *тождество*

---

[1] Ср., напр.: Enc. II. 640. 641. [2] Ср.: Phän. 310. Recht. 313. [3] Log. III. 144. [4] Log. III. 144; к этому ср.: Enc. III. 410. 412, где резко осуждается обычное формально-логическое понимание субсумирования [5] Log. III. 12—13; ср. также: Phän. 110. [6] Ср.: Ph. G. 29—30. [7] Ср.: Enc. II. 640. 641. Recht. 313. [8] Ср.: Log. III. 12. 155 и др. [9] Ср.: Log. III. 12. Enc. I. 320. [10] Log. III. 12—13. [11] Log. III. 42. [12] Log. III. 181. [13] Log. III. 56. Enc. I. 323. [14] Enc. I. 323.

содержит в себе различие и противоположность, или иными словами, что *тождество есть живая сущность различия и противоположности*: так, диалектика есть подлинный modus vivendi спекулятивной мысли, связывающий воедино все множество единичных образований.

Вследствие такого тождества, именно благодаря тому, что всеобщность составляет сущность каждой единичности, последняя получает ее основные свойства и черты. Не говоря уже о том, что единичность живет всегда в элементе мысли и сама есть мысль; всеобщее сообщает ей способность к саморефлексии, самоотрицанию и самодеятельности. Единичность есть, согласно этому, не что иное, как негативное единство, вступающее в отношение с самим собой;[1] она возвращается к себе, отрицает себя [2] и через это получает способность к обновлению и воспроизведению (Reproduktion)[3] своего содержания и своих определений. Единичность есть поэтому начало творческое, самодеятельное, действующее в себе и на себя самоё.[4] Эта самодеятельность, берущая свое начало в самоотрицании и движущаяся к обогащению себя новыми определениями, есть принцип и сущность всяческой *жизни*. Вот почему Гегель говорит, что все живое есть тождество всеобщего и особенного,[5] подразумевая включенность единичности в особенность; „жизнь", так выражает он эту мысль иначе, „есть абсолютная всеобщность",[6] т. е. всеобщность, слившаяся с единичностью, очистившаяся от противопоставления ей,[7] и т. д.

Нетрудно понять, что́ представляет из себя эта низшая ступень Понятия, именуемая „единичным". Это есть *индивидуально определенный фрагмент* (или, как впоследствии выяснится, „*о́рган*") *единой смысловой субстанции*. Каждое ens, имеющее внутреннюю содержательную определенность, есть единичность, состоящая „качественно" из атрибутов субстанции и включенная „количественно" в ее всеобъемлющий состав. Отсюда само собой вытекает, что никакой единичности, оторванной от всеобщности, не существует в мире, точно так же, как не существует и всеобщности, оторванной от единичности; эти абстрактные формации обретаются только среди иллюзий эмпирически ограниченного и упорствующего сознания. Но, так как в спекулятивном, т. е. единственно-реальном и абсолютно-реальном мире, *все движется к максимальной содержательной определенности*, то процесс, совершаемый понятием от всеобщего к единичному, есть прототип всякого спекулятивного движения. Состояние „спекулятивной единичности" есть всегда высшее состояние Понятия.

---

[1] Ср.: Log. III. 51. 60. 123. 165. [2] Ср.: Log. III. 14. 88. [3] Ср.: Log. III. 254. 255. [4] Enc. I. 320. [5] Ср.: W. Beh. 414. 415. 419. 420. [6] Ср.: Log. III. 247. [7] Ср.: Phän. 110.

При этом его следует представлять себе для полноты картины не только как одну отдельную единичность, как один определенный фрагмент субстанции, включенный в нее и включающий ее в себя, но как целое множество, целую систему индивидуально определенных единичностей, *рассудочно* фиксируемых в виде „отдельных фрагментов реальности", но *по существу* стоящих в спекулятивной сращенности со всеобщим. При таком понимании учение о всеобщем действительно разъясняет отношение Бога к его модусам и государства к личности. Ибо Бог есть Всеобщее, а фрагменты мира единичны; и государство есть Всеобщее, а человеческая личность единична. Спекулятивная наука, обнаруживая тождество всеобщего и единичного, раскрывает сущность космического и, в частности, социально-политического обстояния.

Все это станет еще яснее и нагляднее, если пройти мысленно тот же путь в обратном направлении: от единичного ко всеобщему. Если путь вниз начинался с абстрактной всеобщности, оторванной от особенного и единичного, и вел к ее самопогружению в содержание, к сращению ее с единичностью, то путь вверх начинается с абстрактной единичности, оторванной от особенного и всеобщего, и ведет к ее самоподъятию и включению в высшие сферы, к сращению ее со всеобщностью.

Единичность сама по себе, в качестве начала отъединения, спецификации и противоположения, есть нечто, тяготеющее не только к обособлению от других единичностей, но и к противопоставлению себя высшим ступеням понятия. В отрыве от особенного и всеобщего, уединенная и замкнутая, единичность оказывается чем-то „ограниченным",[1] лишенным живых связей, какой-то „недействительной и бессильной самостью" (Selbst).[2] Взятая сама по себе, она есть часть,[3] не признающая себя частью; продукт,[4] не желающий знать о своей созданности; она подобна бродяге, не помнящему родства, и думает в этом виде предпринять самоутверждение. Однако именно в этом состоянии она искажает свою истинную сущность и „не соответствует своему понятию"; такое несоответствие, такая ограниченность ее бытия делает ее *конечною* и ведет ее к гибели.[5] Единичность, утверждающая свою независимость от всеобщего, есть принцип произвола и зла.[6] Все обилие ее определений не может ее спасти, ибо оторванность от субстанциальной жизни лишает ее внутреннего средоточия и закономерности в саморазвитии. Ей грозит, подобно эмпирической вещи, тщета и распыление.

В таком состоянии самообольщенного ничтожества единичность не может оставаться: она должна обратиться на себя с

---

[1] Ср., напр.: Nohl. 293. [2] Ср.: Phän. 363. [3] Ср.: Glaub. 17. W. Beh. 330. 341. 381. 385. [4] Enc. I. 374. [5] Ср.: Enc. I. 385. [6] Ср.: Recht. 184. 185.

глубоким неудовлетворением, отринуть себя и возродиться из этой негации к субстанциальной жизни. Самоотрицание ведет ее к разделению ее конкретной [1] природы на составные элементы и к подведению их под особенные, видовые понятия; однако в этих „суждениях", открывающих, что „единичное" есть „особенное",[2] совершается не простое подведение (Subsumtion), но своеобразное *расширение* („Erweiterung")[3] единичного до особенного. Единичное, превратившееся через самонегацию в живую спекулятивно-смысловую величину, убеждается, что его определения не суть проявления его специфической, своеобразной ограниченности, но фрагменты более широких смысловых реальностей; каждое определение его предстает для него в живой связи, в непосредственном единстве с качественно тождественным, но более обширным смысловым образованием — „особенным"; единичное открывает особенное в себе и находит себя в особенном. Особенное *пронизывает* его так, как существенная ткань проникает свой единичный фрагмент; особенное в то же время *включает* его и наряду с ним еще другие многие модификации той же природы. Единичность убеждается, что *она есть особенное*, что она образует вместе с другими подобными ей единичностями обширное поле „единичного", составляющего все „содержание" и весь „реальный объем" особенного. *Единичное входит в особенное как его живая часть; особенное входит в единичное как его живая сущность.*

Это движение самоотрицания и подъема [4] есть по существу восхождение единичного к Духу,[5] процесс его одухотворения.[6] Раз начавшись, он увлекает единичное далее и возводит его ко всеобщему, к осознанию своей связи, своего единства, своего *тождества* с ним. Этот путь есть для единичности путь отречения (Entsagung) и самопожертвования (Aufopferung);[7] в качестве оторванного, неподвижного, „прочного" [8] начала, она перестает существовать и в этой смерти своей находит свою сущность, становится своим понятием, сливается и отождествляется со всеобщим.[9] Единичность убеждается в том, что всеобщность есть ее истина [10] и что она сама в своей жизни и в исполнении своего дела бессознательно осуществляла некоторое всеобщее дело.[11] В этом самопознании единичность признаёт, что она как особая смысловая фигурация входит в объем всеобщего, и что содержание ее, вся совокупность ее определений есть фрагмент основного и единого, субстанциального содержания всеобщности; иными сло-

---

[1] Ср., напр.: Log. III. 63. „Concretes, Inhalt, Einzelnes". [2] Ср., напр.: Log. III. 87. 89. [3] Log. III. 89. [4] Ср.: Log. III. 75. [5] Log. III. 270. [6] Enc. III. 13^2. (Z). [7] Phän. 390. 397. [8] W. Beh. 384. [9] Ср.: W. Beh. 370. [10] Ср.: Recht. 161. [11] Ср.: Phän. 266.

вами, что *единичное входит во всеобщее как его живая часть; а всеобщее входит в единичное как его живая сущность.*

В таком тождественном слиянии со всеобщим все единичное как нечто самостоятельное и независимое перестает существовать: оно без остатка вобралось в субстанцию всеобщего; оно „разрешается" (auflösen)[1] последним в его жизненном процессе. Всеобщее „подъемлет" (aufheben)[2] всякую единичность, что по терминологии Гегеля, означает: „отрицает ее в ее мнимой самостоятельности, но сохраняет ее в меру ее истинности, включая в высшее соединение". Это отношение подъятия, совпадающее с отношением „истины", возможно здесь именно потому, что всеобщность есть объективная сущность всего единичного, всякого индивидуального образования,[3] сущность, по отношению к которой невозможно никакое сопротивление.[4]

Это отношение можно выразить еще так, что единичность, подъятая во Всеобщее, получает способности Всеобщего, а Всеобщность, спустившаяся к единичному, получает черты единичного. Единичность пронизана мыслью, сама есть спекулятивная мысль; она живет самоотрицанием;[5] она причастна абстрактности;[6] она есть нечто, внутренне субстанциальное. Всеобщность наполнена содержанием, сама есть *все* возможное содержание; она есть живая, конкретная[7] Всеобщность, или живая, всеобъемлющая субстанция. Единичное, растворяясь во Всеобщем, впитывает в себя и усваивает себе *даже* все его содержание; но такое высшее слияние доступно, впрочем, только интеллигенции[8] или человеческому разуму. Всеобщее, со своей стороны, включает в себя даже тяготение единичности к одинокому, исключительному самоутверждению; такое самоутверждение доступно, конечно, только высшей спекулятивной Всеобщности, которая совпадает с Субстанцией.

Так слагается строй отношений между Всеобщим, особенным и единичным. Всеобщее есть „свободное равенство с самим собою в своей определенности";[9] особенное есть „определенность, в которой Всеобщее остается неомраченным, равным самому себе";[10] единичное есть „рефлексия определенностей Всеобщего и особенного в себе, негативное единство с собою, определенное само по себе и для себя и в то же время тождественное с собою или Всеобщее".[11] Все эти три ступени вместе образуют единое целое, объятое или „поятое" воедино, т. е. Понятие.[12] Но, строго говоря,

---

[1] Ср.: Phän. 548. Log. III. 99. Ср. к этому: Rel. I. 268. [2] Ср.: Phän. 390. Recht. 59. [3] Ср.: Glaub. 7. Phän 136. 229. Log. III. 187. [4] Ср.: Log. III. 187. [5] Ср., напр.: Log. III. 14. 51. [6] Ср. не совсем удачную формулу об абстракции как „душе единичности": Log. III. 63. [7] Ср., напр.: Log. III. 63. Enc. I. 374. [8] Ср.: W. Beh. 394. [9] Enc. I. 320. [10] Enc. I. 320. [11] Enc. I. 320. [12] Enc. I. 320.

с эзотерической точки зрения, никаких особых самостоятельных ступеней *нет*: единичное проникнуто Всеобщим и включено в него; Всеобщее охватывает единичное и составляет его внутреннюю субстанциальную природу. В таком непосредственном тождестве они и представляют из себя единое „понятие", или „род" (Gattung),[1] т. е. само Понятие.

„Род" не совпадает, конечно, с обычным „родовым понятием": он „содержит в своей субстанциальной зрелости все единичные определения в разрешенном виде".[2] Он есть „всеобщность видов",[3] их „имманентное и конкретное единство";[4] он представляет из себя такую Всеобщность, которая наполнена содержанием всех различных крайностей.[5] Род есть „*конкретная* всеобщность".[6]

Далее, он не есть ирреальный продукт субъективной мысли, но реальная, *объективно сущая* величина. Эта реальная всеобщность есть *сущность* всякой действительности;[7] она объективна и существенна как в душевном, так и в телесном;[8] она есть внутренняя природа вещи, сущая сама по себе и для себя,[9] она есть „проникающая имманентная сущность объектов".[10] Род есть „*объективная* всеобщность".[11]

Наконец, эта Всеобщность в качестве самой спекулятивной мысли, с которою она совпадает, есть сама абсолютная реальность, или, что то же, единая субстанция. Род есть „*субстанциальная* всеобщность".[12]

Понятно, что род, или, что то же, спекулятивня Всеобщность, получает форму *целого*, „тотальности".[13] Все „особенное" и все „единичное" включено в него; он состоит как бы из „частичных" смыслов, составляя их. Род есть конкретная, объективная, субстанциальная тотальность, в высшей степени богатая определениями;[14] он включает в себя *все* реальное; и ничто не может избегнуть [15] этой включенности. Спекулятивная Всеобщиость есть нечто вездесущее [16] и всеохватывающее. Род есть некий всеобъемлющий „пан"; вне его нет ничего. Именно поэтому Всеобщее

---

[1] Ср.: Log. III. 149. 155. Иногда Гегель в ущерб единству и устойчивости терминологии разумеет под „Gattung" всеобщность, не впитавшую в себя подчиненную сферу; это может сильно затруднить читателя. Напр.: Enc. I. 341. [2] Log. III. 99; ср.: Log. III. 167. [3] Log. III. 106; ср.: Log. III. 162. Enc. I. 394. [4] Log. III. 106. [5] Ср.: Log. III. 160. [6] Log. III. 105. Enc. I. 340. Enc. II. 639. Enc. III. 334 (Z.); ср. еще: Log. I. 7. Log. III. 40. 78. 99. 107. 108. 114. Enc. I. 66. 117. 118. 126. 374. Enc. III. 71 (Z.). 427. Recht. 41. 43. 59. 64. 5 Rec. 213. [7] Ср.: Phän. 50. [8] Ср.: Log. III. 187. [9] Ср.: Log. III. 100. 160. [10] Log. III. 195; ср. 202. Phän. 136. [11] Log. III. 99. 155. 156. 159. 160. [12] Log. III. 106. 162. Enc. I. 394; ср.: Log. III. 167. Enc. I. 340. Enc. II. 640. 641. Recht 59. [13] Ср., напр.: Log. III. 40. 44. 49. 109. 166. 167. 334. Enc I. 341. 342. 360. Recht. 108. 112. 5 Rec. 213. [14] Ср.: Log. III. 334. Log. III. 37. [15] Ср.: Enc. I. 36. [16] „allgegenwärtig": Phän. 126; Enc. II. 153. 269. Enc. III. 52.

бесконечно истинной бесконечностью; не имея ничего вне себя, оно *ничем не ограничено*; то, что ограничено и конечно, то не всеобще.[1] В спекулятивной Всеобщности „снято всякое ограничение";[2] все что *есть*, есть *в ней*. Поэтому она может *свободно* самоопределяться,[3] развиваясь изнутри и развертывая свое богатство.[4] Всеобщность в этом внутреннем, центростремительном творчестве своем есть *сама бесконечность*,[5] совершенствующая себя в своем круговом движении.

Понятно, далее, почему Гегель характеризует спекулятивную Всеобщность как „свободную силу".[6] Всеобщее есть творческая сила, не страшащаяся самоотрицания [7] и создающая через него всякое содержание; в качестве субстанции она есть „*абсолютная* сила"[8] по отношению к своим акциденциям и определениям. Спекулятивная Всеобщность в отдельных сферах и представителях своих, является в виде целого ряда „невесомых" (imponderable), нематериальных „деятелей" (Agentien), которые пронизывают и „проникают бессознательным образом" людей и вещи, и „осуществляют в них свое значение".[9] Ничто не может сопротивляться этим силам; ибо они *существенны*, а все прочее перед ними несущественно.[10] Такими сообщающими себя [11] духовными силами являются в разных сферах бытия: законы, нравы, разумные представления вообще (в сфере духа), движение, теплота, магнетизм, электричество (в сфере природы);[12] свободные от материальности, эти силы только на ступени „единичного" получают определение „материальности",[13] и все вместе в качестве „особенных всеобщностей" несут в себе дыхание единого духа, единой всеобщей субстанции.

Тому, кто даст себе труд углубиться в понимание всех этих определений, формулирующих точку зрения спекулятивной философии, сущность Всеобщего предстанет в той непосредственной простоте, в какой она предносилась самому Гегелю. Природа Всеобщего состоит в том, чтобы быть самим собою и в то же время своим инобытием.[14] Оно как бы преодолевает и захватывает [15] всякое „инобытие" и образует с ним единство;[16] ничто не может избегнуть этой участи:[17] Всеобщее проникает во все, проходит [18] через все, не зная границ и не позволяя прерывать свою деятельность.[19] Оно представляет из себя единую

[1] Ср.: Skept. 103. [2] Ср.: Recht. 59. [3] Ср.: Log. III. 42, а также: Log. III. 40. 43. 44. 333. 334. Enc. III. 71. Recht. 56. [4] Log. III. 349. [5] Ср.: W. Beh. 343. 355. Recht. 41. 73. [6] Ср.: Log. I. 39. [7] Ср.: Log. III. 42. [8] Enc. III. 104. [9] „Sich in ihnen geltend machen": Log. III. 187—188. [10] „ein Unwesentliches": Log. III. 187—188. [11] „mittheilbare": Log. III. 187—188; ср.: Log. III. 349. [12] Log. III. 187—188. [13] Log. III. 187—188. [14] „sein Anderes": Enc. I. 36: ср.: Log. III. 259. 261. [15] „übergreift". Ср.: Log. I. 48. Log. III. 39. Enc. III. 53 (Z.). Enc. III. 353. [16] Ср.: Enc. III. 353. Log. III. 104. [17] Enc. I. 36. [18] Ср.: Phän. 209. Log. III. 118. Enc. III. 275 (Z.). [19] Enc. III. 275 (Z.). Rel. I. 53.

субстанциальную непрерывность и сплошность,[1] которая угашает [2] в „непреодолимой эластичности своего единства“[3] всю видимую разрозненность и многообразие деятельных начал. Поэтому Всеобщее, будучи с виду в „другом“, на самом деле остается самим собою; оно не переходит ни во что „другое“ [4] и не насилует чужую природу,[5] растворяя ее в себе, впитывая ее, усвояя и ассимилируя до полного слияния в тождество. Оно беспрепятственно [6] вживается во всякое, с виду чуждое ему, многообразие, живет в нем [7] и в то же время остается всецело равным себе,[8] тождественным с собою [9] и неизменным по существу.

Таким образом, Всеобщее, непрерывно и неомраченно продолжая себя через всякое содержание, обнаруживает способность к „бессмертному самоподдержанию“.[10] Имея перед собою какое-либо „инобытие“ или „различие“, оно знает, что оно, само Всеобщее, составляет сущность этого другого; и потому оно *относится к другому так, как к самому себе*: Всеобщее есть *любовь, свобода в любви.*[11] И потому оно может быть названо также *„безграничным блаженством“*.[12]

Отсюда проистекает и *простота* Всеобщего. Жизнь его слагается с высокой внутренней целесообразностью.[13] Род есть *органическая* Всеобщность,[14] прогрессивно развертывающая себя самоё как всеобъемлющее единство. Это органическое развитие обнаруживает в результате, что Всеобщность есть единое *все*, в котором „снято“ всякое обособленное существование. Поэтому, обретая во всем *только себя*, Всеобщее относится *только к себе*; вся его сложность, вся его полнота [15] и богатство [16] уживаются с величайшей *простотой* [17] и *непосредственностью.*[18] И в этом обнаруживается с величайшей наглядностью, что истинная Всеобщность есть сама *спекулятивная мысль* или *абсолютная Субстанция*. Жизнь ее цельна и спокойна;[19] она подобна органическому, всепреисполняющему творческому трепету.[20]

Таков характер и таково значение истинной [21] Всеобщности. В качестве спекулятивной мысли она со всеми своими свойствами есть столь же объект, проникающий и охватывающий субъекта,[22] сколь сам субъект, преодолевающий и захватывающий всякий

---

[1] „Kontinuum“: Phän. 389. 504. 506. Log. III. 38—39. 292. 293. [2] „auslöscht“: Phän. 548. [3] Phän. 548. [4] Ср.: Log. III. 42. 60. [5] Log. III. 39. [6] „ungehindert“: Log. III. 38. [7] „inwohnt“: Log. III. 38—39. [8] Log. III. 12. 14. 38—39. 46. 218. Enc. I. 320. [9] Log. II. 242. Log. III. 36. Enc. I. 323. Recht. 41. [10] Log. III. 38—39. [11] „freie Liebe“: Log. III. 39—40. [12] „schrankenlose Seligkeit“: Log. III. 39—40. [13] Phän. 199. 200. 201. Enc. I. 117. 118. См. главу седьмую. [14] Phän. 221; ср.: 209. 446. [15] Log. III. 160. [16] Log. III. 37. См. главу седьмую. [17] Ср., напр.: Log. III. 37. 37. 108. 160. 166. 332. 345. [18] Ср.: Log. III. 46. 166. 332. 333. 335. Enc. III. 353. [19] Ср.: Log. III. 39. [20] „in sich selbst erzittern“: Log. III. 253. [21] Ср.: Phän. 56. Log. I. 48. Log. III. 42. Enc. I. 126. 390. Enc. III. 353. 357 (Z.). [22] См. главу третью.

объект, и заключающий его в себе так, как чистая форма заключает свое содержание.[1] Это означает на языке обыденного понимания, что жить в формах Всеобщего свойственно не только познаваемой сущности мира и души, но и познающему разуму: разум, живя по свойственному ему самому способу, сливается с познаваемым предметом („природой", „душой", „государством", „искусством"), который живет тем же самым способом; ибо сущность субъекта есть спекулятивная мысль, и сущность объекта есть тоже спекулятивная мысль. Смысл познает сам себя; Всеобщее реально и „само по себе" и „для себя".[2] В таком значении Всеобщее абсолютно: Дух восходит к свету своей мысли,[3] он есть *знающий* Дух и в самой истинной сущности своей „абсолютный Дух".[4]

В этом-то элементе живет и движется все сущее и вся философия.[5] Философия искони направлена на Всеобщность, творящую себя в мысли, и существует или в процессе самопознания, происходящем в Понятии, или в завершенном покое состоявшейся познанности; нормально и в том и в другом.

В этой жизни своей Всеобщее имеет свой особый, имманентный ему ритм „движения" и свою абсолютную „цель". Этот ритм есть *диалектика*; эта цель есть *спекулятивная конкретность*.

Глава шестая

ДИАЛЕКТИКА

Понятию как таковому свойственна некая внутренняя диалектика: ему свойственно становиться во „внутреннее противоречие" с самим собою, разделяться на новые понятия, исключающие друг друга. В этом его универсальное, основное и специфическое свойство: нет понятия, которое не таило бы в себе своего собственного „противоречия"; нет понятия, которое не распадалось бы в самом себе на взаимно „отрицающие" друг друга образования. И это свойство понятия не только не отзывается гибельно на познании и на философии, но, наоборот, служит к их утверждению и расцвету.

Согласно этому, задача философии состоит, по-видимому, не в том, чтобы бороться с противоречиями и преодолевать их, но в том, чтобы отыскивать их и пребывать в них. „Логическое противоречие" — это чуть ли не сущность всей философии. На-

---

[1] Ср.: Enc. III. 286—287. [2] Ср.: Log. III. 97—98. 117. 159. 181. 187. Recht. 59. Ph. G. 29—30. [3] Log. I. 148. [4] Phän. 418. [5] Ср., напр.: Phän. 3.

ходить его, утверждать его и культивировать; обнаруживать во всем это своеобразное внутреннее разложение и познавательно наслаждаться им — вот дело „истинного философа". Неспособный к этому неспособен к философии и к научному познанию. „Заслуга" Гегеля в том, что он открыл и навсегда утвердил эту „диалектическую природу философии".

Долгое время считалось что в этом и состоит самое важное „открытие" Гегеля; мало того, что чуть ли не вся сущность его учения сводится к культивированию логических противоречий. И доселе можно найти иногда мыслителя, поверхностно пленненного этой своеобразной эстетикой „противоречия": ему „нравится" эта прихотливая и все же закономерная игра в разложение мысли, а в лице Гегеля он пытается найти себе собрата по бесплодному философствованию.

Вопреки этому необходимо установить, что „диалектика" не есть ни главное содержание, ни высшее достижение философии Гегеля; и что „отыскивание и культивирование логических противоречий" никогда не будет делом его истинного последователя.

Диалектическое состояние понятия было не придумано Гегелем, а интуитивно усмотрено им в самой природе познаваемого предмета. Не он „открыл его", случайно натолкнувшись на его проявление, а оно „открылось ему" в том систематическом спекулятивном созерцании, которое утратило характер дурной субъективности и эмпирического произвола. Мысль, слившаяся с созерцанием, но не переставшая быть мыслью; и созерцание, пропитавшее собою мысль, но не утратившее своих даров, открыли ему доступ к тому предмету, который обнаружил в себе „внутреннюю противоречивость". Та структура познавательного акта, которая была им выработана и усвоена, с необходимостью привела его к „усмотрению" диалектики.

Можно с уверенностью сказать, что это „объективное открытие", впервые состоявшееся перед его умственным взором, повергло его самого в смущение и замешательство; что систематическое повторение распада вызывало в душе его не раз состояние мучительной затрудненности и пробуждало в нем величайшее, страдающее напряжение духа, направленное к преодолению открывшегося противоречия. И то, что выводило его из этого состояния, было всегда новое „объективное открытие", свидетельствовавшее о том, что в самом предмете противоречие *уже* преодолевается, и вот — преодолено.

Гегель никогда не испытывал диалектику как „субъективную" или, тем более, „произвольную" *игру понятиями*. То, что усматривалось им в мысли как „негативное", поднимало его мыслящий дух на высоту *трагического* опыта и давало ему чувство приобщенности к *космическому страданию*. Он не раз

говорит о „страдании", о „бесконечном страдании" самого предмета,[1] борющегося с собою в этих „противоречиях"; он настаивает на том „сосредоточенно-серьезном, мучительном, терпеливом труде",[2] который выполняется Понятием в его развитии и который должен быть адекватно воспроизведен познающей душою.

И действительно, нет сомнения, что ищущий ум, сосредоточенно страдающий в поисках истины, испытает на себе то веяние безумия, которое коснулось Гегеля в эпоху первого открытия. Когда мысль, еще привыкшая к рассудочным категориям, впервые приобщается спекулятивному созерцанию и пред ее духовным оком развертывается „негативная" сторона диалектики; когда прочные и „зафиксированные мнением" понятия начинают разлагаться и „исчезать";[3] когда „конечные определения" начинают „сами сниматься и переходить";[4] когда „противоречивые понятия" начинают „сами себя уничтожать",[5] и в этом „всеобщем разложении"[6] начинают „колебаться"[7] самые достоверные содержания; когда, наконец „извращение всех понятий и реальностей"[8] и их „разрешение в ничто"[9] охватывает *весь* объем мыслимого, и „фурия исчезновения"[10] воцаряется над миром предметов; тогда душа человека, приобщившаяся истине, но остановившаяся в смущении, действительно испытывает ужас при виде гибнущего „разума".

Все „разумное" утрачивает свою форму. Все понятия колеблются и шатаются, как опьяневшие вакханты.[11] Все истины разрешаются в какой-то „всеобщий обман"[12] и философия начинает „в бесстыдстве"[13] выговаривать этот обман как высшую, предметную истину. Предмет, овладевший мыслью и наполнивший ее своим содержанием, творит в ней тот музыкальный хаос сумасшедшего скрипача,[14] за безумным смятением которого слух не научился еще узнавать мелодию нового, высшего откровения.

Впоследствии, уже на высшей ступени познания, душа человека убеждается в том, что в этом процессе замешательства погибал не разум, а *рассудок*, и что эта гибель рассудка была не гибель, а обновление и перерождение. Мысль убеждается в том, что „диалектика" не „иллюзия" и не „сумасшествие", а подлинное состояние самого предмета; что она не „придумана" субъектом, а открылась в объекте; что она совершается в объекте и тогда, когда субъект о ней не подозревает; словом, что диалектика есть *объективное обстояние*.

---

[1] Ср.: Enc. III. 25. 451. [2] Ср.: Phän. 15. [3] Phän. 33. [4] Ср.: Enc. I. 151. [5] Ср.: Phän. 104. [6] „allgemeine Auflösung": Phän. 136. [7] „wankend geworden": Phän. 150. [8] „Verkehrung": Phän. 393—394. [9] „in nichts auflöst": Log. I. 7. 30—31. [10] „Furie des Verschwindens": Phän. 445. [11] Ср.: Phän. 37. [12] „der allgemeine Betrug": Phän. 393. [13] „Schamlosigkeit": Phän. 393. [14] „Diese Rede ist die Verrücktheit des Musikers": Phän. 393. 394.

Все это можно выразить так, что диалектическое изменение понятия было постигнуто Гегелем в интуитивном мышлении и что поэтому оно может быть постигнуто и проверено только самостоятельною, но конгениальною интуитивною мыслью. Диалектическое изменение понятия бесплодно „доказывать"; его необходимо *показать* умственному оку. Диалектику не сто́ит „опровергать"; необходимо интуитивно узреть ее, а затем аналитически вскрыть познающий акт и познаваемый предмет. Бесплодно и безнадежно было бы „критиковать" диалектику, не пережив ее в интуитивном видении: научная философия может твориться только *предметно.* Недостаточно было бы „описывать" диалектический процесс, не вскрывая путей, ведущих к его постижению: понимающий не только понимает, но *умеет* понимать и объяснять. И только *предметное овладение* и *владеющее умение* творит по праву критическое отвержение.

Итак, по методу *своего философствования,* Гегель должен быть признан не „диалектиком", а интуитивистом, или, точнее, интуитивно мыслящим ясновидцем. Если под „методом" разуметь „вид и способ" познания,[1] субъективно осуществляемый философом, то Гегеля можно признать „диалектиком" только при совершенно внешнем, рассудочном подходе. Он не „ищет" противоречия в понятиях и не „старается" их потом примирить; он не мыслит „аналитически", а потом „синтетически". Он все время сосредоточенно созерцает и напряженно описывает изменения, совершающиеся в *самом предмете*: он созерцает мыслью. В этом его „субъективный" способ познания. Это не он практикует „диалектику", а *предмет.*

Поэтому диалектика есть не метод человеческого субъекта, прилагаемый или применяемый к предмету; но, прежде всего, *метод познаваемого объекта.* Он принадлежит объекту самостоятельно; но в процессе познания он наполняет собою и душу познающего субъекта, овладевает ею, осуществляет себя и в ней и в результате становится методом как объекта, так и субъекта. В познании душа человека начинает жить „диалектически" лишь потому, что *так живет предмет*; лишь постольку, поскольку сам предмет так живет; лишь так, как это делается в предмете. Можно было бы сказать, что душа получает от предмета „диалектическую инфекцию", если бы это описание не было слишком поверхностно. Вернее было бы сказать: диалектика как *ритм предмета изживает себя* в силах и средствах человеческой души, когда она поднимается до адекватного мышления.

Гегель не устает описывать диалектику как *объективный ритм предмета.*

---

[1] Ср.: Log. III. 329. 330.

То, что совершается в этом процессе, есть „собственная имманентная деятельность мысли“,[1] „имманентное развитие понятия“,[2] внутреннее, самобытное „становление содержания“.[3] Метод есть „движение самого понятия“,[4] его „собственное“ последовательное самоопределение;[5] то, что движется, есть „природа“ самого содержания[6] и та негативность, которая вызывает это движение, скрывается в самом понятии,[7] есть его „собственная негативность“.[8] Все, что происходит в этом процессе, — „запинание“,[9] „различение“,[10] „негация“,[11] „отталкивание от себя“,[12] „выхождение“,[13] „отношение к себе“,[14] „рефлексия“,[15] „ухождение в себя“,[16] „углубление“,[17] весь этот процесс „движения“ и „самодвижения“, все это „развертывание“ [18] и восходящее, прогрессивное творчество [19] есть живая деятельность самого, объективно-сущего понятия. Все это есть его „собственная диалектика“.[20]

Эта диалектика не есть притом одна, пустая форма в отвлечении от содержания;[21] она *не* существует „вне предмета“ и „не отлична от его собственного становления“.[22] Это есть не „метод-способ“, но *метод-жизнь*, метод-осуществление. Диалектикою следует называть сразу *путь* движения, и *самое это движение*, и то, *что* движется этим движением по этому пути. В спекулятивном познании движущееся не существует вне движения и помимо его: движение есть сама живая *сущность* движущегося.[23] И движения нет помимо того пути, по которому оно совершается: путь есть *осуществленное* направление. Итак, *сущность* не может *не двигаться, а движение* не может не *направляться* необходимым и закономерным способом. *Метод* есть, следовательно, *закон in actu*, или, что то же, *закономерная жизнь*. Метод есть имманентный содержанию способ жизни, вне которого нет и не может быть содержания; или, еще лучше: метод есть *сам творчески пульсирующий предмет*.

Понятию свойственно жить. Эта жизнь состоит в том, что оно само себя творит. Это творчество не произвольно и не случайно, но закономерно, т. е. согласно с законом. Но этот закон существует только в живом, осуществленном виде. Поэтому

---

[1] Log. I. 10. [2] Log. I. 7. 245. [3] „einheimisches Werden des Jnhalts“: Phän. 45. [4] Log III. 330. [5] „Fortbestimmung“: Log. I. 43; „immanentes Fortschreiten“: Recht. 65. [6] Log. I. 7. Enc. I. 17. [7] Log. I. 43. [8] Log. II. 4. [9] „innerliche Hemmung“: Phän. 51. [10] Phän. 116. Log. I. 456; ср.: Phän. 35. 136. 427. Log. I. 7. 242. [11] Ср.: Log. I. 43. 467. Log. II. 16. Log. III. 335. Enc. I. 232. [12] Log. I. 421. Log. II. 32. 172. Enc. I. 232. [13] „immanentes Hinausgehen“: Enc. I. 152. [14] Ср.; Log. I. 456. 467. Log. III. 352. [15] „eigne Reflexion des Jnhalts“: Log. I. 7. [16] Ср.: Log. II. 3. Log. III. 208. [17] Ср.: Log. II. 3. Log. III. 208. Enc. I. 163. [18] Enc. I. 163: „Entfalten“. [19] Ср.: Phän. 52. Log. I. 7. [20] Enc. I. 224. [21] Ср.: Phän. 45. Log. I. 42. Log. II. 81. [22] Beweise. 307; ср.: Log. I. 42. [23] Ср.: Log. I. 42. Log. III. 330.

понятие есть, само по себе, некое „необходимое развитие“,[1] — „неудержимый, чистый“[2] путь жизни, верный своему ритму[3] и в частях, и в целом. Диалектика как „научный метод“[4] есть не что иное, как „строение целого, воздвигнутое в своей чистой существенности“.[5] Это — „ход самого предмета“,[6] взятый в его целом, в его *итоге*. Или, еще проще: *диалектика это сам предмет, само понятие.*[7]

Вот почему Гегель определяет диалектический метод как силу,[8] как „бесконечную мощь“,[9] или, еще, как имманентную „самостную“[10] „душу содержания“[11] и предмета,[12] как „субстанциальность всех вещей“.[13] Диалектика есть „высшая“, „единственная и абсолютая сила разума“, его „высшее и единственное влечение“,[14] его „формирующее творчество“,[15] обнаруживающее въяве „всемогущество понятия“.[16]

Понятно, что разлучать „содержание“ и „форму“ в диалектике можно лишь с „рассудочной точки зрения“. Для спекулятивного мыслителя есть только единство их: формирующее себя содержание, или, что то же, содержательно определяющая себя форма. Единый спекулятивный предмет, поглотивший душу субъекта, живет, меняется, разветвляется и творит себя в этом изменении. Сознание человека впоследствии испытывает эти изменения и описывает их, изображая их подлинно-испытанную необходимость.[17]

Этот „процесс“,[18] или это „развитие“,[19] Гегель обозначает нередко как „движение“[20] или „самодвижение“[21] понятия. Под этим „движением“ не следует, однако, разуметь пространственный процесс, свойственный протяженным телам и выражаемый в терминах „сейчас—здесь, а потом—там“. Диалектическое „движение“ не может быть пространственным уже в силу одного того, что спекулятивное понятие непротяженно: понятие не находится нигде и потому не может находиться в разное время в разных местах; оно не занимает собою никакой части пространства, а потому и не может занимать по очереди разные его части. Пространственное движение есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса;[22] оно рассматривается в своем настоящем виде в На-

---

[1] Ср.: Log. I. 8. [2] Log. I. 41. [3] „Rhythmus“: Phän. 45. 49. Log. I. 42. [4] Phän. 45. [5] Phän. 37; ср.: Log. III. I. 45. Log. 332. [6] „Gang der Sache selbst“: Log. I. 42. [7] Log. III. 352. [8] „Kraft“, „Macht“. Ch.: W. Beh. 379. Phän. 26. [9] Log. III. 330. Reht. 249. [10] „das Selbst“: Phän. 31. [11] Ср.: Phän. 29. Log. I. 7. 45. Log. III. 335. Recht. 65. [12] Log. III. 335. [13] Ср.: Log. III. 330. 330. [14] Ср.: Log. III. 331. [15] Phän. 148. [16] Log. III. 116; ср.: 330. [17] „nothwendig“: Log. I. 8. [18] „Process“. Ср., напр.: Phän. 33. [19] „Entwicklung“. Ср.: Log. I. 7. 8. 10. Recht. 65. [20] „Bewegung“. Phän. 33. 33. 35. 51. 52. 127. 400. 586. Log. I. 7. 69. 90. Log. II. 3. 4. и др. [21] „Selbstbewegung“: Phän. 35. 51. Log. I. 8. 186. и др. [22] Ср.: Enc. II. 61—67. Gesch. Ph. I. 309—327. См. главы первую и десятую.

турфилософии. Диалектическое же „движение" должно присутствовать, согласно замыслу, на *всех* ступенях спекулятивного развития, ибо оно составляет самую родовую сущность „мыслительного" процесса. Наконец, движение, совершающееся в пространстве, является, по самой природе своей, процессом вещи, обремененной инобытием и обязанной возможностью своего изменения — своей внешней среде: пространственное движение всегда соотносит движущееся с вещественным инобытием. Диалектическое же „движение" не обременяет „понятия" протяженным инобытием и не соотносит его с внешнею средою;[1] оно всецело протекает в *замкнутом единобытии,* оно всецело *имманентно* и *определено собою.*[2] Под этим „движением" следует разуметь *процесс закономерного изменения в содержании спекулятивной мысли.*

Однако это изменение не следует представлять себе и как *временный процесс,* свойственный эмпирическим содержаниям и выражаемый терминами „сначала—потом—наконец". Диалектический процесс не может быть временным уже в силу одного того, что спекулятивное понятие не длится во времени: понятие не вспыхивает во времени и не угасает, оно не имеет ни начала, ни конца, оно не существует ни „только теперь", ни „иногда", ни „всегда"; а потому оно совсем не временно, хотя и может *в явлении своем* продлиться и просуществовать известный промежуток времени. Но временный процесс есть, по Гегелю, низшая и, может быть, искаженная разновидность диалектического процесса;[3] он рассматривается в своем настоящем виде в „конкретных науках", посвященных „мирозданию" и обнаруживается впервые *после* отпадения логической Идеи;[4] при вступлении в спекулятивную сферу время отгорает и отпадает,[5] предоставляя субъективному духу высшую свободу.[6] Диалектический же „процесс" должен присутствовать, согласно замыслу, на *всех* ступенях спекулятивного развития, ибо он составляет самую родовую сущность „мыслительного" процесса. Наконец, процесс, совершающийся во времени, протекает по схеме *эмпирической* последовательности: временный миг и его содержание смертны; последующее заменяет и вытесняет предыдущее, и миг мигу — смертельный враг; непрерывность временного процесса совмещается со своеобразною дискретностью, и временное, подверженное абстрактному угасанию, бессильно подняться к вечности, осуществить таинственное „сразу" спекулятивного понятия. Диалектическое же движение порождает *неумирающие* содержания: они не заменяют и не вытесняют друг друга, но,

[1] Ср., напр.: Log. III. 349. [2] Ср.: Phän. 45. Log. III. 332. 352. [3] Ср.: Enc. II. 52—67; см. главы первую, десятую и двадцать первую (том II). [4] См.: Enc. II. 52—67. [5] Ср.: Glaub. 152. Diff. 225. 225. Phän. 604. 605. 607. [6] См. главу третью.

примиряясь, совмещаются и, накопляясь, восходят к конкретности; этим они и осуществляют таинственное „сразу" спекулятивной мысли.

Таким образом, диалектический процесс совершается не в пространстве и не во времени.[1] И несмотря на свою сверхвременность, он остается процессом, т. е. *рядом изменений*. В этом, конечно, скрывается немалое затруднение для человеческого ума, могущего созерцать процесс только во времени. Однако сила воображения может внести в это созерцание, а особенно в его зрелый итог, существенные исправления. Необходимо иметь в виду, во-первых, что спекулятивное самозабвение в предмете угашает сознание времени, а может быть, и всякое „чувство" временной длительности, сосредоточивая в кратких минутах богатство содержания и интенсивную остроту жизни; во-вторых, что диалектически-помысленное содержание удерживается в каждом „последующем" состоянии предмета и субъекта, так что спекулятивное „прехождение" получает особый *невременный* характер, не совпадающий с „прохождением" во времени; и, наконец, что весь диалектический процесс в целом *может быть* последовательно продуман человеком во времени, но *сам по себе* не начинается с началом этого „продумывания" и не кончается с его окончанием, но „живет *всегда* и *сразу*", т. е. реален во всякой, — и сверхвременной, и временной, — реальности.

Согласно этому, все сущее укрывает в себе диалектический процесс, который оказывается действительно всепронизывающим „методом" субстанции. Все живет диалектически: каждый предмет и каждая вещь имеет в диалектике свой „собственный метод",[2] потому что понятие есть источник всякой деятельности и всякой жизни, а понятие живет диалектически. Поэтому все оказывается подчиненным его необходимому и закономерному ритму: ритм понятия есть ритм всего сущего. Диалектический процесс определяет собою судьбу всякой реальности: через него она приобщается *сверхвременному развитию*.

В чем же состоит природа этого *сверхвременного процесса и прехождения*, образующего универсальный закон космической жизни?

Все есть спекулятивный предмет или, что то же, спекулятивное содержание.[3] Каждое спекулятивное содержание скрывает в себе известную совокупность признаков, или, если угодно, *определений* (Bestimmungen). Implicite — каждое содержание име-

---

[1] Ср.: „nicht zeitlich": Enc. I. 389; „zeitlos vergangen": Log. II. 3; „Keine Reihe und Folge": Glaub. 152. [2] Ср.: Log. III. 330. [3] Внимательное сопоставление убеждает в том, что Гегель нередко употребляет термины „Gegenstand", „Sache", „Jnhalt", „Gehalt" promiscue, разумея спекулятивное „Понятие".

ет больше этих определений, чем explicite. Диалектический процесс состоит в прогрессивном раскрытии этих потенциально-живущих, прикровенных определений.

Понятно, что они приходят к предмету не извне, не от инобытия, но расцветают в нем самом, в его собственных пределах, в результате его самодеятельности. Здесь невозможно никакое воздействие извне, ибо оно превратило бы субстанциальную и всеобщую стихию Понятия в ограниченное, обусловленное и пассивное существо. Вот почему диалектический процесс являет собою *строго имманентное развитие.*

Раскрывая свои скрытые, латентные определения, Понятие начинает с самоотрицания и самораздвоения[1] и кончает отрицанием этого самоотрицания и воссоединением раздвоенности. В этом краткая схема диалектического „метода".

Отнестись к себе „негативно", отринуть себя Понятию необходимо для того, чтобы обогатить себя новым определением, ибо если новое определение отсутствует в Понятии explicite, то это значит, что наличное состояние его недостаточно, скудно, неудовлетворительно и заслуживает „отрицания". Но отринуть наличную определенность, сказать ей „нет" — значит утвердить противоположную определенность; в пределах *понятия* значит *утвердить нечто „противоречивое"*. А так как „отрицание" наличного определения не уничтожает его, а только признает его неудовлетворительным, то естественно возникает внутренне противоречивое состояние: в пределах единого понятия утверждаются *два определения, „противоречащие" друг другу.*

Каждое из них посягает на существенность и необходимость. Ни одно из них не примиряется с другим и не позволяет вытеснить себя. Между врагами начинается противоборство: внутреннее „противоречие" есть состояние не только не окончательное, но и в преходящей неизбежности своей — мучительное и нетерпимое. Но именно в этой мучительности и остроте таится его творческая сила и его задание: оно должно быть преодолено на пути утонченного „симбиоза" и уступить свое место высшему состоянию — *конкретности.*

Итак, *всякое понятие страдает „внутреннею противоречивостью".*[2] Но это не значит, что оно вследствие этого страдает непоправимым логическим пороком,[3] лишающим его всякого значения и всякой ценности. Оно конечно „страдает"; но страдание его есть нормальное, необходимое, творческое стра-

---

[1] Ср.: „Verdoppelung": Phän. 15; „entzweit": Phän. 126 и т. д. [2] Ср.: „das Denken des Widerspruchs ist das wesentliche Moment des Begriffs": Log. III. 342; особенно: Enc. I. 178. Ohl 235. [3] Ср.: о „Widerspruch" не „Zufälligkeit", не „Abnormität", не „vorübergehender Krankheits-Paroxysmus": Log. II. 68; „Kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache": Log. II. 72.

дание. Логическое „противоречие" не есть обесценивающий порок, но *достижение,* повышающее истинность понятия.[1] Правда, это достижение еще не окончательное, не высшее, не завершенное: высшее достижение состоит в устранении и преодолении противоречия; оно имеет не раздвоенную природу, а воссоединенную и примиренную. Но это воссоединение и примирение возможно только *в результате „противоречия"* как его заключение или итог. Логическое, внутреннее „противоречие" есть необходимое и драгоценное состояние понятия: без него немыслим весь процесс диалектического развития.

Однако и на нем процесс не может задерживаться и останавливаться. Логическое „противоречие" осуществляется понятием, только как примиримое и ради примирения. Залог этого дан уже в том, что все „противоречие" извлечено понятием *из собственных недр,* где оно и доселе *скрывалось* в завернутом виде.[2] Внутреннее „противоречие" не создано вновь и впервые, а только *обнаружено* и *положено* в себе самим понятием.

Отсюда уже ясно, что Гегель считает *логическое „противоречие"* философски *необходимым* состоянием *всякого* понятия; и всякое такое „противоречие" он считает, по существу, *поддающимся примирению.* На этом строится вся диалектика, и вне этого она оказалась бы невозможною.

Между тем, то противоречие, о котором говорит *формальная логика,* всегда было и всегда останется философски *недопустимым* и по существу *не поддающимся примирению.* И, если, по слову Гегеля, Дух настолько силен, что способен *„выносить и разрешать"* [3] противоречия, то остается предположить, что Гегель вкладывает в это понятие свое, особое содержание.

Говоря о противоречии и о законе противоречия, формальная логика имеет в виду ту особенность смысла, в силу которого он становится *немыслимым,* как только мышление пытается соединить в нем *сразу два, исключающих* друг друга смысловых обстояния. Как бы ни формулировать закон противоречия, — относить ли его к тезисам („два противоречивых тезиса не могут быть вместе истинными"), или к понятиям, и, если к понятиям, то иметь ли в виду *один признак* („понятие не может сразу включать и не включать в свое содержание известный признак"), или *два* („два исключающих друг друга признака не могут входить в содержание одного и того же понятия"), — во всех этих формулах имеется в виду специфическая особенность *смысла,* присущая *только* ему, но ему присущая *неизмен-*

---

[1] Ср.: „Contradictio est regula veri, non contradictio falsi" Ros. 156. [2] Ср., напр.: „nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche": Phän. 89; „was ... vorkommt,... schlief": Phän. 301 и др. [3] Log. I. 279. Recnt. 249. Beweise 382—3.

но и *неустранимо*: смысловые элементы (признаки, понятия, тезисы) имеют свои законы, по которым они обстоят, соотносятся и связуются; *своеобразная определенность их содержания* есть один из этих законов; *способность к безусловной несовместимости* составляет другой. Эта способность к несовместимости выражается *опытно* в том, что живая попытка объять несовместимые элементы единым актом, или помыслить их в двух последовательных актах, но отнести к единому логически-предметному образованию, — систематически терпит неудачу. Никакие попытки не удаются здесь до тех пор, пока они производятся в актах чистого (т. е. абстрактивного и безобразного) мышления; „определенность" же смысловых содержаний (закон тождества), влекущая за собою их неизменяемость, делает невозможным „синтез несовместимого" и в порядке *последовательности.*

Таким образом, *противоречивость* есть одна из специфических черт *чистого смысла.* Она существенна и характерна для него; но именно *для него* и *только* для него. Все то, что обстоит в иных категориях, а *не* в категориях чистого смысла [1] — все это *не* подлежит закону тождества и закону противоречия и не обнаруживает „безусловной несовместимости". Вещи и образы, реальные свойства и душевные состояния, при всей своей возможной противоположности, при всей своей взаимной враждебности, не подлежат закону противоречия и всегда могут обнаружить „условную совместимость" в предметах и в актах. Закону противоречия подлежит только то, что подлежит закону тождества, и поэтому все, что не есть *чистый смысл,* должно быть признано *не*подлежащим закону противоречия.

Логическое противоречие, если оно имеется на лицо, не может быть ни примирено, ни устранено, ни „снято" ничем (в пределах чистого мышления). Безусловно несовместимое не может быть никак совмещено. Если же две какие-либо стороны *могут* быть совмещены, то это значит, что между ними *нет* безусловной несовместимости. Тогда эти две стороны могут быть или элементами чистого смысла, которые *различны,* но не противоречивы; или предметами, обстоящими в других категориях, которые вообще не подлежат закону противоречия и не способны к безусловной несовместимости. Так, например, два элемента „А" и „В" — всегда свободны от безусловной несовместимости как в том случае, если это два *различных смысла,* так и в том случае, если это два *противоположных образа;* но два элемента „А" и „не-А" будут свободны от безусловной несовместимости только в том случае, если это два реальных образования, ибо

[1] См. главу третью.

в пределах чистого, идеального смысла — „А" и „не-А" дадут взаимное противоречие. „Приятное" и „неприятное", „длинное" и „недлинное" — совместимы как реальные, эмпирические свойства и состояния; но *понятие* „приятного" не может совпасть с *понятием* „*не*приятного", и одно и то же *понятие* „вещи" не может иметь сразу два признака — „весомости" и „*не*весомости".

Итак, логическое противоречие безусловно немыслимо и непримиримо; и „закон противоречия" не может быть ни изменен, ни опровергнут.

И вот, вопреки этому, Гегель уверен в том, что открывшаяся ему *диалектика спекулятивных понятий* отменяет и опровергает „закон противоречия" как всеобщий закон мысли. Нетрудно понять, насколько он прав и насколько он неправ в этой уверенности.[1]

Если под „всеобщим законом мысли" разуметь неизменимый и неопровержимый закон *чистой, формальной* мысли, то Гегель будет, конечно, неправ. Но если „всеобщность" этого закона попытаться распространить и на *спекулятивную мысль*, то окажется, что в своем *формальном* значении этот закон неприменим к ней и что то „противоречие", на котором покоится диалектика, *не* есть смысловое противоречие в его чистом и строгом виде.

В самом деле, говоря о диалектическом „противоречии", Гегель не мог иметь в виду безусловную несовместимость элементов смысла; он не мог разуметь ее уже по одному тому, что спекулятивные понятия не подлежат формальному „закону тождества". Между тем, для того чтобы два понятия могли стоять взаимно в „контрадикторном" отношении, они должны иметь свое особое, определенное и неизменное содержание: связь контрадикторности мыслима только при определенности понятия (нельзя „противоречить" неопределенному содержанию) и при его неизменности (нельзя „противоречить" меняющемуся содержанию).

Неопределенность и изменчивость поведут всегда к тому, что формальное понятие перестанет быть само собою и что *безусловная* непримиримость исчезнет в смутных аспектах и изменчивых свойствах меняющейся реальности. То, что не подлежит формальному закону тождества, не может подлежать и формальному закону противоречия.

Но спекулятивное „понятие" *не* подлежит формальному закону тождества: оно есть нечто реальное, живое, меняющееся и создающее в самом себе и из себя новые определения. А потому оно не может подлежать и формальному закону противоречия. То, что изменчиво, то не может стоять к другому в отношении

[1] Ср. ошибочные и некорректные формулы закона противоречия: Log. I. 19. 27. 67. 203.

контрадикторности, или безусловной несовместимости. Таково априорное соображение, не позволяющее признать за диалектическим противостоянием права на контрадикторность.

Оно вполне подтверждается и apósteriori.

Внимательный анализ диалектического „противоречия" убеждает в том, что оно действительно чуждо истинной контрадикторности.

Если контрадикторное отношение чистого типа построяется по способу *отрицания субстанциального признака*, то Гегель к этому способу не обращается. В описываемых у него двучленных распадах ни одна сторона не отрицает и не исключает своею сущностью — логического содержания другой стороны. Обе стороны всегда сохраняют некое высшее, родовое лоно, в котором они находят свой genus и через которое они роднятся. Так, „бытие" (Sein) отнюдь не исключает и не отрицает логического содержания своего противочлена „ничто" (Nichts), ибо „ничто" остается некою реальностью — *сущим* „ничто", а „бытие" по своей неопределенности и пустоте приближается к этому „сущему ничто", образуя с ним вместе и наряду два различных видоизменения „неопределеннейшей реальности". Точно так же „конечность" (Endlichkeit) отнюдь не исключает и не отрицает логического содержания своего противочлена „бесконечность" (Unendliichkeit): обе стороны остаются неким „определенным бытием" (Dasein), — качественным становлением „по себе" и в „себе", и следовательно, имеют по своей родовой природе те же самые essentialia. То же самое обнаруживается и в каждой диалектической двоице: *наличность общего родового источника и отсутствие логического отрицания* характеризуют всю диалектику. Два контрадикторных понятия „бытие" и „*не*бытие" не имеют для своих содержаний родового понятия, ибо у них отсутствует корпус общих „признаков". Точно так же „конечное" и „*не*конечное", „явление" и „*не* явление", „жизнь" и „*не* жизнь", „сознание" и „*не* сознание", „право" и „*не* право", „семья" и „*не* семья" и т. д. Одна сторона утверждает в качестве своего essentiale то, что всецело и в корень отрицается другою; и в результате этого содержательный genus невозможен. Но „явление" и „сущность",[1] „жизнь" и „познание",[2] „сознание" и „самосознание",[3] „право" и „мораль",[4] „семья" и „гражданское общество"[5] — такие двоицы не связаны контрадикторным отрицанием и вполне могут иметь родовое лоно. У Гегеля они связаны, кроме того, и единым творческим источником, и единым высшим результатом, возникающим через „конкретизацию".

---

[1] Ср.: Log. II. 1—239. Enc. I. 223—307. [2] Log. III. 236—327. Enc. I. 385—408. [3] См.: Enc. III. 257—266. [4] Enc. III. 376—393. Recht. 72—211. [5] Enc. III. 393—403. Recht. 221—313.

Гегель, со своей стороны, нисколько и не настаивает на контрадикторности диалектических двоиц, в том строгом значении „безусловной несовместимости", которое усвоено формальною логикой. Он вообще не видит принципиального различия между „контрарностью" и „контрадикторностью"; мало того, он сближает, а иногда и смешивает идеи „различия", „противоположности" и „противоречия". Между этими идеями устанавливаются какие-то неуловимые оттенки и переходы, какая-то „постепенность", допускающая даже терминологические подстановки.

Так, „различие (Unterschied) вообще есть уже противоречие (Widerspruch) само по себе",[1] а „существенное противоречие" есть уже „противоположность" (Gegensatz).[2] Термин „противоречие" Гегель прямо разъясняет через наличность „противоположных определений" [3] и „определенная противоположность" есть для него „тем самым противоречие".[4] Наряду с этим он склонен приравнять термины „различного" и „контрарного", „противоположного" и „контрадикторного", поясняя, что „контрадикторные" элементы „исключают друг друга".[5] Однако и „различие" само по себе таит в себе противоречие: весь вопрос здесь *в степени.* „Мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие отличающихся" элементов, доводя „простое многообразие представления до *существенного* различия, до *противоположности.* Только возведенные на острие противоречия становятся многообразные элементы подвижными и живыми в отношении друг к другу".[6]

Итак, „определенное", „существенное различие" [7] есть уже противоположность и противоречие, а противоречие есть не что иное, как „прочное нетождество мыслей".[8] Достаточно различию зафиксироваться, и из него возникает „противоположность и тем самым противоборство" (Widerstreit); [9] а противоположные элементы „содержат противоречие постольку, поскольку они в одном и том же отошении относятся друг к другу негативно, или снимают друг друга и остаются равнодушными друг к другу".[10] Однако эта „негация" и это „снятие" совсем не ведут к безусловной несовместимости сторон; наоборот, — *спекулятивное взаимоотрицание есть уже начавшийся процесс совмещения.*

То, что Гегель называет „противоречием", имеет, очевидно, особое значение. Он сам описывает это состояние в таких терминах, которые не оставляют сомнения в его спекулятивной, отнюдь не формальной природе.

---

[1] Log. II. 57; ср.: 31. [2] Log. II. 71. [3] Enc. I. 178. [4] „damit als Widerspruch": Enc. I. 285. Ср.: Log. II. 71. [5] Ср.: Log. III. 56. 107. [6] Log. II. 71. Курсив Гегеля. [7] Ср.: Log. I. 7. Log. II. 72. 149. Log. III. 208. Phän. 35. [8] „feste Nichtidentität der Gedanken": Enc. I. 17. [9] Ср.: Beweise. 351. [10] Log. II. 70: „sich gegenseitig aufhebende und gegeneinander gleichgültige".

Когда два „понятия" расходятся в диалектическом порядке и образуют классическую „противоречивую" двоицу, то их взаимное отношение являет собою такое „различие",[1] которое может быть обозначено как „неодинаковость",[2] „дифферентность",[3] „противочастность" [4] или же как качественная,[5] „существенная",[6] „абсолютная противоположность".[7] Эти два понятия пребывают в неком „разъятии",[8] в „обособлении",[9] в некой „дисъюнкции";[10] они взаимно „отлучаются" друг от друга[11] и остаются в „абсолютной разорванности" [12] и „разлуке".[13] Между ними обнаруживается взаимное „отталкивание" [14] — „непримиримость и несоединимость";[15] их связывает „антиномия",[16] или, если угодно, „контраст".[17] Они „остаются друг вне друга",[18] и каждое есть „лишь другое для другого".[19] Это две „крайности",[20] стоящие в „перворазделе" [21] и ведущие между собою „вражду" [22] и противоборство.[23]

Такое состояние свойственно совсем не только „чистому понятию", как утверждает формальная логика. „Противоречить" друг другу могут и вещи, и учреждения.[24] „Противоречие" может обнаружиться и в материи,[25] и в живой душе. Так, „внешнее, чувственное движение" есть „непосредственное существование (Dasein) противоречия",[26] потому что противоречиво само по себе пространство.[27] Сама „природа" есть „неразрешенное противоречие",[28] подобно тому как каждый порыв,[29] каждое страдание живого существа [30] содержит в себе некоторый недостаток, т. е. негативное отношение к самому себе или, что то же, внутреннюю противоречивость.[31] Достаточно сказать: „вверху и внизу", „направо и налево", „отец и сын" [32] — и предмет обнаружит перед очами диалектическую противоположность и противоборство. „Каждое конечное бытие и мышление есть противоречие" и „нет ничего", в чем бы его не существовало.[33] Противоречие есть

---

[1] „Unterschied": Phän. 136. 427. Log. I. 242. 456. О „существенном" и „неопределенном" различии см. выше. [2] „Ungleichheit": Phän. 31. 121. 126. Log. II. 31. [3] „Differenz". W. Beh. 379. Log. I. 393. Log. III. 335. [4] „Gegentheil": W. Beh. 379. 393. 408. Phän. 400. [5] Ср.: Log. I. 273—274. [6] „wesentliche Entgegensetzung": Phän. 35. [7] „absoluter Gegensatz": Phän. 427. [8] „dirimiren": Log. III. 112. Enc. II. 419. [9] „sich zu besondern": Enc. II. 419. [10] „Disjunction": Log. III. 206. [11] „abscheidende Negation": Log. I. 152. [12] „absolute Zerrissenheit": Phän. 391. [13] „absolut trennt": Phän. 427. [14] „Ср.: „Abstossen": Log. I. 421. Log. II. 32. 172; „Gegenstoss": Log. II. 74. [15] „Unverträglich und unvereinbar": Log. 139; ср.: Log. I. 90. [16] Enc. I. 103. [17] „im Contraste": Enc. II. 188. [18] „aussereinander Bleibende". Log. I. 150. [19] Log. II. 70. [20] „Extreme": Log. III. 112. 206. [21] „Urtheil": Log. III. 335. [22] Ср.: „Feindschaftlichkeit": Enc. II. 263. [23] „Widerstreit": Beweise. 351. [24] „Dinge", „Einrichtungen": Log. II. 69. [25] Enc. II. 202. [26] Log. II. 69. [27] Enc. II. 61. [28] Enc. II. 28. [29] Ср.: „Trieb". Log. II. 69. [30] „Schmerz": Log. III. 257. Enc. I. 121. [31] Log. III. 256—257. [32] Log. II. 70. [33] „Widerspruch": Ohl. 235. Ср.: Enc. I. 178.

„корень всякого движения и жизни, всякого самодвижения“;[1] оно составляет „самый внутренний, самый объективный момент жизни и духа, через который имеет бытие — субъект, личность и (все) свободное“.[2]

В таком использовании термин „противоречия“ не может иметь строгого, формального значения. Два элемента, стоящие в „противоречивом“ отношении, суть *живые,*[3] или, как Гегель выражается, „текучие“[4] элементы; их „взаимное исключение“ есть реальный процесс противоборства, потому что сами они суть реальности, *спекулятивные понятия* то в их чистом виде, то облеченные в образ эмпирических вещей, или душевных и духовных состояний. Эти реальности не подлежат ни формальному закону тождества, ни формальному закону противоречия. Они представляют из себя предметы, обстоящие *не* в категориях формального смысла, а в иных категориях.

Итак, диалектический процесс как таковой содержит не идеально-смысловые противоречия, но *реально-смысловые противоположности и различия.* Он построен не на контрадикторности, а на *„существенной и определенной“ дифферентности спекулятивных определений.* И важнейшим последствием этой конструкции оказывается *примиримость* враждебных сторон.

Диалектика не „опровергает“ закона противоречия, но лишь ограничивает его компетенцию низшею, рассудочною сферой. Диалектика открывает как бы новую сферу — новый вид познавательных актов, новую страну своеобразных предметов; и в этой сфере нормальный закон противоречия не является конститутивным законом, он не формулирует здесь способа „обстоять“, присущего предметам, и, в проекции, порождающего „норму мышления“. Здесь царство иных предметов и иных законов: спекулятивных.

Однако такое *ограничение компетенции* формальных законов отнюдь не означает их *полной отмены* или „ниспровержения“. Они сохраняют свою компетенцию, но она не признается уже универсальною; или, если угодно, они остаются „универсальными“ для того, кто не может или не желает подняться духом к спекулятивному мышлению.

Это можно выразить так, что *предметы* спекулятивной философии *не* подлежат законам тождества и противоречия; но *понятия* этих предметов и *тезисы* этой философии вполне сохраняют свою формальную непротиворечивость. Так, „Бытие“ едино и внутренне противоположно; но *формальное понятие* „внутренне раздвоенного, и все же единого Бытия“ тождественно себе и внутренне непротиворечиво. Стóит допустить на момент,

---

[1] Log. II. 68. 69. [2] Log. III. 342—343. [3] Ср.: Phän. 38. Log. I. 8. [4] Ср.: „Flüssigkeit“: Phän. 136.

что essentialia этого понятия совмещают в себе *логически-контрадикторные* признаки, и обнаружится прямая невозможность мыслить его. Подобно этому, спекулятивное „Понятие" как своего рода созерцаемая реальность совмещает в себе внутреннюю дифферентность с объединенностью, свойственною Всеобщему; но формальные тезисы, придающие „субъекту" (понятию Понятия) „предикаты" *внутренней расчлененности* и *объединенности*, конститутивно подчинены закону противоречия. Из двух тезисов „Понятие есть единство расчлененного" и „Понятие *не* есть единство расчлененного" — оба вместе не могут быть истинными.

Отсюда становится понятным, почему Гегель воспрещал мыслить о спекулятивных Понятиях, и требовал самозабвенного мышления *в них* и *вместе с ними*. Мышление, не осуществившее спекулятивного „отрешения" и „слияния", неизбежно остается в отвлечении от мыслимого предмета: оно мыслит не *в нем*, а *о нем*, и в этой рассудочной рефлексии не выходит из сферы рассудка и его формальных законов. Для того чтобы узреть смысловые реальности и убедиться в их диалектической природе, необходимо *зажить* спекулятивным Понятием и предоставить свои душевные силы во власть самозаконного процесса. Только адекватное созерцание диалектического процесса открывает познанию возможность выйти из рассудочной сферы и „убедиться" в том, что компетенция формально-логических законов ограничена. Непримиримость контрадикторных признаков бессильна опровергнуть примиримость противоположных спекулятивных определений, восставших из недр единого Понятия; и обратно.

Это значит, что всякий диалектический разрыв, по существу своему, *исцелим*. Мало того, именно исцеление его составляет ту высшую задачу, во имя которой разрыв состоялся и от разрешения которой он получает смысл и значение.

Расхождение спекулятивного Понятия на противоположные стороны составляет лишь первый, собственно *диалектический*, этап всего процесса. Оно являет лишь *негативную*, но еще *не позитивную* сторону разумности.[1] Без первой невозможна и последняя; но без последней первая лишена своего истинного смысла.

Дело в том, что разошедшиеся стороны не могут оставаться в состоянии взаимного отрицания и вражды. Если бы каждая диалектическая двоица сохраняла свое расщепление, то спекулятивная сфера подчинилась бы целиком *эмпирическому* закону *абстрактности* и *дискретности*; тогда оказалось бы, что хаос царит и в пределах Понятия, элементы которого пребывают в со-

[1] Ср.: W. Beh. 356. 360. Phän. 19. 26. 29 и др.

стоянии разобщенного множества. А это означало бы полную гибель, или, вернее, *изначальное небытие* спекулятивного предмета.

Поэтому диалектическое „противоречие" не только *может* примириться, но *не может не* воссоединиться. Оно каждый раз и неизбежно восстановляет свое единство.

Это воссоединение происходит так, что каждая из сторон „отрицает свое отрицание", направленное на противоположную сторону, и это дает ей возможность направить свое отрицание на себя, как на отрицающую. „Отринутое отрицание" не дает, однако, пустоты, или чистого, безрезультатного отсутствия:[1] „негация негации" порождает новый синтез, позитивный, творческий итог или „результат".[2] Поэтому Гегель и называет эту вторую „негацию" „совершенной", „конкретной", „бесконечной", или „абсолютной" негацией.[3] Она *совершенна* потому, что приводит Понятие в высшее, совершенное состояние: „спекулятивное" состоит именно в том, чтобы постигать „противоположное в его единстве, или позитивное в негативном".[4] Она *конкретна* потому, что именно через нее возникает „конкретизация", т. е. *сращение* противоположных сторон, стоявших доселе во вражде и в отвлечении. Она *бесконечна* потому, что она возвращает Понятие через воссоединение к нему самому: Понятие, освобожденное от внутреннего раскола, вновь находит себя, утверждает себя и притом утверждает себя утвердившимся именно через преодоление угасшего внутреннего раздора. Наконец, она *абсолютна* потому, что восстанавливает абсолютный строй и порядок, тот строй, при котором реальность *едина* и *единственна*, так, что ее единственность определяет закон ее внутреннего единства, а внутреннее единство питает и поддерживает ее свободу от всякого инобытия, т. е. ее единственность.

Отрицание *отрицания*, приводящее и к отрицанию самого *отрицающего* как такового могло бы повести к чистому „ничто" лишь в том случае, если бы оно имело рассудочный, формальный характер. Категоричность и целостность рассудочного „нет" придало бы ему, как всегда, опустошающий и разрушительный характер, потому что рассудок всегда стоит перед дилеммой, перед граненым противопоставлением негибким, неподвижным, мертвящим, повинующимся закону тождества. Но спекулятивное „отрицание отрицания" имеет другую природу — живую, творческую, созидающую.

Строго говоря, его не следовало бы даже называть „отрицанием", ибо этот термин скрывает за собою обычное рассудочное содержание, сроднившееся с формальным противоречием. Спекулятивное же „отрицание" следует понимать, отправляясь от

---

[1] Phän. 65. 71. Log. III. 335. [2] Ср.: W. Beh. 356—357. Phän. 19. 47. Log. I. 105. Recht. 65 и др. [3] Ср.: Log. I. 120. 273. [4] Log. I. 44.

идеи „реальной противоположности". Это „отрицание" есть по существу своему *живое, творческое неприятие,* вовлекающее предмет, именно в силу этого, в *живое, творческое приятие неприемлемого.* Творческое отвержение, само по себе, есть живое *отношение* отвергающего к отвергаемому. Это отношение, сколь бы ни был интенсивен его негативный уклон, заставляет *принять* отвергаемое, хотя бы для того только, чтобы его отвергнуть: потому что творческое отвержение всегда будет по существу *предметным*, т. е. содержательно определенным *подлинною природою отвергаемого.* Такое неприятие есть всегда проявление *предметного отбора:* отвергаемое отвергается именно потому, что его объективное содержание *было принято* и оказалось *неприемлемым.*

Так, творческое неприятие, даже самое последовательное и непреклонное по форме, есть, по существу, разновидность приятия.

Однако спекулятивное „отрицание" совсем не имеет такого, чисто негативного характера. Как первое, несовершенное „отрицание", так и второе, совершенное, отрицают не в порядке целостного и безусловного упразднения или уничтожения, но в порядке *ограничения* и *восполнения.* То, что ими отрицается, есть не само *мысленное содержание*, но лишь его *чрезмерное притязание на исключительность.*

Так, Понятие „раздваивается" потому, что из глубины его возникает новое, скрытое доселе, содержание, которое обособляется и *отрицает* притязание первого на завершенность и исключительность. *Взаимность* этого „отрицания" заостряет первоначально вражду и неприятие; но именно в этой *взаимности отвержения* укрыта неизбежность *взаимного примирения,* потому что глубокое, субстанциальное единство Всеобщности не может поддаться *безнадежному* разрыву. Второе „отрицание" отвергает, в свою очередь, не враждующие между собою *мысленные содержания,* но лишь чрезмерные притязания каждой из сторон на исключительность и самобытность. И в результате этого обнаруживается уже не только приятие *ради отвержения*, но самое отвержение осмысливается как условие и орудие *истинного, спекулятивного приятия.*

Понятно, что в этом таинственном, спекулятивном процессе взаимного приятия, составляющем самую глубокую сущность всей диалектики и вообще всей философии Гегеля, — ни одна из сторон не погибает и не исчезает бесследно. Нет; между ними возникает некий спекулятивный симбиоз, в котором каждая, отказавшись от вражды и отринув свою самостоятельность, сохраняется сама и соблюдает все богатство своего содержания. Погибает только ее неправомерное посягательство на полную самобытность и исключительность, а, вместе с тем, исчезает и *самостоятельность* ее содержания и обособленность ее позиции.

Гегель выражает это так, что в диалектическом процессе каждое определение сохраняется „в меру своей истинности“;[1] это особливое состояние он выражает термином „aufheben“.[2] Этот термин передает сразу и негативный, и позитивный характер данного состояния. С одной стороны, определение „снимается“, т. е. отрицается, упраздняется в своей непомерной претензии; с другой стороны, оно „подъемлется“, т. е. не только не утрачивается (как все, что „поднято“ и „унесено с собою“), но возводится в сохранности на высшую ступень бытия. То, что таким образом „подъято“, оказывается сразу „отринутым и сохраненным“;[3] „исчезнувшее“ соблюдается;[4] оно переживает[5] свое „подъятие“ и осуществляет собою некое „удержанное исчезновение“.[6] Правда, оно утрачивает свою самостоятельность и в качестве „подъятого“ оказывается лишь „моментом“[7] нового, позитивного и реального единства.[8] Но сохранение и восхождение гарантировано в этом процессе *каждому* определению, сложившемуся в движении Понятия.

Именно поэтому диалектический процесс оказывается *прогрессивным развитием и восхождением.* Возможность сохранить каждое новое определение и включить его в общий прогрессивно нарастающий итог лежит в основании всей диалектики и обнаруживает ее основную закономерность. Иными словами, эта *возможность* есть имманентная Понятию *необходимость спекулятивного возрастания.* Отказываясь от изолированного самоутверждения, стороны обнаруживают и подтверждают свою покорность высшему закону понятия и, соблюдая себя, творят новое, высшее состояние Всеобщности. Диалектический разрыв заканчивается каждый раз достижением своей цели — спекулятивным сращением разошедшихся сторон, в котором обе стороны сохраняются и продолжают свою творческую жизнь.

Вот почему Гегель описывает диалектический процесс как осуществление или „реализацию Понятия“.[9] Спекулятивное Понятие, конечно, всегда реально как таковое: оно есть сама реальность,[10] сама субстанциальная стихия бытия. Но реальность его состоит в самобытном, объективном обстоянии спекулятивного мыслеопределения; а этих мысленных определений в Понятии может быть больше и меньше. Поэтому Понятие будет иметь тем более „реальности“, чем более мысленных определений в нем раскрыто и утверждено; или, что то же, чем далее оно продвинулось в диалектическом процессе самоосуществления. Каждое распадение увенчивается *новым синтезом* и новое рас-

---

[1] Ср.: Phän. 71. [2] Ср., напр.: W. Beh. 356. 379. Phän. 144. 488. Log. I. 110. Enc. I. 254 и др. [3] Phän. 86. [4] „verschwindenes ... aufbewahrt“: Phän. 611. [5] „überlebt“: Phän. 144. [6] „aufgehaltenes Verschwinden“: Phän. 148. [7] „nur als Moment“: Phän. 488; ср.: Phän. 33. 34 и др. [8] Ср.: W. Beh. 356—357. 379. Log. III. 208. [9] Ср.: Phän. 63. 301. Log. III. 206. 208. 208. [10] См. главу четвертую.

падение отнюдь не возвращает Понятия к старой непримиренности. Синтез, достигнутый после „противоречия", настолько целен, настолько внутренно спаян и *содержательно един,* что возобновление диалектического процесса бессильно расторгнуть его на прежние элементы и вернуть его к старому.[1] Процесс реализации не знает задержек, возвратов, обратного движения или повторения. Правда, Понятие, до самого конца, не удовлетворяется никаким наступившим примирением, никаким относительным, неисчерпывающим достижением: оно все снова и снова „портит себе ограниченное удовлетворение" [2] и снова предается „бесконечному разделению на единичность",[3] увлекаемое „беспокойством" спекулятивного самодвижения.[4] Но природа *спекулятивного синтеза* такова, что этот процесс неутомимого распада порождает все новые и все *высшие* состояния, *сохраняя все ранние ступени* в позднейших осуществлениях и достижениях. Понятие, неустанно раздирая ризы своего бытия, не только не изживает самую основу ткани, но впервые создает ее в обновленной крепости и в невиданном богатстве.

Теперь уже вполне очевидно, что *прогрессивная* природа диалектики, составляющая самую сущность всей философии Гегеля, определяется *условностью* ее противоречий и *безусловностью* ее конкретного синтезирования. Там, где субъективный рассудок настаивает на безусловных противоречиях формальной логики, предмет открывает условные, т. е. *примиримые противоположности* спекулятивных определений. И, обратно, там, где рассудок владеет условным, механическим синтезом признаков, разум открывает *безусловный, нерасторжимый, конкретный синтез* враждовавших содержаний. И именно в этом вся сущность диалектики: единство и победность ее процесса покоятся именно на том, что *противоречия ее не контрадикторны,* а *примирения ее нерасторжимы.* Это и гарантирует *каждому* разрыву возможность исцеления и каждому исцелению невозможность впасть в старый разрыв.

Именно благодаря этому Понятие в своем едином движении непрестанно богатеет спекулятивными определениями. Каждое диалектическое звено являет оку как бы недостаточно определенную всеобщность, разделяющуюся на свои обособления и восходящую к новой, более богатой определенности. И в то же время весь процесс в целом являет единую Всеобщность, добывающую себе через страдания в диалектических разрывах весь ряд включаемых единичных определений. Каждый данный этап диалектики обнаруживает эту работу единой, всепроникающей Всеобщности: более раннее определение движет изнутри процесс

---

[1] Log. I. 50. 51. 109. [2] Phän. 66. [3] Phän. 532. [4] Ср.: Log. I. 186. Phän. 66. 400.

распада и воссоединения и утверждает себя в новом синтезе, но только в „объективированном" виде.[1] Каждое диалектическое звено есть акт единого, всеобщего Понятия, и каждый новый драматический эпизод заключается новым, конкретным синтезом, закрепляющим все добытое и открывающим Понятию новый неразложимый уровень самоопределения.

Конкретность спекулятивного синтеза лежит в основании всей жизни Понятия — его развития, его судьбы и его победы. В чем же природа этой высшей „конкретности"?

Глава седьмая

КОНКРЕТНОЕ-СПЕКУЛЯТИВНОЕ

Каждое великое и зрелое философское учение имеет *основную идею*, скрывающую в себе то „главное", то существенное, во имя чего это учение вынашивалось, созревало и находило себе одеяние слов. Эта идея закрепляет собою то обстояние, которое открылось философствующему уму, пленило его и определило собою всю дальнейшую судьбу его философского ви́дения. Предметное обстояние, закрепленное в такой „основной" идее, раз воспринятое субъективным духом философа, обычно в силу „предустановленной гармонии" между духовным опытом мыслителя и ритмом самого предмета, становится тем содержанием, адекватное выражение которого оказывается жизненной задачей философствующего ума. То, ради чего философ несет бремя своего духовного опыта; то, чему посвящены его познающие и проявляющие усилия; то, чем „одержим", иногда бессознательно, его дух, составляет содержание этой основной идеи и, соответственно, этого „опыта". Философ *служит* этому предметному обстоянию, иногда пожизненно; он отдает все силы своего духа на то, чтобы сделать воспринятое достоянием разума, чтобы соблюсти луч предметного откровения и зажечь этим лучом познание каждого живого человека. Отсюда пророческий пафос каждой великой философии; отсюда ее несамоуверенная уверенность, ее тяготение ко всеобщности и, подчас, ее гениальная однодумность: великий философ живет в *подлинном* луче предмета, но, иногда, не более чем в *одном*, едином луче.

„Все *реальное* подлежит закону *спекулятивной конкретности*" — вот содержание того кардинального опыта и той основной идеи, которому посвящена вся философия Гегеля. „Конкретность" составляет не только основной характер спекулятивной мысли,

[1] Log. III. 206.

ее „существенный признак", ее essentiale; она не только определяет собою итог *каждого* диалектического распада и высший результат *всего* диалектического движения; но она оказывается главной „движущей силой" и в то же время „верховной целью" всякого бытия и становления. „Конкретность" есть существенный, имманентный *ритм всякой жизни*, движущий изнутри все предметы; она движет их к тому, чтобы они покорно и адекватно осуществили *ее собственное* дыхание, ее слово, ее закон. Спекулятивной конкретностью определяется исход и конец, начало и завершение. Все дышит и живет, чтобы осуществить ее, стать ее живым гимном. Каждая логическая категория ищет в самой себе и создает, страдая, ритм конкретности; этому ритму посвящен и хаотический разброд природы; его выковывает себе и душа человека, и дух человечества; его творит как достижение и добродетельная воля, и прекрасный образ искусства, и религиозное верование, и философское видение. Можно обозначить спекулятивную конкретность как сокровенную живую душу всех „логических" и всех „мировых" категорий; и если иметь в виду, что каждая логическая категория есть как бы „душа мира", то конкретность явится как душа души космоса.

Конкретность может рассматриваться наряду с этим как критерий всяческой реальности и всяческой ценности.[1] То, что ей причастно, то реально и ценно; то, что ей совсем чуждо, то составляет ничтожную иллюзию. И чем больше спекулятивной конкретности в каком-нибудь „определении" или „состоянии", тем оно реальнее и ценнее. Можно установить, что признание этого критерия реальности и ценности, как основного и универсального, делает философа последователем Гегеля; и обратно: сколько бы ни заимствовал мыслитель из идейного богатства этого великого интуитивиста, сколько бы он ни подражал его „манере", безразличие к *основной идее* сделает его чуждым и *основному опыту* „учителя". Гегельянцем может быть признан лишь тот, кто сознательно исповедует, что *диалектическое осуществление реальною мыслью спекулятивной конкретности есть сущность всякого бытия и всякой ценности.*

Замечательно, что категория „конкретного" в качестве самостоятельного способа бытия не получила у Гегеля особого места ни в одной науке: ни в логике, ни, тем более, в одной из подчиненных наук. Это объясняется именно ее центральным и универсальным значением. В качестве категории категорий она и не могла найти себе места среди рядовых „определений". Она везде и, в частности, *нигде.* Она как бы не „содержание",

[1] Ср., напр.: „besser, wahrer": Log. I. 99. 248. Enc. I. 67. 170; „tiefer": Beweise. 365; „vollkommner": Enc. I. 311; „das letzte, höchste": Log. I. 64; „das Mächtigste, Uebergreifendste": Log. III. 349 и т. д. ср.: W. Beh. 402.

а глубочайшая природа всех содержаний. Можно было бы сказать, что она есть не „то, что", а „то, как"; однако с тем, существенным добавлением, что этот способ бытия всегда *меняет* самое *содержание* покорных ему категорий и измеряет собою степень их реальности и ценности. Может быть, именно эта углубленная и скрытая „вторичность" идеи „конкретного" мешала доселе комментаторам и критикам Гегеля осознать ее и раскрыть.

Понятно, что такое использование идеи „конкретного" возможно было только при том условии, чтобы Гегель „увидел" за этим древним и выветрившимся от постоянного употребления термином — его „первоначальное" и в то же время „новое" значение. Нужна была вся сила его интуитивного видения для того, чтобы „восстановить" глубокое содержание, названное этим, с виду бесцветным, словом. И, действительно, Гегель именно *возродил* этот термин, раскрыв за ним обстояние величайшей значительности: „конкретно" то, что особым образом „*сращено*", возникнув из двойственности или многообразия.

Возрождая идею „конкретного" и придавая ей новое, углубленное, „спекулятивное" значение, Гегель поставил ее в ряд других, гносеологических категорий в качестве последнего и высшего звена этого ряда. Таковы категории „конкретного-эмпирического", „абстрактного-формального", „абстрактного-спекулятивного" и, наконец, „конкретного-спекулятивного". Весь этот ряд расположен от худшего и низшего в порядке восхождения к лучшему и высшему, причем сходно-именные корреляты попарно соединены в центре и разъединены на концах. Вся лестница, состоящая из четырех ступеней, распадается на две части — низшую (познание „эмпирическое" и „формальное")[1] и „высшую" (познание „спекулятивное"),[2] причем истинное, спекулятивное познание осуществляет два состояния: „абстрактности" и „конкретности". Для того чтобы подняться к ним, познающий человек должен преодолеть два низших, отвергнутых Гегелем способа познания с тем, однако, чтобы сочетать „конкретность" первой с „абстрактностью" второй. Катарсис познания состоит в том, что от „конкретного-эмпирического" отметается „эмпирический" характер, но сохраняется идея „конкретного"; а от „абстрактного-формального" отделяется „формальный" характер, но сохраняется идея „абстрактного".[3] Высшая сфера образуется через *спекулятивное* обновление обеих сохраненных идей и их своеобразное взаимное проникновение.

Такой отчетливой, расчлененной схемы, состоящей из четырех ступеней, Гегель сам не дает и последовательно ее нигде

---

[1] См. главы первую и вторую. [2] См. главы третью и четвертую. [3] Ср. о наличности *трех* сторон в каждом понятии: рассудочной, диалектической и спекулятивной. Enc. I. 146—147.

не раскрывает. Особенно трудно найти у него зрелое расчленение двух видов „абстракции". И тем не менее, следуя его указаниям, вполне возможно установить природу „спекулятивной абстрактности".

„Спекулятивная абстрактность" есть тот способ познания, который определяется как „самозабвенное созерцание объективного понятия".[1] Согласно этому, спекулятивное, созерцающее мышление есть именно тот путь, который открывает „абстрактно-спекулятивное" состояние *самого предмета*. Состояние самого предмета „абстрактно", во-первых, постольку, поскольку „форма понятия" [2] составляет его стихию, его „элемент": спекулятивному предмету свойственно быть *мыслью* и познаваться *в мысли*; [3] однако оно является уже не „формальным" понятием со всеми его дефектами и пороками, а объективным, живым Понятием, со всеми его достоинствами и способностями. Состояние самого предмета „абстрактно", во-вторых, постольку, поскольку он еще не развернул в процессе самоопределения *всего* своего содержания и не стал еще „Идеею".[4] В этом смысле спекулятивный предмет „абстрактен" как *нераскрытая потенция совершенства*, т. е. как несовершенное состояние Понятия. Это означает, что в предмете обнаруживается некоторый „недостаток различия",[5] некая „свернутость" или „нераскрытость";[6] предмет страдает недостаточной определенностью [7] в своем содержании: Понятие уже спекулятивно, но еще „просто", „бедно", „скудно", „непосредственно" и не наполнено.[8] Но эта „простота" и содержательная „бедность" уже не скрывают в себе той опасности, которая таилась в *формальной* абстракции: живое творчество объективного понятия способно преодолеть этот недостаток и *не* способно сохранить его. Однако преодоление содержательной пустоты происходит лишь постепенно, в процессе диалектического расхождения и спекулятивной конкретизации. И вот, этот процесс и обнаруживает истинное соотношение между „абстрактным" и „конкретным" в сфере спекулятивной жизни.

„Абстрактное" и „конкретное", с одной стороны, постоянно совмещаются и *совпадают*: ибо ритм спекулятивной конкретности есть ритм самой *мысли*, самого *объективного понятия*, т. е. самой „спекулятивной абстракции". Там, где нет „абстрактного-спекулятивного", т. е. объективного понятия, там, естественно, невозможен и его своеобразный ритм, его имманентный закон, т. е. невозможна *конкретность*. С другой стороны, „аб-

---

[1] См. главу третью. [2] „Form des Begriffs": Glaub. 103. 106. [3] Ср.: Glaub. 103. 116. 156—157. Enc. I. 7. 28. 142. 324. [4] Ср.: Enc. I. 324. [5] „Mangel der Differenz": W. Beh. 399. [6] „als ein Eingebülltes und Unentfaltetes": W. Beh. 399. [7] Ср.: Log. III. 347. Recht. 214. 215. [8] Ср.: Log. III. 5. 333. Enc. I. 113. 362. Enc. III. 309. 354 и др.

страктное“ и „конкретное“ до известной степени *исключают* друг друга: чем более „абстрактности“ в объективном понятии, тем менее в нем „конкретности“; и обратно: конкретизация понятия заполняет его пустоту, насыщает его неопределенность, и, тем самым, освобождает его от „абстрактной“ неудовлетворительности. В процессе развития и определения Понятия абстрактное *само* зацветает новыми определениями, обогащается содержанием и „конкретизируется“.

Понятно, что „спекулятивная абстрактность“ в этом втором значении своем имеет различные степени, так что начало диалектического процесса являет ее максимум и в то же время минимум „конкретности“; а конец спекулятивного ряда осуществляет максимум „конкретности“ и минимум „абстрактности“. Это соотношение следует представлять себе так, что в исходной категории „Бытия“ *конкретность* содержится в потенциальном виде, а в завершающей категории „Идеи“ потенциальный характер всецело присущ *абстрактности.* Иными словами, в начале Понятие имеет максимум неопределенности, в глубине которой скрывается возможность „грядущего“ содержательного богатства; наоборот, в конце Понятие владеет всем своим содержанием, раскрывает максимум своего богатства, а „непосредственная скудость“ сохраняется лишь как преодоленная возможность „прошлого“.

Отсюда уже ясно, что спекулятивная конкретность имеет различные градации и *степени.*[1] Но эта способность к градации характеризует не природу самого сращения, а лишь *объем раскрываемого содержания.* Понятие может быть „менее конкретным“ и „более конкретным“; однако не в том смысле, что элементы его *срастаются* то „менее“, то „более“, — то оставаясь во внешней связи, в простом сопоставлении, то завязывая тесные и внутренние отношения. Нет, природа самого сращения остается всюду одинаковой: она сохраняет на всех ступенях свой единый, спекулятивный характер. Ме́ньшая конкретность Понятия означает только сравнительную неполноту его содержания, оно может включать в себя *бо́льшее число различных определений*, чем содержит в данном „менее конкретном“ своем состоянии; но связь этих определений друг с другом остается всегда одинаково спекулятивной и одинаково конкретной.

Спекулятивная конкретность имеет, таким образом, два значения: она указывает, во-первых, на *объем спекулятивного содержания*; во-вторых, на *внутреннее соотношение элементов* этого содержания (собственно, на их „сращенность“). Возрастание содержания не увеличивает, но и не умаляет, не искажает, но

[1] Ср., напр.: Log. I. 71. 99. 100. Log. III. 349. Enc. I. 21. 60. 169. 311. 324. 350. Enc. II. 247. Enc. III. 3. 428. Ph. G. 71. Bewelse. 365. 366.

и не совершенствует этой внутренней сращенности; однако наличность внутренней сращенности не гарантирует сама по себе содержательной *полноты* Понятия.

Согласно основному закону, объем спекулятивного Понятия есть не что иное, как состав его содержания, а содержание его состоит из всех определений, входящих в его объем: ибо Всеобщее включает в себя все свои видоизменения в качестве своих живых частей.[1] И вот, Понятие является тем более конкретным, чем *обширнее* его *объем*, или, что то же, чем *полнее его содержание*.

Спекулятивная конкретность указывает всегда на то, что Понятие не пусто [2] в своем внутреннем составе, что оно имеет известное „содержание и наполнение".[3] Это значит, что оно содержит в себе, по крайней мере, *одно* отношение, т. е. *два* различных определения.[4] Но эта раздвоенность указывает уже на то, что „конкретное" само в себе „развивается" [5] и „развертывается",[6] что оно увеличивает свое „протяжение",[7] становится „шире" и „богаче".[8] Поэтому можно сказать, что „конкретность" Понятия свидетельствует о *множественности*, скрытой в его объеме, и о *разнообразии* его содержания. То, что конкретно, то обладает „многими качествами" [9] или „определениями" [10] так, что оно становится тем конкретнее, чем больше его объем.[11] Но это обилие отличается в то же время разнообразием. Конкретное определено не только множественно, но и *многообразно*: оно содержит в себе много *разных* определений,[12] свойств [13] и связей [14] и обладает вследствие этого целым „богатством" [15] содержания. Это есть некая „богатая" и „пестрая полнота",[16] живое,[17] содержательное богатство мысленных определений. Чем конкретнее Понятие, тем оно богаче, и, достигая вершины бытия, оно становится „самым богатым",[18] т. е. „самым развитым",[19] „завершенным" по составу своих определений.[20]

---

[1] См. главу пятую. [2] „nicht leer": Ср.: Log. III. 40. Recht. 402. [3] „mit Inhalt und Erfüllung": Phän. 41. 42. 43. Log. I. 130. Log. III. 40. 68. 352. Enc. I. 60. Recht. 402. [4] Ср.: Log. I. 70. Enc. I. 170. [5] Log. III. 149. Recht. 324. [6] Enc. I. 22. [7] Log. III. 349. Enc. I. 331: „Ausdehnung". [8] „reicher", „weiter": Log. I. 41. 73. 248. Log. III. 349. Enc. I. 331. Recht. 64. Ph. G. 63. Beweise. 364. [9] „von vielen Qualitäten". Ср.: Log. III. 78. 129. Enc. I. 331. Enc. II. 301. [10] „mehrere Bestimmungen": Log. I. 114. [11] „desto mehrere Seiten": Enc. I. 350. [12] „in sich mannigfaltig Bestimmtes": Log. I. 69. 71. Log. II. 101. Log. III. 73. „in sich verschiedene Bestimmungen enthaltend": Log. I. 73. 114. Enc. I. XVI. 69. 157. Enc. II. 247. [13] „mannigfaltige Beschaffenheit": Recht. 4. [14] „mannigfaltiger Zusammenhang". Enc. I. 98; ср.: „innere Verhältnisse": Log. I. 246; „Beziehung": Log. I. 248. [15] Ср.: Phän. 16. 58. 436. 551. Log. I. 47. Ph. G. 53. Beweise. 343. [16] „reiche Fülle": Phän. 6; „bunte Fülle": Phän. 551. [17] „der Reichthum des entfalteten Lebens": Phän. 436; ср.: Phän. 42. Log. I. 33. Recht. 402. Beweise. 458. [18] „das Reichste": Log. III. 37. 58. 349. Enc. I. 21. [19] „entfaltetste": Enc. I. 21. [20] „Vollständige Bestimmtheit": Log. III. 88. Enc. I. 361; „vollendet": Enc. I. 284.

Поэтому можно сказать, что спекулятивная конкретность представляет всегда *многообразие, сросшееся в единство* и притом именно *многообразие спекулятивно-мысленных определений*. Это богатство реальных смыслов возникает не сразу, но в долгом процессе диалектического страдания. Живые, объективные смыслы накапливаются лишь постепенно, в результате множества „раздвоений" и „воссоединений". Каждое диалектическое „расхождение" заканчивается примирением, т. е. синтезом, *сохраняющим* обе противоположные стороны. И в результате состав определений все увеличивается.

Итак, спекулятивная конкретность возникает не „сразу из множества", как в эмпирическом мире, а всегда из разъединенной *двоицы*. Стороны, вступающие друг с другом в конкретный синтез, сочетаются не случайно и не в порядке внешнего сопоставления чужеродных величин, как это бывает в мире явлений; нет, они возникают из единого, общего лона, из первоначальной Всеобщности, и создаются ею посредством необходимого самоотрицания.[1] Таким образом, срастающиеся стороны связаны всегда как бы кровным родством, общностью одинакового возникновения. Вследствие этого диалектическое расхождение оказывается всегда помещенным между двумя синтезами: первоначальным, исходным единством — недоопределенною Всеобщностью; и последующим, заключительным единством — определившеюся Единичностью. Однако судьба этой обогащенной Единичности в том, чтобы вновь утвердить себя как недоопределенную Всеобщность и возобновить посредством самоотрицания диалектическую распрю. Но это возобновление невозможно до тех пор, пока не завершится процесс конкретного срастания между сторонами: новое распадение возникает лишь после *полного сращения врагов*, после установления их истинной и целостной „конкретности".[2]

Весь этот процесс самообогащения, совершающийся в Понятии, протекает в едином и единственном русле. В эмпирическом мире процессы множественны и параллельны; спекулятивный ряд представляет из себя строгое, закованное единство, постепенное, прогрессивное нарастание. Мерно чередуя сращение и разложение, Понятие периодически возобновляет в себе драму внутреннего раздвоения и каждый раз, разрешая ее, обновляется в своем содержании. Сила конкретного синтеза каждый раз угашает не только *вражду противостоящих определений*, но и самые эти определения в их непокорном своеобразии; и, угашая, сохраняет. Их угасание гарантирует развитие от регресса; их сохранение обеспечивает его от бесплодности. Итак, спекулятивный процесс сращивает всегда „двойственное" в порядке

[1] См. главы пятую и шестую. [2] См. главу шестую.

„сосуществования" и „множественное" в порядке „последовательности".

Эти формальные черты „конкретизация" [1] сохраняет на всех ступенях процесса. Спекулятивное Понятие, не выходя из себя в пределах науки, развивается в своем собственном, внутреннем содержании, само в себе раскалываясь и само в себе воссоединяясь. Оно богатеет в своих собственных пределах, подобно внутренне дифференцирующейся монаде, и в то же время остается единою, всеобъемлющею Всеобщностью, подобно завершенной субстанции. Богатство его определений достигает, наконец, максимальной полноты, и Понятие восходит на высшую ступень: оно по-прежнему остается единою, субстанциональною Всеобщностью, но обладает уже *всем* своим содержанием. Понятие становится целокупностью или „*тотальностью*" [2] мысленных определений.

Быть „тотальностью" значит осуществлять способ жизни, доступный только *спекулятивному* ряду. Конкретное-эмпирическое не может сложиться в исчерпывающий, завершенный синтез: объять *все* может только *разум*; соединиться во *всеобъемлющее* [3] единство может только *разумное*. Но спекулятивная конкретность есть именно конкретность „разума и идеи" [4] и *ее* силами „исчерпывающая тотальность" осуществляется *по необходимости*. В процессе спекулятивного само-обогащения Понятие неизбежно становится *тотальностью живых смыслов*: его объем достигает максимальных размеров, или, что то же, его содержание исчерпывает собою всевозможные „существенные различия" и „противоположности".[5] Нет существенных определений, которые не были бы созданы и положены в себе Понятием: оно становится великим спекулятивным *целым*: творческим единством в живом множестве, или, иными словами, *единым Смыслом, сотканным из всех существенных смысловых определений*.

Таков *объем* спекулятивной конкретности: он всегда включает в себя *все срастающиеся* содержания, а на высшей ступени — *всевозможные существенные* видоизменения спекулятивного смысла.

Но самое глубокое значение конкретности раскрывается только при исследовании *внутреннего соотношения* срастающихся определений. В самой природе этого „срастания" скрывается идейный корень всей „спекулятивной" философии.

Сущность этой „конкретизации", как и всей философии Гегеля, не может быть понята одною абстрактною мыслью. Ее

---

[1] „Konkretion": Phän. 473. Log. I. 8. 33. Log. II. 40. 126. 127. 170. 261. Enc. II. 149. 247. Enc. III. 46. [2] Ср.: Log. III. 73. 150. 352 и др. [3] „allumfassend". Glaub. 157; „gleich Allem". Diff. 208. Log. II. 155. [4] Enc. I. 404. [5] См. главу шестую.

необходимо представить себе воочию, наглядно, установив силою воображения наличность двух реальных сущностей, противоположных по содержанию, но способных к некоторому примиренно-творческому соотношению. Все, что затем будет высказано об этих сущностях, необходимо также вообразить в качестве реального, живого состояния, свойственного этим реальностям.

С самого начала должно быть понятно, что синтез, имеющий связать обе стороны, не может носить поверхностного, внешнего, или механического характера.[1] Конкретный синтез не может быть простым „агрегатом“[2] или „формальным единством“[3] разных частей, остающихся „друг возле друга“[4] и лишь „сочетающихся“,[5] подобно атомам,[6] в бесформенный[7] и внешний,[8] мертвый[9] и неподвижный[10] порядок.[11] Такого рода „соединение“ присуще эмпирическим элементам как таковым; но среди спекулятивных реальностей оно не имеет места. Здесь определения соединяются существенным, внутренним образом и это внутреннее соединение берет свое начало от их необходимой противоположности.

Конкретный синтез начинается с того, что два противоположных определения, порожденные самоотрицанием Понятия, отказываются от центробежного тяготения и от попыток утвердить себя в противоположении и самостоятельности. Они „отрицают“ свое взаимное „отрицание“, и в результате этого на первый план выступает та конститутивная связь, которая связывала их в самой их противоположности.[12]

Между обеими сторонами обнаруживается некоторое постоянное и необходимое „отношение“.[13] Это отношение состоит в том, что каждая сторона имеет в другой свою „предпосылку“,[14] свой коррелят. Каждая утверждала себя в „абстрактности“, но обе „абстракции“ были относительны[15] и *со-относительны*: ни одна из них не могла быть ни „утверждена“, ни „взята“ без другой.[16] Каждая сторона стремилась к самостоятельности, но именно это-то и привязывало ее по существу к другой,[17] от которой она хотела *не зависеть*. Каждая *ограничивала* другую[18] и тем определяла ее; и вследствие этого каждая утверждала себя через[19] свое отношение к другой: через отрицание своей противоположности.[20] Оказывается, что в самом отрицании своем стороны

---

[1] См. главу первую. [2] Glaub. 23. Enc. III. 303. [3] Glaub. 29. Diff. 230. [4] Diff. 197. 259. [5] Diff. 281. W. Beh. 334. Log. I. 185. 239. Enc. I. 257. [6] Glaub. 114. [7] W. Beh. 337. [8] W. Beh. 337. Log. I. 39. 96. 239. Enc. I. 36. 187. [9] Log. I. 50. [10] Log. I. 50. [11] W. Beh. 334. Enc. I. 23. [12] См. главу шестую. [13] „Beziehung“. Ср.: Log. I. 30. [14] „Voraussetzung“: Log. I. 196. [15] „als relative“: Log. I. 99. [16] Log. I. 156. [17] „wesentlich Zusammenhängen“: Log. I. 195. [18] „Schranke“: Log. I. 196. [19] „vermittelst“: Log. I. 197. [20] Ср.: Log. I. 191—192.

были *необходимы* друг для друга[1] и потому *неразрывны*;[2] каждая представляла из себя нечто своеобразное[3] и самобытное и, тем не менее, обе они с самого начала были предначертаны судьбою друг для друга. Ныне им предстоит *принять* эту судьбу и придать своей связи зрелый и завершенный, положительный[4] характер.

Итак, обеим сторонам предстоит „принять" друг друга и творчески закрепить это взаимное „приятие". Оно начинается непосредственно со „второго" отрицания.[5] Каждая сторона „отрицает" себя;[6] но не целиком, а лишь в меру своей мнимой самостоятельности. Отринуть свою самостоятельность, значит *признать* то, что не дает ей расцвести, значит утвердить нечто „другое" как воздействующее на меня и определяющее меня. И вот, каждая сторона убеждается в том, что она вынуждена признать себя в зависимости от другой, признать, что „другая" *определяет*[7] ее, или, иначе, что *в лице другой она имеет свое существенное свойство.* Оказывается, что „о каждом определении должна быть высказана его противоположность",[8] или, иначе: каждое определение оказывается присущим своему „противоположному", свойственным ему, присутствующим в нем, „входящим" в него. Выражая эту „присущность" динамически, можно сказать: „каждая сторона переходит в другую".

Так именно Гегель и описывает эту стадию конкретизации. Каждая сторона, отказавшись от самостоятельности, „снимает сама себя"[9] и „полагает себя" в свою противоположность,[10] а свою противоположность в себя.[11] Каждая „сама по себе и по своему определению",[12] „через себя"[13] и „из себя"[14] „переходит",[15] или как бы „превращается" в другую.[16] Самостоятельность превращается в этот взаимный „переход",[17] и обе стороны „разрешаются"[18] в это „переходящее туда и сюда взаимоопределение".[19] Враг утверждает себя в своем враге, или, что то же, превращает себя в своего собственного врага.[20] И так — с обеих сторон: обе противоположности переходят одна в другую и этот „двойной переход"[21] полагает конец их вражде.

Вражда противоположностей прекращается вследствие того, что в них исчезает самая противоположность: их содержание

---

[1] „unentbehrlich": Log. I. 386. [2] „untrennbar": Log. I. 90. 108. 182. 196. 386. [3] „eigene... Bestimmung": Log. I. 182. [4] „das Affirmative der Beziehung": Log. I. 90. [5] См. главу шестую. [6] Log. I. 159. [7] Ср.: Log. I. 153. „Wechselbestimmung". [8] Log. I. 182. [9] Log. II. 62. [10] Log. II. 59. Beweise. 341—342. [11] Log. I. 152. [12] Log. I. 152. [13] Log. I. 108. Log. II. 112. [14] Log. I. 198. [15] „übergehen": Log. I. 108. 108. 198. 256. 400. Log. II. 59. 112. Enc. I. 157. [16] „umschlagen": Log. I. 153. [17] Log. I. 400. [18] „Auflösung": Enc. I. 157. [19] Log. I. 155. [20] Ср.: „Sich als das Andere ihrer selbst zu setzen": Log. I. 198; „Sich zu dem Anderen seiner macht": Log. II. 62. [21] „Nothwendigkeit des doppelten Uebergangs": Log. I. 392.

подвергается *спекулятивной ассимиляции* и в результате этого диалектический раздор смолкает.

Сущность этой спекулятивной ассимиляции состоит в том, что каждая из сторон *живым, творческим* образом *приемлет* в себя *все содержание* другой стороны и целостно вживает его в свое собственное содержание. И обратно: каждая из сторон целостно отдает все свое содержание другой стороне, приемлется ею и вживается в ее, доселе самостоятельное, содержание. Каждая переводит другую на *свой* язык, и сама переводится на *ее* язык. Или, иначе: каждая выражает чужое содержание в своих „понятиях" и предоставляет другой выразить свои определения в *ее* „понятиях". Происходит своеобразный обмен логическими содержаниями, или, если угодно, спекулятивными дарами. Каждая отдается и каждая приемлет. Чужое содержание становится как бы новым способом жизни, или заданным к ассимиляции материалом. Каждая из сторон переживает „своеобразное непосредственное возникновение"[1] или рождение в пределах другой: она „является",[2] обнаруживается в ней, „выступает"[3] в ее жизни как бы новым узором. И в результате этого *спекулятивного симбиоза* между сторонами слагается новое, своеобразное и утонченное отношение.

Из двух, противоположных сторон, — „А" и „В", — каждая получает двойное бытие: во-первых, она есть „в себе", во-вторых, она есть „в другой".

Постольку, поскольку она есть „в себе", она не чужда и не противоположна другой, потому что она приняла ее в себя: она имеет в себе свою собственную противоположность, она включила ее в себя и стала сама ею. „А" есть уже „В in А"; т. е. не только „А", и не просто „А + В" (арифметическая сумма, механическое сосуществование), но такое „А", которое творчески внедрило в себя „В": оно есть „А", но „А", вработавшее в себя „В"; оно есть „В", но „В", вработанное своим содержанием в „А". Или, иначе, „А" есть „В in А".

Постольку, поскольку каждая из сторон есть „в другой", она тоже не чужда и не противоположна ей потому, что она принята ею и усвоена: она обретается в своей собственной противоположности, она включена ею и претворена в нее. „А" есть „А in В"; т. е. не только „А", и не просто „А + В", но такое „А", которое творчески внедрено в „В": оно есть „А", но „А", вработанное своим содержанием в „В"; оно есть „В", но „В", вработавшее в себя „А". Или, иначе, „А" есть „А in В".

---

[1] „Entstehen an dem Andern": Log. I. 153. [2] „erscheint": Enc. II. 142.
[3] „hervortritt": Log. I. 153.

Результат, достигнутый на этой стадии, может быть условно выражен так: „A" есть („B in A") + („A in B"); а „B" есть („A in B") + („B in A").

Это состояние бывших противоположностей Гегель описывает так: каждая сторона „есть сама по себе своя противоположность",[1] потому что она имеет „в себе"[2] и „при себе"[3] определения „своего другого". Каждая „содержит"[4] другую и, в свою очередь, каждая есть „то, что́ она есть в другой".[5] Содержание одной „включено" в другую[6] и каждая „содержит в самой себе себя и свое противоположное".[7] Это можно выразить так, что каждая сторона становится „единством себя и своего другого".[8] Отношение „противоположности" постепенно уступает свое место отношению „подобия": обе стороны содержат „A", и обе стороны содержат „B"; и потому можно сказать, что одна сторона „есть то же самое, что и другая".[9] Или, иначе: „каждая сама по себе единство обеих".[10]

Такова стадия *спекулятивной ассимиляции*. Она начинается с того, что стороны продолжают[11] себя одна в другой; и кончается тем, что содержание их становится *одинаковым*. „Каждая есть" теперь „она сама и ее другое".[12] По-прежнему налицо имеются *два* единства;[13] но оба они качественно подобны друг другу, т. е. имеют одно и то же содержание.[14] Гегель описывает это отношение как „тождество с собою и с другою" стороной.[15]

Не следует, однако, понимать спекулятивную ассимиляцию так, что она угашает *всякое* различие между сторонами. Это взаимное уподобление имеет свой необходимый и естественный предел в том, что с самого начала сто́роны были *и* различны, *и* противоположны. Каждая из них, приемля содержание другой в качестве спекулятивного дара не утрачивает тем самым своего собственного, самобытного содержания, но сохраняет его и полагает его в основу творческого ассимилирования. Собственное содержание остается тою средою, которая приемлет и преломляет в себе дарованное извне содержание. Каждая из сторон „излучается в другую", но каждая имеет своеобразную определенность;[16] и вот, два различных „исходных пункта" порождают два различных „результата".[17] Обе стороны содержат в себе „A" и „B", и притом в виде спекулятивного единства; но единство это определено в каждой по-своему.[18] Различие определяется

---

[1] Log. I. 109. Log. II. 157. [2] „in jedem": Log. I. 156. [3] „an ihm selbst": Log. I. 153. 167. 226. Log. II. 160. [4] „enthält": Log. I. 226. 386. Log. II. 66. 152. Enc. I. 243. [5] Log. I. 380. [6] Ср.: „schliesst in sich": Log. III. 341. [7] Enc. I. 243; ср.: Log. I. 167. [8] Log. I. 153. 157. Log. II. 26. [9] Log. II. 173. [10] Log. I. 157. 458. [11] „Kontinuiren", „Kontinuation". Ср.: Log. I. 458. Log. II. 159 и др. [12] Log. II. 49. [13] Log. I. 157. 458. [14] „Dieselbigkeit der Qualitäten": Log. I. 458. [15] Log. II. 160. [16] Log. II. 110. [17] Log. I. 162. [18] Ср.: Log. I. 158.

тем, что в одной из них определение „A" оказывается „сущим по себе", а определение „B" лишь „полагается" в него;[1] в другой — определение „B" оказывается „сущим по себе", а определение „A" даруется ему для ассимиляции. В результате этого на одной стороне „перевешивает"[2] определение „A", и она представляет собою „B in A"; на другой стороне „перевешивает" определение „B", и она получает характер „A in B".[3]

Это значит, что „A" присутствует в самом себе *не в том же самом смысле*,[4] в каком оно присутствует в своей бывшей противоположности. „B in A" не то же самое, что „A in B". Каждое из определений является то „приемлющим лоном", то „приемлемым даром"; и в зависимости от этого ассимилированное единство получает различные черты.

Все это можно выразить так, что диалектическая противоположность „снимается" и „разрешается" *дважды* и притом *различно*. Первое преодоление совершается в пределах „A", *его* средствами, *его* силами, *его* творчеством: в результате этого „B" оказывается включенным в „A", творчески вработавшимся в него, вступившим с ним в единство. Но в этом процессе „A" как приемлющее лоно не исчезает и не погибает; напротив, оно выживает и утверждается в новом богатстве и с новою силою: оно возобладало, превозмогло и, придав себе новое содержание, продолжает свою жизнь по-прежнему в качестве „A". „B in A" есть по-прежнему „A", или, если угодно, „A_1". Второе преодоление совершается в пределах „B" *его* средствами, *его* силами, *его* творчеством: в результате этого „A" оказывается включенным в „B", вступившим с ним в единство. На этот раз задачу приемлющего лона исполняло „B"; поэтому *оно* превозмогает, разрешает противоположность в своих недрах и продолжает свою жизнь по-прежнему в качестве „B". „A in B" есть по-прежнему „B", или, если угодно „B_1".

Итак, спекулятивная ассимиляция заканчивается не *гибелью* сторон и не *утратою их своеобразия*, но только *содержательным уподоблением*. „A" превратило себя в „B in A", или в „A_1", „B" превратило себя в „A in B", или в „B_1". Противоположность „разрешилась", но в своем разрешенном виде утвердилась в каждой из сторон: по-прежнему налицо две стороны — содержательно-ассимилированные, но формально самостоятельные и, по внутреннему способу жизни, своеобразные.[5]

Однако их взаимное отношение уже не прежнее: их сковывают новые узы и единство их судьбы обнаруживается с новою силою.

---

[1] Ср.: Log. I. 230. [2] „überwiegend": Log. I. 458. [3] Ср.: „verendlichtes Unendliches"; „verunendlichtes Endliches": Log. I. 158. [4] Ср.: „Ihr Unterschied ist so der Doppelsinn, den beide haben". Log. I. 162. [5] Ср.: „der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite des Gegensatzes selbst": Log. II. 50.

Эту связь Гегель выражает так: обе стороны суть „лишь моменты".[1]

Быть „моментом" значит быть необходимым, реальным коррелятом для чего-то „другого". „Момент" есть, прежде всего, нечто несамостоятельное.[2] Он реален не сам по себе, а через свою связь со своею противоположностью.[3] Его бытие определяется не через отношение к себе и *только к себе*, но через отношение[4] к другому. Это можно выразить так, что „момент" „идеален";[5] для того чтобы достигнуть реальности, он нуждается в конкретном восполнении, он должен стать моментом „целого";[6] т. е. его живою и необходимою частью. Сам по себе „момент" *не* истинен: его истина только в живом отношении к его противоположности,[7] в „снятии" ее и соединении с нею.[8] Мало того, один „момент", оторванный от другого, лишен „всякого смысла" и значения;[9] они сообщают друг другу свои определения, утверждаются один „посредством"[10] другого и тем достигают завершения.[11] Этим обнаруживается в новом свете неразрывность сторон, начавших с горделивого взаимо-отрицания и „опустившихся,[12] затем до звания „моментов".

Однако установление такой связи не завершает „спекулятивную конкретизацию", ибо стороны еще не соединены ею надлежащим образом. Процесс „ассимиляции" возобновляется и продолжается непрерывно; он становится для обеих сторон устойчивым и постоянным *способом жизни*, и только в результате этого возникает истинный, конкретный синтез.

Это означает, что обмен „спекулятивными дарами" происходит не только между „A" и „B", но и между „A_1" и „B_1", и между „A_2" и „B_2" и т. д. Все, чем обогатилась каждая из сторон в процессе взаимного приятия, передается ею другой стороне: „B in A" переходит в „B_1" и творчески проникает в его обновленное содержание; и, обратно, „A in B" преходит в „A_1" и встречает там живое, творческое приятие. Динамическая непрерывность этого обмена вызывает сплошное взаимодействие между сторонами: каждый момент совершает неустанное „воплощение",[13] другого момента в себя и себя в свой коррелят. Спекулятивная ассимиляция становится все более цельной и глубокой и, наконец, приводит к „совершенному проникновению"[14] сторон друг в друга.

---

[1] „nur Momente": Log. I. 161. 162. 400 и др. [2] Beweise. 343. 344. [3] Log. I. 161. 460. [4] „Beziehung": Log. I. 460. Beweise. 343. [5] Ср.: Beweise. 343. 344. [6] Log. I. 161. 229 и др. [7] Ср.: Log. I. 125. 229. [8] Ср.: „Einheit": Log. I. 125. 129. 229. 400. 460. Log. II. 87 и др. [9] „Keinen Sinn": Beweise 341—342. Ср.: Log. I. 460. [10] Ср.: Log. I. 161. Log. II. 175. Beweise. 343. [11] Log. I. 229. [12] „herabsinken", „herabsetzen": Log. I. 108. 455. [13] Ср.: „einverleibt": Log. I. 130. [14] „Volkommene Durchdringung beider": Log. II. 120.

Тогда содержание каждого момента в совершенстве уподобляется содержанию другого и скрепляется с ним в некую „зрелую, непрерывную сплошность".[1] Стороны „продолжают"[2] себя друг в друге так, что каждая из них „разрешает себя и утрачивает себя в другой".[3] Каждый момент находит себя и в себе самом и в своем корреляте;[4] когда один проникает в другой, то он совершает, тем самым, возвращение или „рефлексию" в себя;[5] и обратно, „рефлексия в себя" есть тем самым воздействие на другой момент. Эта утрата себя в другом и нахождение другого в себе ведет к тому, что оба момента перестают быть друг для друга „инобытием"; а это значит, что каждый, утверждаясь через „другого, утверждается eo ipso через самого себя".[6] „Разнобытие" уступает свое место „единобытию", и стороны „сливаются"[7] или „смыкаются"[8] в единое, целостное образование.

Спекулятивная ассимиляция, как устойчивый modus vivendi, соединяет реальные смыслы в живое единство, в „проникновенное тождество".[9] Оба момента оказываются „совершенно соединенными",[10] „едиными в высшей степени",[11] и различия их уже не бременят друг друга, но творят радостное восполнение.

Оказывается, что былая разъединенность и противоположность[12] совершенно уступила свое место единению. То самое, что живет в одном из моментов, живет и в другом; но только в ином порядке и в иной форме. Соединяясь с другим, каждый момент соединяется с самим собою, но с собою, творчески обновленным и преображенным. В каждом из моментов „проступил" и обнаружился другой, и обоими овладело содержательное единство и единение. Это значит, что в каждом живет *индифференция* или содержательное *„тождество"*, которое и творит в обоих свой закон.

Примирение противоположностей было возможно только потому, что обе они возникли из первоначального, единого лона и никогда не теряли с ним живой, имманентной связи: каждая из сраставшихся сторон была видоизменением единой, исходной Всеобщности, которая присутствовала в обеих своею подлинною природою.[13] Спекулятивная ассимиляция создает некое единое содержание, в котором сочетаются, восполняют друг друга и нейтрализуются диалектические противоположности. Это единое содержание, которое лучше всего было бы обозначить монограм-

---

[1] „gediegene, ununterbrochene Continuität": Enc. II. 227. [2] „Kontinuiren": Log. I. 198. 391. 458. Log. III. 187. [3] „aufgelöst und in ihre Andere verloren": Log. III. 62. [4] Ср.: Log. I. 161. Log. II. 161; ср.: Log. I. 391. [5] Ср.: Log. I. 167. 380. Log. II. 206. [6] Ср.: Log. I. 197. [7] Ср.: „Kontondirt sich": Log. III. 62. [8] Ср.: „Zusammenschliessen": Log. III. 141. 216. и др.; „zusammengeschlagen": W. Beh. 395. [9] Ср.: Log. II. 178. [10] „Vollkommen Zusammengeeint": W. Beh. 395. [11] „aufs höchste Eins": W. Beh. 395. [12] См. главу шестую. [13] См. главу пятую.

мою, составленною из „А" и „В", соединяет в себе обе „дифференции", не впадая, однако, ни в одну из них. Поэтому оно и может быть названо „индифференцией".[1] Однако не в том смысле, что различие угасло в ней бесследно; наоборот, оно не только сохранилось, но претворилось в высшее и богатейшее содержание. И не в том смысле, что оба, своеобразно оформленные и самобытно упорядоченные, момента прекратили свое „бытие"; наоборот, они оба сохранились и „конкретизировались", срослись в единую целокупность. „Индифференция" есть единство не *до* различия и не *без* различия, но единство *после* различия и *с сохранением* его; *иначе* невозможно было бы спекулятивное обогащение. Состав „индифференции" сложен как в содержательно-качественном отношении, так и в смысле формы и объема. В ней сохраняются не только противоположные „определения", но и различные, уже ассимилированные моменты: спекулятивная индифференция есть конкретное *целое*[2] живых смыслов, а смысловые моменты суть его живые части.[3]

Итак, конкретный синтез подлежит закону Всеобщности; оно есть осуществление и утверждение этого закона. Это означает, что *созданная* им „индифференция" есть то самое, что *само* производило и *создавало* спекулятивную ассимиляцию: causa finalis в своем зрелом, осуществленном виде есть не что иное, как causa efficiens, достигшая своего победного обнаружения.

Весь процесс „конкретизации" следует представлять себе так, что он совершается в пределах известной, недоопределенной Всеобщности, *ее* силами и во имя *ее* цели. Эта Всеобщность есть та *основа* (Grund), которая творит в себе раздвоение, присутствует имманентно в каждой из сторон и вслед затем движет их изнутри ко взаимному приятию и сращению. Завершение конкретного синтеза обнаруживает или разоблачает эту основу как творческую *силу* и в то же время как *результат*, свободно утвердившийся там, где царила распря. Туман[4] диалектической видимости расступается, и за ним обнаруживается первоначальная „основа" Понятия во всей ее „прозрачной ясности",[5] „глубине"[6] и содержательной зрелости.

Дело не только в том, что „в результате по существу сохраняется то, из чего он результирует";[7] дело в *субстанциальном, творческом единстве начала и конца.* Созданное единство есть „первоначальная сущность обеих" сторон,[8] их „субстанция и душа".[9] Это единство обогатилось в процессе, но само по себе

---

[1] Ср.: W. Beh. 356—357. 357. 393. Log. I. 400. 458 и др. [2] Ср.: W. Beh. 357. Log. I. 458. [3] См. главу пятую. [4] Ср.: „jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht": Enc. I. 324. [5] „Klarheit", „durchsichtig"; Enc. I. 324. [6] „der tiefe und reiche Gehalt": Enc. I. XXXIII. [7] Log. I. 41; ср.: Log. I. 69. Log. III. 340. 341. [8] Beweise. 354. [9] „deren Substanz und Seele". Beweise. 342.

оно осталось тою же самою Всеобщностью, которая создала в себе исходное раздвоение. Все дело „разложения" и „воссоединения" есть не что иное, как проявление самой „основы". „Самая противоположность" была не чем иным, как осуществлением этой основы;[1] и точно так же процесс взаимного „опосредствования" был ее „собственным действием";[2] и, наконец, когда сращение осуществилось, то оказалось, что „разрешенное противоречие" есть не что иное, как сама основа, которая „содержит и несет" в себе свои определения.[3] Конкретизация состоит в том, что „противоположность возвращается в свою основу"[4] и что „зрелое", „проникновенное" единство сторон[5] творится самою основою, ныне исполненною нового содержания.[6] Заключительный синтез субстанциально совпадает с предпосланным[7] основанием, и первоначальная сущность, раскрытая в виде целокупности определений, совпадает с самою основою.[8] Так подтверждается формула Гегеля, гласящая, что конкретный синтез есть лишь „схождение предмета с самим собою".[9]

Это схождение предмета с самим собою совершается так, что „моментами" овладевает *одинаковое* содержание, которое по существу есть *единое* и *общее* содержание. Спекулятивная конкретизация может быть описана как постепенное подчинение противоположностей содержательному *подобию* и, далее, как превращение этого подобия на пути непрерывного обмена спекулятивными дарами в сращенное, нерасторжимое *единство*, спаянное единым и общим содержанием. Этот процесс Гегель характеризует нередко как „умозаключение" (Schluss), или, что то же, как „смыкание", „слияние" понятий; и тогда единое и общее содержание, имеющее сначала вид *двух*, взаимно *подобных* или одинаковых содержаний, получает значение „среднего термина", или, попросту, „средины" (Mitte).[10]

В спекулятивной конкретизации срастаются, сливаются или, если угодно, „заключают союз" два „противоположных" понятия: „S" и „P" (субъект и предикат). Это слияние совершается через посредство связующего их, общего для них „содержания" — „M" (medius terminus).[11] „M" обнаруживается и в „S", и в „P", овладевает ими и утверждает себя как „конкретное единство" обоих понятий.[12] В этом и состоит сущность „спекулятивного силлогизма": „первораздел" *суждения* (Urtheil) делит[13] исходную Всеобщность на две крайние противоположности;[14]

---

[1] Ср.: Log. II. 62. [2] „Vermittelung... das eigne Thun des Grundes": Log. II. 107. [3] Ср.: Log. II. 62. 72. 184; ср.: Log. I. 458. [4] Log. II. 61. [5] Ср.: Log. II. 178. [6] „inhaltsvolle Grundlage": Log. II. 178. [7] Log. II. 112. Beweise. 343. [8] Enc. I. 243. [9] Ср.: Log. II. 114. [10] Ср., напр.: Glaub. 37. Phän. 223. 379. Log. III. 141. 148. 167. Enc. II. 246. 367. Enc. III. 380. [11] Ср.: Log. III. 141. [12] Log. III. 141. [13] Ср.: „Diremtion". Log. III. 112. [14] Ср.: Phän. 379. Log. II. 20. Log. III. 120. 141.

„слияние" *силлогизма* (Schluss) воссоединяет этот разрыв через посредство творческой „средины".[1] В результате обнаруживается, что „антиномия умозаключения"[2] преодолена, и вывод, гласящий, что „S" есть „P", обозначает внутреннее единство[3] и *конкретное тождество*[4] враждовавших противоположностей.

Это слияние состоит, в свою очередь, из *трех слияний*;[5] в каждом из них участвуют те же самые термины, но каждый раз они образуют особую комбинацию сращения. Так, во-первых, момент „A" („субъект") сливается с моментом „B" („предикатом") через посредство средины „M"; это слияние совершается в пределах „A". Во-вторых, момент „B" („предикат") сливается через посредство той же средины „M" с моментом „A" („субъектом"); это слияние совершается в пределах „B". И, наконец, в-третьих, средина „M" (*сущность* и *основа*) сливается сама с собою[6] через посредство моментов „A" и „B", опосредствуя их друг через друга; это слияние совершается в пределах средины „M".

Все эти слияния можно представить себе порознь, в порядке последовательности: сначала процесс спекулятивной ассимиляции в пределах одной стороны; потом тот же процесс в пределах другой стороны; и, наконец, завершение обоих слияний в „конкретном тождестве" результата. Все эти три слияния связаны взаимной необходимостью, так, что ни одно из них невозможно без двух других: они образуют некий „круг взаимного предпосылания".[7] Однако, по существу, они не только необходимы друг для друга, но представляют из себя *единое слияние*, состоящее из трех „внутренне проникающих друг в друга слияний".[8] *Процесс спекулятивной ассимиляции, совершающийся в обоих моментах, есть не что иное, как процесс самой средины, сливающейся с собой через посредство тех двух слияний.* То, что совершается в „A" и в „B", есть творчество и обнаружение самого „M"; так что ассимиляция сторон есть уже слияние основы с нею самою и все три процесса образуют один единый: жизнь особенного и единичного есть жизнь самой Всеобщности.

Отсюда уже ясно, что спекулятивное умозаключение сосредоточивается в своем terminus medius, который оказывается его началом, его творцом и его результатом. Этот результат устанавливает для первоначальной Всеобщности новое, обогащенное содержание: Понятие оказывается определенным „сполна",[9] „исполненным содержания",[10] реальным[11] и действитель-

---

[1] Ср.: Phän. 379. [2] Log. II. 169. [3] Phän. 379. [4] Ср.: Glaub. 24. [5] Ср., напр.: Log. III. 141. 344. Enc. I. 372. Enc. II. 413. 468. Enc. III. 451. [6] Ср., напр.: Enc. I. 346. Enc. III. 273. 411. [7] Log. III. 141. [8] „Dreiheit von innigst ineinander greifenden Schlüssen": Enc. II. 413. [9] „Vollständig": Log. III. 34. [10] „inhaltsvoll": Log. I. 397. Log. III. 120. [11] Ср.: Enc. I. 345.

ным;[1] „развитою и объективною Всеобщностью".[2] Богатство этого результата гарантируется тем, что *средина включает в себя оба момента* и утверждает себя как их „тождество" и „тотальность".

Идея „тождества", лежащая в основании формальной логики, разделяет у Гегеля судьбу всех других идей: она преобразуется, обновляется в своем содержании и получает новое, спекулятивное значение.

„Спекулятивное тождество"[3] есть не „устойчивость вне процесса", но *„устойчивость в процессе"*; оно не исключает образования новых различий и противоположений, но, наоборот, включает их в себя и, обогащаясь ими, остается верным своей первоначальной природе. „Тождество" означает в устах Гегеля *конкретное единство двух, содержательно ассимилированных и формально сращенных, реальных смыслов.* Достигая конкретного синтеза и вступая друг с другом в „тождество", стороны „уничтожаются"[4] в своей односторонности и „угасают"[5] в своей самостоятельности: их поглощает „иидифференция", которая, однако, сохраняет их первоначальную дифферентность.[6] Тождество есть результат спекулятивного „снятия" и „подъема".[7] Поэтому „тождественные" моменты не исчезают совсем, но и не стоят друг с другом в „отношении". Если бы они остались в „отношении" друг к другу,[8] то они не вступили бы в необходимое спекулятивное „слияние" и единство; и тогда „тождество" осталось бы „относительным".[9] Но „истинное тождество"[10] не относительно, а „абсолютно":[11] оно устанавливает конкретное, неразрывное[12] единение между сторонами, то единение, которое присуще только спекулятивной „тотальности".

Спекулятивная тотальность отличается от простого „эмпирического целого"не только своим исчерпывающим объемом, но и *внутреннею связью частей ее между собою* и *частей с целым.* Эта внутренняя связь определяет собою самую глубокую природу спекулятивной конкретности и заставляет признать *ее органический характер.*

Итак, природа конкретного единства, или, что то же, природа *органической тотальности*, определяется, во-первых, *слиянием частей ее между собою*, и во-вторых, *слиянием частей ее с самою тотальностью.* Это может считаться уже установленным сущностью спекулятивного „умозаключения", ибо органическая

---

[1] Ср.: Log. I. 397. [2] Log. III. 167. [3] Enc. I. 363. [4] Glaub. 117. [5] Glaub. 116. [6] „unterscheidet sich, aber ist zugleich identisch". Enc. I. 329. [7] Ср.: Diff. 203. 251. 252. [8] „Verhältniss": Glaub. 70. W. Beh. 347. [9] „relative Identität": Glaub. 129. W. Beh. 347. 359. [10] „wahre Identität": Glaub. 7. 137 [11] Glaub. 21. 23. 29. Diff. 198. 223. 251 и др. [12] „Schlechthin unzertrennlich": Claub. 29.

тотальность есть не что иное, как результат спекулятивного, триединого слияния.[1]

Связь конкретных частей друг с другом есть связь творческого *взаимопитания*. Именно эта связь превращает „моменты тождества", или, что то же, „части целого", или, что то же, „термины умозаключения", в „члены органического единства" или в „органы единой тотальности".

Диалектика уступает свое место спекулятивной конкретности с того момента, как обнаруживается *мнимость взаимоисключения* врагов и утверждается их коррелятивность, их *взаимопринадлежность*. Оказывается, что „противоречивые" определения не только *возможны* друг при друге, но *невозможны друг без друга* и, далее, что эта невозможность получает на пути взаимных *переходов* и *ассимиляции* значение положительной, творческой связи. Стороны получают значение „моментов", или, что то же, несамостоятельных видоизменений единой Всеобщности; эти модификации *врабатываются* одна в другую, *уподобляются* и, наконец, *сливаются* друг с другом благодаря непрерывной сплошности *взаимодействия*.

В этом слиянии каждый из „моментов" сохраняет свой облик, свое наименование и даже самобытность своего внутреннего строя: между ними остается различие, которое не может быть уничтожено никакою содержательною ассимиляцией. Каждая из „частей" вынашивает то содержание, которое присуще и другой; но, раз начав с особого, „противоположного" определения, каждая неизбежно сохраняет оригинальность внутреннего строя и особливость своего облика и объема. Каждая сторона вынашивает то же самое, но по-своему, и оказывается незаменимой как для другой части, так и для всего целого.

Одна часть связана с другою „существенною связью"[2] *взаимного питания*. Приняв в себя свою „противоположность" и сделав себе из ее содержания творческий modus vivendi, каждая из сторон является для другой постоянным источником жизненного содержания. Каждый акт, каждое обновление одной из них, неизбежно передается и другой, вовлекая ее, через спекулятивное приятие и своеобразный, ассимилирующий отклик и повторение. Жизнь и содержание одного момента обусловливают жизнь и содержание другого;[3] каждый нуждается в том, чтобы другой жил и поддерживал себя. А эта связь имеет уже „телеологический" и „органический" характер.

Живая связь двух частей, взаимно нуждающихся друг в друге, есть связь *телеологическая*: каждая имеет в другой свое

---

[1] Ср., напр.: Enc. II. 557; а также: Phän. 223. Log. III. 145. 148. 167. 169. 216. 218. Enc. I. 372. Recht. 396. [2] „Wesentliche Verbindung": Log. II. 182. [3] Ср.: „Sich bedingende Momente": Recht. 379.

„средство" и в то же время свою „цель",[1] потому что она поддерживает *ее для себя* и *себя для нее*. Части перестают быть просто „частями"; они становятся „членами"[2] и „органами".[3] „Каждый член, поддерживая себя для себя, поддерживает тем самым другие члены в их своеобразии";[4] он поддерживает их уже одним тем, что „наполняет свою собственную сферу";[5] и каждый орган, питая другой, поддерживает этим самого себя.[6] Орган органу есть сразу и цель, и продукт,[7] и средство: каждый создается и утверждается другим[8] и, питая себя, питает своего „сочлена".[9]

Это означает, что „члены" органически врастают друг в друга и приобретают как бы единый „инстинкт самосохранения". Они „присутствуют" один в другом; они спекулятивно-конкретны; она имманентны друг другу. Каждый хранит в себе судьбу другого: его жизнь, его содержание; каждый служит другому и обслуживается им. Спекулятивные члены конкретного единства связуются друг с другом, подобно органам естественного организма или друзьям, живущим в истинной близости.

Это взаимное единение конкретных членов обнаруживается с особенною силою в их совместном единении с самою „органическою тотальностью".

Спекулятивная связь „члена" с „тотальностью" существенно отличается от обычного отношения „части" к „целому". Обычно „целое" понимается так, что части сохраняют свою самостоятельность друг от друга и от целого.[10] Возникает представление о механическом соединении, об арифметической сумме или эмпирическом агрегате. При этом „часть" представляется как существующая и помимо целого;[11] она присоединяется к целому извне и остается *меньше* его во всех отношениях. Внутреннее единение „тотальности" и „ее членов" резко отличается от этого „бессмысленного отношения".[12]

В конкретном синтезе „часть" в известном смысле равна своему целому. Это, с виду парадоксальное, утверждение следует понимать не в смысле „объема", но в смысле „содержания". По самой природе спекулятивного „слияния" тождество моментов возникает в результате творческих усилий „средины", создающей в каждом из них свое единое, обогащенное синтезом содержание. Поэтому содержание самой тотальности присутствует в каждом из сросшихся моментов: каждый из них содержит в себе индифференцию во всей ее содержательной тотальности[13] и меньший

---

[1] Enc. I. 118. [2] „Glieder": W. Beh. 380. Log. III. 251. Enc. I. 118. Recht. 363. 416. 423. [3] „Organe": W. Beh. 380. Beweise. 457 и др. [4] Recht. 378. [5] Recht. 379. [6] Beweise. 457. [7] Ср.: Recht. 379. [8] Ср.: Beweise. 343. [9] Ср.: Phän. 374. [10] Ср.: Enc. I. 269. [11] Glaub. 71. [12] Log. II. 170. Enc. I. 269. [13] Ср.: Log. I. 458.

объем части не мешает ей владеть всем содержанием целого. Гегель выражает это так: „часть имеет в самой себе все Понятие",[1] так, что „единичное стоит в абсолютной индифференции со всеобщим и целым";[2] „каждая часть сама есть целое или каждое определение есть тотальность, т. е. определение стало вообще вполне прозрачною явью, различием, которое в своей утвержденности исчезло".[3]

Согласно основному закону Всеобщности, тотальность входит целиком в свои части и утверждает себя как их живую сущность. Она устанавливает этим *содержательное равенство* между собою и ими, так, что каждый член является „простою всеобщностью, в которой растворены все определения".[4] Каждая часть по своему содержанию равна целому, или, что то же, есть само целое,[5] природа тотальности представлена в ней,[6] содержится в ней,[7] творчески владеет ею.[8] „Средина", боровшаяся за свое осуществление в каждой из сраставшихся сторон, приводит все свои члены к содержательной однородности и ассимилированному богатству определений. В этом — сущность спекулятивной конкретности.

Это присутствие тотальности в ее членах имеет характер творческого господства и определяющего созидания. Тотальность „живым образом проникает"[9] в свои части, растворяет их[10] своим индифференцированным содержанием и превращает их в текучие процессы.[11] В результате этого обнаруживается „господство целого"[12] над частями.

„Члены" органической тотальности, или, что то же, ее „моменты",[13] „части",[14] „потенции",[15] „органы"[16] подчинены ей: они обусловлены ею,[17] всецело определены ее целью[18] и стоят от нее в зависимости.[19] Ни одна часть ее не существует сама по себе;[20] все они только в тотальности и только через нее.[21] Орган имеет „смысл и значение только через свою связь"[22] с организмом: каждая черта, каждая деталь его „создавалась через целое" и остается ему подчиненной.[23] Жизнь членов возможна только в тотальности,[24] так, что „равновесие" частей в целом[25] есть подлинное условие их бытия.

---

[1] Log. III. 247. [2] W. Beh. 398. [3] Log. II. 187. [4] Phän. 209. [5] Ср.: Diff. 182—183. Glaub. 71. Log. I. 156. Enc. I. 315. Enc. II. 470. [6] W. Beh. 392. 392—393. [7] Recht. 351. [8] Ср.: „wirksam": Recht. 351. [9] „lebendig durchdringt": W. Beh. 416. [10] „auflöst": Phän. 357. [11] „fliessendes Moment": Phän. 208; „durchlaufende Processe": Phän. 209. [12] „Herrschaft des Ganzen": W. Beh. 410. [13] Ср.: Phän. 4. 209. Recht. 363. 419 и мн. др. [14] Ср., напр.: W. Beh. 412. 412. Enc. II. 470. Log. II. 187. Log. III. 247; осуждение этого термина и представления: Log. III. 251. Recht. 363. 379. [15] Ср.: W. Beh. 410. 412. [16] Ср.: W. Beh. 380 и др. [17] W. Beh. 410. [18] Recht. 364; ср.: Glaub. 125. [19] Ibidem. [20] Glaub. 126. [21] Diff. 265. Log. II. 165. [22] Diff. 183. [23] „unterthänig". W. Beh. 417. [24] „Ihr Leben nur im Ganzen zu haben": Phän. 338. [25] „Gleichgewicht": Phän. 344.

Это соотношение можно выразить так, что органическая тотальность творит *себя через свои части* и творит *свои части для себя*. Члены конкретного тождества возникают благодаря тому, что тотальность вносит в себя различие,[1] обособляет,[2] расчленяет себя[3] и тем создает себе живую и организованную ткань бытия. Каждый член создает и утверждает тотальную ткань бытия. Каждый член создается и утверждается тотальностью как ассимилированный по содержанию, но своеобразный по внутреннему строю и незаменимый по объему, как живой и необходимый[4] ингредиент целого; и в результате этого оказывается, что истинное своеобразие частей слагается лишь в силу спекулятивной ассимиляции: вне тотальности возможно только абстрактное, мертвое своеобразие, или, вернее, пустое *посягание* на самобытность. В организме части *не* самостоятельны: они пребывают в „идеализме",[5] т. е. лишены *самостоятельной* реальности; зато через свою связь с органическою тотальностью они причастны истинному бытию и подлинному своеобразию.

Итак, конкретная тотальность есть *живая смысловая субстанция*, сама себя создающая, расчленяющая[6] и поддерживающая.[7] Эта субстанция в качестве истинной Всеобщности[8] живет и „движется" исключительно по собственной, „внутренней необходимости",[9] осуществляя свою цель и подчиняя ей свои части. Органическая тотальность живет по своей внутренней целесообразности;[10] она есть истинный, спекулятивный „организм",[11] или, что то же, живая „система"[12] смысловых определений. Она творит процесс самодеятельного развития, раскрывающий ее собственную сущность и протекающий совершенно в ее пределах: она творит себя, из себя и ради себя. Поэтому она должна быть определена как „сама реальная цель",[13] в творчестве которой „первое", „созидающее" совпадает с „последним", с „результатом":[14] causa efficiens есть не что иное, как causa finalis.

Это означает, что деятельность конкретной тотальности протекает в *обращении на себя*: она определяет только сама себя и, следовательно, „возвращается в себя"[15] всем своим творчеством; „рефлексия в себя" составляет самую сущность ее[16] и

---

[1] „unterscheidet": Enc. III. 405. Recht. 263. 331. 356. [2] „Sich besondert": Enc. III. 396 и др. [3] „Gliederung": Phän. 446. Enc. II. 590; применении к диалектическому противоположению. Phän. 136. [4] „gleich nothwendig": Phän. 4. [5] Ср.: Recht. 363. [6] „Sich gliedern": Enc. II. 464. 550. 590. Beweise. 458. [7] „erhält sich": Phän. 196. 197. 198. 446. Enc. II. 419. Beweise. 457. [8] Ср.: Phän. 198. 199. 200—201. 209. Enc. II. 550. Enc. III. 396. [9] „innere Nothwendigkeit": W. Beh. 330. 335. Phän. 195. Recht. 416. [10] Phän. 199. Log. III. 251. Enc. I. 117. 119. [11] Ср.: Glaub. 92. Diff. 182. 183. 188. 199. W. Beh. 369. [12] Diff. 188. 188. 200. W. Beh. 406. 416. [13] Ср.: Phän. 195. 197—198. [14] Ср.: Phän. 196. 196. 196. Beweise 457. [15] Ср.: Phän. 196. 196. 198. Log. III. 224. 226. 233. Beweise. 457. 461. [16] Phän. 210. 215. 226.

это направление деятельности придает ей характер „кругового" коловращения.[1] В жизни конкретной субстанции „начало" есть то самое, что обнаруживается в „итоге" и что составляет „цель" всего движения: „конец есть начало, следствие есть основание, действие есть причина".[2] Осуществляется лишь то, что *уже* реально,[3] и тотальность предстает как истинная causa sui.[4] Вот почему образ *„бесконечно вращающегося круга"* передает ее основную природу.

Конкретная тотальность бесконечна не потому, что процесс ее продолжается „без конца", никогда не достигая завершения и всегда страдая неполнотой.[5] Но именно потому, что он всегда отличается творческою завершенностью; он всегда довлеет себе; он всегда обращен к самой тотальности, возвращается в нее,[6] утверждая ее „бытие для себя";[7] он, по самой природе своей, свободен от „инобытия" и создает *из себя* всякое различие.[8] Конкретная тотальность не имеет „конца",[9] т. е. такого пункта, где для нее начиналось бы инобытие: ни в деятельности — ибо она есть сама чистая активность, для которой получить воздействие значит получить воздействие от самой себя;[10] ни в бытии — ибо она есть единственная реальность, сама субстанция. Поэтому смысловой организм обладает истинною бесконечностью: он есть infinitum actu, т. е. он *„действительно* бесконечен, потому что он в себе завершен и предстоит".[11]

Спекулятивный организм может быть поэтому описан как „целое, несомое в себе самом и завершенное";[12] он „не имеет основы вне себя, но обоснован через самого себя, в своем начале, в средствах и в конце".[13] Он являет собою „завершенное самообразование",[14] движущееся из единого „фокуса"[15] и „сливающееся", „сходящееся с собою"[16] в трех слияниях.[17] Это есть целое, самодеятельно дифференцирующее себя на необходимые органы, содержательно ассимилированные, но, по внутреннему строю, своеобразные. Это целое нуждается в своих органах и потому вызывает их к жизни; и, создав их, оно живет *не вне* их, а *в них, в виде их, посредством* их. Спекулятивный организм есть развитая и сращенная целокупность своих органов в их живом единстве; ибо он есть Всеобщность, состоящая из своих

---

[1] Ср.: „Kreis", „Kreislauf", „in sich kreisende Bewegung": Phän. 15. 295. 577. Log. I. 65. 65. 163. Log. III. 350. 351. Enc. I. 23. 26. Beweise 457. [2] Log. III. 228; ср.: Phän. 17. Enc. I. 376. [3] Log. III. 228. [4] Log. III. 218. [5] Такова „дурная" „эмпирическая" бесконечность незавершаемого прогресса. Ср., напр.: Glaub. 37. 66. 69. 130. 135. 153. Log. II. 239. Enc. I. 120. 184. 207—208. 219. 269. Enc. III. 113. 397. 399 и др. [6] Ср.: Log. I. 147. 174. 183. 262. 380. 396. 467. Recht. 43. 366. Beweise. 393. [7] Log. I. 174. 175. 282. [8] Phän. 125. Log. I. 397. [9] Ср.: Log. I. 163. [10] Log. II. 177. Recht. 43. [11] Log. I. 297. Курсив Гегеля. [12] Diff. 199. [13] Ibidem. [14] Diff. 248. [15] „Fokus": Diff. 250. [16] Log. I. 468. Log. III. 240. Enc. II. 619. [17] Enc. II. 557; ср.: Phän. 223.

единичностей,[1] или, что то же, „Субстанция как тотальность своих акциденций".[2] И каждый из этих членов живет имманентным ритмом[3] своей тотальности, приемлет в себя ее единое содержание, модифицирует это содержание по-своему и, воспроизводя в себе жизнь субстанции, раскрывается сам в особую, подчиненную „индивидуальную тотальность".[4]

Такова природа конкретного синтеза. Он слагает всегда некое „синтетическое единство",[5] „истинное",[6] „положительное",[7] „внутреннее",[8] „живое" и „конкретное".[9] Это „первоначальное и абсолютное единство",[10] полное содержания,[11] являет собою „живой образ",[12] внутренне спаянный „нераздельною непрерывностью"[13] и абсолютною текучестью.[14] Он есть совершенный организм, предающийся „спокойному"[15] и „гармоническому"[16] „самонаслаждению"[17] и пронизывающий биением своего пульса все кровеносные пути своих органов.[18] Всегда равный себе, всегда обращенный на себя,[19] он заставляет свои части вести „совместную и богатую жизнь"[20] и сливаться в творческое функциональное единство. Поэтому жизнь его может быть описана как замкнутое пульсирование самоутверждающейся абсолютной индивидуальности; или как замкнутая система, ведущая свое „живое движение"[21] во многих сросшихся системах; или как реальная цель, творящая в себе богатство конкретного содержания; или, наконец, как *самоопределяющая сила мысли.*

Именно этой силе мысли присуща способность „исцелять" диалектические раны так, чтобы „не оставалось шрамов";[22] приводить противоположности к „живой связи",[23] к „внутреннему тождеству",[24] к качественной индифференции[25] и спокойному равновесию.[26] И эта способность к слиянию и сращению не покидает Понятия на всем протяжении его восходящего пути. Всюду, где живет мысль — творятся ее законы, осуществляется ее способ жизни, обнаруживается ее ритм. Но, так как мысль есть сама реальность,[27] живая субстанция всего сущего, то все

---

[1] См. главу пятую. [2] Ср.: Enc. I. 300. [3] Ср.: „Rhythmus des organischen Ganzen": Phän. 45. [4] Ср.: Enc. II. 360. Enc. I. 23. 359. [5] Ср.: Log. I. 69. 229. Log. III. 68. Enc. I. XV. 22. 69. 157. Beweise. 341. [6] „wahrhafte Einheit": Glaub. 45. W. Beh. 331. 339. 356—357. 378. Phän. 4. [7] Ср.: W. Beh. 420. [8] W. Beh. 420. [9] Log. I. 33. 50. 50. [10] W. Beh. 335. [11] Log. I. 397. [12] „lebendige Gestalt": W. Beh. 391. [13] „ungetheilte Kontnuität": Phän. 446; „durch keine Grenze... unterbrochen": Log. I. 212. [14] „Flüssigkeit". Ср.: Phän. 4. 193. 357. [15] Ср.: Phän. 210. 246. [16] „Harmonie": Phän. 49. Recht. 11. Beweise. 458. [17] „Selbstgenuss": W. Beh. 380. [18] „jeder Pulsschlag ist durch alle Pulsadern": Beweise. 446. [19] Ср.: „die Einheit des sichselbstgleichen Sichaufsichbeziehens": Phän. 219—220; ср.: Log. I. 212. [20] Diff. 242. Log. III. 251. [21] W. Beh. 380. [22] Phän. 505. [23] Ср.: W. Beh. 420. [24] Ср.: Diff. 263; а также: Glaub. 87. Diff. 197. 296. Log. II. 166. Log. III. 117. Enc. I. 324. [25] Ср.: W. Beh. 393; а также: W. Beh. 356—357. 357. Log. I. 400. [26] Ср., Log. I. 109. [27] См. главу четвертую.

сущее творит в своей жизни *ее* закон и обнаруживает подчиненность ее ритму.

А это означает, что *все сущее должно быть причастно диалектическому разложению и спекулятивному синтезу.* По Гегелю, это так и есть на самом деле.

Вот почему он говорит: „Истинное конкретно",[1] или, иначе, „все истинное конкретно".[2] „В каждом содержании, так как оно конкретно, определение может быть понято как определенная противоположность и тем самым как противоречие".[3] Но вершина и достижение не в противоречии: „содержание спекулятивной идеи состоит в примирении"[4] и сущность философского знания — в постижении единства.[5] Ибо все „разумное"[6] и „все духовное"[7] конкретно, как и само „абсолютное Понятие".[8]

Но „конкретное" возникает всегда через слияние понятий. Поэтому „все вещи", по своей разумной природе, „суть умозаключение";[9] или, что то же, „все разумное есть слияние".[10] Такое конкретное соединение составляет творческую „душу предмета",[11] или, если угодно, его основу. Поэтому „слияние есть существенная основа всего истинного",[12] и философия, познавая истинное, должна всегда иметь в виду, что „силлогизм есть принцип идеализма".[13]

Конкретное слияние, восполняя одно определение другим, создает всегда единое целое или тотальность. Поэтому можно сказать, что „истинное есть целое";[14] или, что то же, „абсолютная истина" имеет вид „тотальности".[15] Реальное может обстоять только в этой форме, ибо разум, в своей „таинственной деятельности, возводит" к ней[16] все сущее. „Реальность есть потому реальность, что она есть тотальность и сама есть система потенций".[17]

Это целостное единство смысловых определений ведет всегда целесообразную, органическую жизнь „бесконечного", кругового самоопределения. Вот почему Гегель отождествляет *Понятие* с *целью*[18] и логическую необходимость с органическою.[19] „Истинное единство" есть „органическое единство";[20] и этот синтез есть закон всяческого бытия: вот почему „каждая пылинка есть организация".[21]

---

[1] Enc. I. 67. [2] Recht. 43. [3] Enc. I. 285; ср.: Enc. I. 69. Ohl. 235. [4] „Versöhnung": Enc. I. XVIII. Log. I. 398; „Idee des Coincidirens": Ham. 87. [5] Ср.: Diff. 177. 180. 253. Log. I. 44. 167. [6] Ср.: Recht. 89; Enc. I. 404. [7] Ср.: Beweise. 296. Ph. G. 71. Log. I. 33. 64. [8] Ср.: Log. III. 41. Beweise. 352. [9] „alle Dinge sind der Schluss": Log. III. 126. [10] „alles Vernünftige ist ein Schluss": Log. III. 119. Enc. I. 344. [11] „Seele der Sache": Log. III. 117. [12] Enc. I. 345. [13] „Syllogismus est principium Idealismi": Ros. 157. [14] Phän. 16. [15] Ср.: Glaub. 123. [16] Diff. 179. [17] W. Beh. 402. [18] Ср.: Phän. 34. 193. 199. Log. II. 77. Log. III. 210. 216. 218. 218. 227. Enc. I. 118. [19] Ср.: Phän. 45. [20] Glaub. 45. [21] Diff. 253.

Эта органическая природа мысли присутствует во всем и заставляет признать, что все „истинное и действительное есть именно... кружащее в себе движение".[1] Движение мысли исходит из нее самой и из себя создает конкретность определений. Вот почему „бесконечность" составляет „истинный характер мышления"[2] и образует „последний источник всякой деятельности, жизни и сознания".[3] Бесконечность есть „свет мысли", сама всеобщность и свобода;[4] это — само „абсолютное Понятие",[5] поддерживающее себя[6] и слагающее „из самого себя" свою форму.[7] В этом и состоит его „вечность":[8] его бытие есть „абсолютное присутствие",[9] самодеятельная и потому „бессмертная",[10] „рефлектированная в себя длительность";[11] оно всегда „конкретно в себе"[12] и творчески возводит себя к *абсолютной* конкретности.

Абсолютная конкретность осуществляется на последней и высшей ступени спекулятивного процесса: она развертывается в виде „величайшей протяженности", т. е. богатейшего содержания[13] и в то же время в виде „высочайшей интенсивности".[14] Все множество накопившихся спекулятивных определений предстает в ней с „одинаковой устойчивостью"[15] и в одинаковой необходимости. Все существенные противоположности оказываются исчерпанными и доведенными посредством ассимиляции до непосредственной простоты[16] и ясного покоя.[17] Конкретное, на своей последней ступени, есть некая „простейшая глубина"[18] мысли, творящей себя через самосозерцание. Это сам „реальный разум"[19] или интуитивный интеллект,[20] достигший, в самоопределении, высшего смыслового богатства и высшего завершенного единства.

И вот, эта объективная мысль как творческая *субъективность*;[21] эта „безусловная конкретность",[22] завершенная и самостоятельная;[23] эта „вполне конкретная истина,[24] во всей своей величайшей власти и мощи;[25] этот создавший сам себя *абсолютный организм смысла* являет собою природу самого Божества.

---

[1] Phän. 577. [2] Glaub. 70. [3] Recht. 43. [4] Log. I. 148. [5] W. Beh. 343. [6] Enc. I. 188. [7] Log. II. 82. [8] Log. II. 82. [9] Enc. II. 55. [10] Beweise. 427. [11] „in sich reflektirte Dauer": Enc. II. 55. [12] Enc. II. 56. [13] Ср.: Log. III. 349. 352. Enc. I. 21. [14] Ср.: Log. III. 349. 352. [15] Log. II. 101. [16] „einfach": Phän. 17. 17. 18. 45. 209. 225. 568. 574. Log. I. 70. 212. Log. III. 349. Enc. II. 685. Enc. III. 326. [17] Phän. 37. Log. I. 109—110. Enc. I. 324. [18] Log. III. 349. [19] Glaub. 44. Enc. II. 36. [20] Ср.: Enc. I. 117; см главу третью. [21] Ср.: Log. III. 349. Enc. I. 324. [22] Enc. I. 324. [23] Enc. I. 361. [24] Beweise. 366. [25] „das Mächtigste und Uebergreifendste": Log. III. 349.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Учение о пути Божием

Глава восьмая

ПОНЯТИЕ И НАУКА

Философия есть адекватное познание абсолютного Предмета. Она возможна благодаря тому, что абсолютный Предмет вступает неискаженно в сферу человеческой души, овладевает ее силами и ее живою тканью и подлинно осуществляет себя в ней, заполняя ее своим живым присутствием. Не угашая сознания, но угашая его субъективность, душа человека живет Предметом, творя его волю и его ритм; а Предмет живет душою, раскрывая себя в *ее* сознании, как в *своем* сознании, познавая себя ею и предоставляя ей познать себя. И в этом совпадении душа познает Предмет как свою абсолютную *сущность*, а предмет присутствует в душе как в своей живой *части*.

Такое познание совершается силою самозабвенно созерцающей *мысли*; и потому Предмет, который ей открывается, есть Понятие.

Учение Гегеля состоит в том, что *Понятие*, открывающееся спекулятивной мысли, *есть само Божество* и что оно есть *единственная реальность*. Эта концепция лежит в основе всего того, что он признавал и исповедовал; она составляет как бы спекулятивную Всеобщность всех его утверждений.

Сколь бы парадоксальною ни показалась эта концепция постороннему взгляду, она должна быть принята и продумана с величайшею, напряженною серьезностью. Вне этого — понимание философии Гегеля невозможно, а критика, направленная против

нее, беспредметна. Отвергающий должен сначала овладеть отвергаемым, и если овладеет, то убедится, что внутренние затруднения этой концепции имеют классический характер и что они сосредоточивают в себе живые нити всех великих в истории философов. Он увидит также, как эти затруднения, порожденные учением о *сущности Божества*, раскрываются в учении о *пути Божием*.

В чем же сущность *божественного Понятия?* Оно есть *идеальная реальность, Всеобщность, диалектически развертывающая себя к органической конкретности.* Таков его „спекулятивный смысл"; [1] к этому сводится „спекулятивное понятие Понятия".[2]

Постигнуть его сущность значит осуществить в себе „*разумное* состояние", потому что „Понятие есть вообще нечто разумное".[3] Разум же есть особый вид мысли; [4] он составляет синоним „идеи" [5] и в то же время он выражает собою „то, что есть".[6] Это значит, что он сразу *идеален* и *реален*,[7] т. е. представляет из себя „абсолютное тождество высшей идеи и абсолютной реальности".[8] Разум есть творческая, „первотворящая" способность: он мыслит, и помысленное как таковое получает бытие; [9] ибо разум есть *интуитивный рассудок.* Он есть мыслящая сила: он творит, и сотворенное как таковое оказывается смыслом; ибо разум есть *мыслящая интуиция.*

Если Понятие есть нечто разумное, то оно соединяет в себе идеальность смысла с подлинною реальностью. Это и имеет в виду Гегель. Говоря о Понятии, следует представлять себе *стихию смысла*; но не хаос, а космос; [10] не бесформенную стихию, а оформленную; так, что форма ее есть необходимый для нее способ бытия; надо силою воображения превратить спекулятивный смысл [11] в универсальный modus essendi, всюду вносящий свою закономерность и свой кованый ритм.

И вот эта, строго оформленная, ритмическая стихия смысла есть само Понятие.

Спекулятивное Понятие есть не что иное, как *бытие.* Оно не только само есть „нечто сущее",[12] но стоит в простом и непосредственном единстве с бытием как таковым.[13] Понятие, или, что то же, „логически-реальное",[14] есть само „истинное бытие",[15] оно есть „объективная мысль",[16] сущая „в себе" и „по себе".[17] Оно

---

[1] Enc. I. 15. [2] Beweise. 342: „der spekulative Begriff des Begriffes". [3] Log. III. 237. [4] Ср.: Ph. G. 16; см. главы третью и четвертую. [5] „Synonym": Recht. 17—18. [6] „das, was ist": Recht. 19. [7] Ср.: Enc. I. 388; см. главу четвертую. [8] Glaub. 38; ср.: 48. W. Beh. 346. Phän. 151. Enc. I.381. [9] Ср.: Enc. III. 353. [10] Ср. о разумности органического: Glaub. 44. Enc. I. 117. Enc. II. 36; см. главу четвертую. [11] См. главу третью. [12] „ein Seiendes": Phän 151; ср.: Log. I. 35. [13] Ср.: Phän. 439. 568. Enc. I. 113. 312. См. главу четвертую. [14] Enc. I. 147. [15] Log. I. 50. [16] Ср.: Log. I. 16. Enc. I. 45. 59. [17] „Ansichsein": Phän. 151. и др.

безусловно и „самостоятельно“,[1] и тот, кто его познал, „достиг потустороннего“.[2]

В этом значении своем Понятие не множественно, а *едино*.[3] Различные понятия суть „лишь одно и то же Понятие“,[4] „поддерживающее себя во всех переходах“ [5] и развертывающее себя в целую систему определенных и сращенных воедино идей.[6]

И вот, что бы ни познала философская мысль, она во всем увидит Понятие как безусловную и единую стихию смысла. Понятие есть „главное“ [7] и „существенное“.[8] Оно есть *сущность* [9] сущего, „истинная природа вещей“.[10] Оно есть „Логос“, „разум того, что есть“, „истина того, что носит имя вещей“.[11] Понятие „содержит ценность предмета“, его „внутреннее“; [12] оно составляет „собственную самость предмета“.[13] И поэтому можно сказать, что „мысль есть принцип и сущность мира“.[14]

Но так как философия признает реальным только существенное, самоё „природу“, „ценность“ или „самость“, то Понятие оказывается *самим* предметом [15] и *единственным* [16] предметом истинного знания. Это можно выразить так: „объективное Понятие вещей составляет самый предмет“; [17] или иначе: „Понятие в его объективности есть сам, по себе и для себя сущий, предмет“.[18] Тождество предмета и Понятия означает не только то, что каждый предмет, в своей внутренней сущности, равен своему спекулятивному смыслу,[19] так что метод этого смысла, или „деятельность Понятия“, есть „собственный метод каждого предмета“,[20] — его „простой жизненный пульс“; [21] но еще и то, что Понятие есть само свой собственный предмет: оно не просто мыслится, но мыслит само; „абсолютное Понятие делает само себя своим предметом“.[22] Сущность абсолютного Понятия в том, что „знание и предмет знания суть одно и то же“,[23] так что Понятие есть „самомышление“ и „самосозерцание“, и „субъект“ совпадает с „объектом“.

Итак, абсолютное Понятие есть сама подлинная, объективная сущность, реальный и во всем единый Предмет. Это означает, что оно есть „*субстанция*“. Стихия смысла не просто „существенна“; она „во всем субстанциальна“.[24] Понятие есть „единая, всеобщая Субстанция“,[25] или иначе: „разум“ [26] есть „суб-

---

[1] Ср.: Enc. I. 361. 389. [2] Ср.: „das erreichte Jenseits«: Log. III. 97. [3] „nur Einer“: Log. I. 21. Log. III. 52. [4] Log. III. 52. Enc. I. 229. [5] Log. III. 227. [6] Ср.: Enc. I. 385. [7] „die Hauptsache“: Phän. 40. [8] „das Wesentliche“: Phän. 186. Enc. I. 39. [9] „das Wesen“: Phän. 34. 41. 45. 126. Log. I. 29. 36. Beweise. 420. [10] Log. I. 29. [11] Log. I. 21. [12] Enc. I. 39. [13] Phän. 48. [14] Log. I. 36. [15] Phän. 247. [16] Ср.: „der einzige Gegenstand“: Log. III. 328. Enc. III. 464. 465. [17] Log. I. 16. [18] Log. III. 33. [19] Ср.: Log. III. 339. [20] Log. III. 330. [21] Log. I. 18. [22] Phän. 434. [23] Ph. 412. [24] Ср.: Enc. I. 229. [25] Ср.: Enc. I. 386; ср.: Phän. 307. Enc. I. 315. [26] Ph. G. 12.

станциальная основа“ [1] всяческого бытия и „жизни“.[2] Вот почему философия утверждает, что спекулятивный смысл есть „вездесущая душа“.[3] Абсолютное Понятие есть „простая сущность жизни, душа мира, так сказать всеобщая кровь“, которая „везде присутствуя,... пульсирует в себе, не приводя себя в движение, и содрогается в себе, не впадая в беспокойство“.[4]

Субстанциальность Понятия выражается в том, что *кроме него — ничего нет.* „Только абсолютная Идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина, и притом, всяческая истина“.[5] „Идея сама есть все“;[6] или, иначе: „Понятие есть единственно действительное“.[7] Все, что „истинно есть“ есть Понятие;[8] а „все остальное“ есть лишь „ошибка , смутность, мнение, стремление, произвол и преходящее“.[9] Субстанция не может не быть единственною реальностью; иначе она будет ограничена инобытием, пассивна; и тогда она утратит свою субстанциальность. Ей свойственно хранить в себе источник своего бытия, т. е. быть *живою силою.*

Абсолютное Понятие есть не только „субстанция жизни“,[10] или „сущность жизни“,[11] но сама подлинная *сила жизни.* Спекулятивный смысл есть „самое живое, самое подвижное“ [12] или, что то же: „идея есть вечная жизненность“.[13] То, что приобщается Понятию, приобщается самой жизни; и, обратно: все живое живет силою смысла. Ибо разум есть бесконечная сила“,[14] таящая в себе свой первоначальный исток. Понятие есть нечто „могучее“ [15] и „господствующее“;[16] оно есть вся сила; оно „всемогуще“.[17]

Эта живая сила Понятия выражается всецело в его *самоопределении*:[18] оно „относится к себе“,[19] „возвращается в себя“,[20] „движет себя“,[21] и, различаясь, самоопределяется.[22] Во всем этом Понятие следует исключительно собственному почину и собственной необходимости: оно творит себя по своему закону. Эта самозаконность разума есть новое выражение его субстанциальности. Спекулятивный смысл повинуется только своей имманентной, отрешенной, или, что то же, абсолютной необходимости; кроме этой необходимости, нет вообще никакой другой и быть не может. „Необходимость как таковая есть сама по себе

---

[1] Log. I. 21. [2] Log. III. 247. [3] „allgegenwärtige Seele“: Log. III. 247. Ср.: Phän. 41—42. 46. 126. [4] Phän. 126. [5] Log. III. 328. [6] Krit. 34. [7] Phän. 404; ср.: Log. III. 238. Enc. I. 385. Recht. 17. 22. [8] Log. III. 318. [9] Log. III. 328; ср.: Recht. 22. [10] Log. III. 247. [11] Phän. 126. [12] Log. I. 248. [13] Enc. I. 389; ср.: Log. III. 243. 345. 249. 249. Enc. I. 391. [14] Ph. G. 12. [15] „machthabender Begriff“: Log. III. 240. [16] „das Herrschende“: Phän. 393. [17] „Allmacht des Begriffes“. Log. III. 116. [18] См. главы четвертую, пятую, шестую и седьмую. [19] Ср.: Log. III. 249. 345. [20] Phän. 51. [21] Phän. 27. 45. 177. 193. [22] Ср.: Log. I. 49. Log. III. 208. 249. Enc. I. 386. 389. Enc. III. 427. Recht. 352. 365. Ph. G. 16. 38. 63. Beweise B. 473.

Понятие, относящееся к нему самому"; [1] иными словами: „необходимость есть само Понятие".[2]

Имманентная необходимость Понятия состоит в том, что оно имеет в себе самом „свое начало" [3] и „свои условия".[4] Оно обусловлено только собою и своею природою; оно не обстоит ни „в другом", ни „из другого", ни „через другое"; [5] оно всецело „покоится на самом себе",[6] пребывает „у себя" [7] и потенциально [8] хранит в самом себе всю „внутреннюю возможность"; [9] жизнь его проходит в „согласовании с собою" [10] и во внутреннем „мире".[11] А это значит, что Понятие *свободно*; ибо свобода есть не что иное, как чистая и полная, внутренняя самозаконность, не скованная никаким инобытием.

Вот почему Гегель говорит, что свобода есть „истина" необходимости,[12] и поясняет это так: „Понятие само есть для себя сила необходимости и действительная свобода"; [13] оно есть нечто „свободное, в качестве для себя сущей субстанциальной силы".[14]

Итак, Понятие есть свободная,[15] разумная сила, самодеятельно творящая свою форму [16] и свое содержание.[17] Это означает, что оно есть не только „субстанция", но в то же время и „субъект".

Смысловая субстанция есть *субъект* потому, что она не мертва и не коснеет в неподвижности, но является всегда, по самому существу своему, живою самодеятельностью. Субъект есть начало творческого беспокойства: [18] он „движет себя",[19] относится к себе [20] негативно [21] и создает себя [22] в этой рефлексии; [23] он живет в себе,[24] и жизнь его есть его „собственная деятельность"; [25] он совершает в себе диалектический процесс; [26] вызывает в себе противоречия [27] и тем углубляется в себя.[28] Этим он сообщает себе „самостную форму",[29] форму творческой, бесконечной [30] самостоятельности,[31] и в то же время „уверенной в себе" [32] конкретной единичности.[33]

Но именно абсолютному Понятию и только ему присущи все эти свойства и притом в высшей степени, так что оно „само по

---

[1] Enc. I. 405. [2] Enc. I. 293. [3] Beweise. 381. [4] Beweise. 379. [5] Beweise. 403. [6] Beweise. 403. [7] Beweise. 404. [8] Enc. III. 326. [9] Ср.: Phän. 254. [10] Beweise. 404. [11] Beweise. 404. [12] Beweise. 367. [13] Enc. I. 313. [14] Enc. I. 315. [15] Ср.: Log. III. 209. 318. 318. Enc. I. 22. 386. 390. 396. Enc. III. 427. Ph. G. 16. 38. и др. [16] Ph. G. 12. [17] Phän. 602. Ph. G. 12. [18] Ср.: Phän. 18. 17. 48. [19] Phän. 15. 17. 45. 19. 35. 36. [20] Phän. 18. [21] Phän. 15. [22] Phän. 15. 20. 36. Beweise. 459. [23] Phän. 18. 18. 43. 48. Enc. I. 386. Enc. III. 385. [24] Phän. 36. [25] Phän. 29; ср.: Phän. 45. 602. [26] Phän. 52. [27] Log. III 342. 343. Enc. II. 602: ср.: Enc. I. 390. [28] Phän. 48. 608. Beweise. 343. [29] Phän. 402. 609. Enc. II. 423; ср.: Phän. 29. [30] Enc. I. 391. Enc. II. 237. 598. Enc. III. 437. 451. [31] Log. I. 55. [32] Phän. 442. [33] Log. III. 345.

себе сплошь и насквозь субъективно".[1] „Разум есть субстанция, бесконечная сила, бесконечная материя, бесконечная форма" и в то же время творческое созидание „этого своего содержания".[2] Или, иными словами: Понятие в качестве субъекта есть не что иное, „как ряд своих действий",[3] творчески сосредоточенных в едином, всеобъемлющем,[4] богатейшем и конкретнейшем результате.[5] Единое и субстанциальное, оно может быть определено как универсальная „всеобщая самость".[6]

Абсолютное Понятие как «всеобщая Субстанция» и в то же время как „субъект" есть Дух.[7] Это значит, что основное свойство Понятия — «самодеятельность в самосозидании» [8] — составляет его духовность.[9] «Дух» есть Понятие, имеющее само себя своим объектом; [10] именно таков всегда по существу своему спекулятивный смысл. Поэтому можно сказать, что спекулятивные понятия суть «духовные сущности» [11] или, что Понятие есть „чистый элемент" духовного бытия [12] — „чистая самость" Духа.[13]

Это можно выразить так, что Дух есть *мыслящее себя Понятие*: в нем „субъект" совпадает с „объектом",[14] „сущность" находится в единстве с „самостью",[15] „материя" тождественна с „формою".[16] Дух есть стихия мышления,[17] разума.[18] Отсюда его всеобщность,[19] его внутреннее негативное [20] беспокойство [21] и его истинная бесконечность.[22] Дух всегда остается „в себе" и „у себя"; [23] он имеет свой центр в самом себе,[24] и жизнь его есть чистое самоопределение; он „есть лишь то, чем он сам себя делает, и он делает себя лишь тем, что он есть сам по себе".[25]

Дух „начинает только со своего собственного бытия и относится только к своим собственным определениям"; [26] в этом его субстанциальность и его свобода.[27] Для него жить значит «быть для себя» [28] и раскрывать свою сущность. Он есть „субстанция или реальное духовное существо",[29] сущность которого в том, что оно дает откровение о самом себе самому себе.[30] И в этих свойствах своих Дух является самою „знающею истиной" [31] и критерием всякой сущности: „все, что обладает ценностью и значением, имеет духовную природу".[32]

---

[1] „durch und durch": Phän. 52. [2] Ph. G. 12. [3] Ср.: Recht. 166. [4] Ср.: Log. III. 349. Enc. I. 324. [5] Ср.: Log. III. 349. Enc. I. 324. [6] Phän. 572; ср.: 442. 602. [7] Ср.: Phän. 19. Enc. I. 386. [8] См. главу четвертую. [9] Ср.: Phän. 20. [10] Enc. III. 47. [11] Phän. 27. [12] Phän. 609. [13] Log. III. 59. [14] Ср.: Enc. III. 13. 283. 436. [15] Phän. 541. [16] Ср.: Enc. III. 427. 436. [17] Ср.: „das Denken überhaupt": Recht. 34. [18] Log. I. 7. [19] Ph. G. 143. [20] Enc. III. 24. [21] Phän. 539. [22] Ср.: Enc. III. 35. Ph. G. 55. Beweise. 427. [23] Ph. G. 21. [24] Ph. G. 21. [25] Ph. G. 52. ср.: Phän. 605. [26] Enc. III. 288. [27] Ср.: Ph. G. 20. 53. 21. 23. [28] Ср.: Phän. 406. Enc. III. 447. [29] Phän. 323. Enc. III. 440. [30] Ср.: Enc. III. 27. 29. 294. 411. Enc. III. 447. 451. 452. Ph. G. 13. [31] Ср.: Enc. III. 287. [32] Enc. I. XL.

Итак, абсолютное Понятие есть живая и самодеятельная, а потому субъективная Субстанция, творческое духовное существо. В нем источник всей и всяческой деятельности. Все, чему „Понятие имманентно",[1] все живет и действует. Оно есть „вечное творчество",[2] и движение его есть „всеобщая абсолютная деятельность".[3] В этой деятельности оно раскрывает себя из глубины, развертывает свое содержание или, что то же, „реализует себя".[4]

Таков смысл его внутренней негативности, его „противоречий" и всех его диалектических страданий. Понятие есть тот духовный субъект, который творит в себе внутреннее диалектическое разложение, сращивает свои противоположности и исцеляет свои надрывы так, что не остается никаких шрамов. Вот почему Понятие имеет сразу „диалектическую" [5] и „конкретную" [6] природу. Оно всегда конкретно и богато, потому что остается «основою и тотальностью» всех предшествующих определений; [7] и, созревая постепенно к *абсолютной* конкретности и *высшему* богатству, оно являет, наконец, „высшую интенсивность субъекта в идеальности всех конкретных определений".[8]

В этом состоянии высшей содержательной насыщенности, Понятие утверждает себя как „конкретную Всеобщность" [9] или как всеобъемлющую „органическую тотальность".[10] Разум подводит итог своей „целесообразной деятельности",[11] а цель предстает в виде „деятельного Понятия".[12] Смысловая субстанция завершает свое откровение, и Дух выступает в виде *абсолютного богатства сращенных смыслов.* Откровение закончено и Понятие обнаружило свою *божественность.*

Понятие божественно потому, что оно совмещает в себе абсолютную реальность и абсолютное совершенство. Оно обладает абсолютною реальностью и тогда, когда еще не реализовало себя сполна; оно обладает ею тем более, когда достигает высоты и раскрывает все свое потенциальное содержание. Оно обладает абсолютным совершенством и тогда, когда таинственно скрывает его в своих недрах; оно обладает им тем более, когда органическая конкретность становится его осуществленною формою.

---

[1] Ср.: Phän. 53. [2] „ewige Schöpfung": Enc. I. 389. [3] Ср.: Log. III. 330. 330. 342. [4] Ср.: Phän. 63. Log. III. 239. Enc. I. 386. 413. Enc. III. 427. Recht. 208. [5] Ср.: Phän. 601. Log. I. 217. Log. II. 72. Log. III. 340. 342. Enc. I. 389. 390. Enc. II. 604. Ph. G. 63. [6] Ср.: Log. I. 127. Log. III. 41. 58. 206. Enc. I. XV. 69. 323. 324. 324. 361. 386. Enc. III. 464—465. Beweise. 352. 366; ср. о конкретности духа: Ph. G. 71. Beweise. 296. 427. Bhag. 417. 419. 5. Rec. 172 и др. [7] Log. III. 58. [8] Beweise. 344. [9] Ср.: Log. III. 99. 105. Enc. I. 66. 340. 374. 398. Recht. 40—41. и др. [10] Ср.: Log. III. 240. Enc. I. 28. 315. [11] Phän. 17. [12] Ср.: Enc. I. 118. Phän. 34. Log. III. 227. 233. Log. II. 77.

В этом состоянии высшей и абсолютной конкретности Понятие предстает как истинно осуществленная бесконечность:[1] оно творит себя, почерпая всю свою силу и все свое содержание из собственных недр. Его бесконечность есть проявление не скудости, а богатства; не отрицания, а утверждения; не жажды, но обладания; не дефекта, а наличности и завершенности. Это „процесс" Гераклита, сомкнувшийся в „сферу" Парменида.

Поэтому Понятие обладает вечностью,[2] непреходящей наличностью, или, что то же, бессмертною[3] длительностью первоосновы. Разумная стихия есть „causa sui", и поэтому она „non potest non esse". Это „субстанция" Спинозы, претворенная в „духовную активность" Фихте Старшего, но утвержденная в образе «объективного смысла».

Процесс конкретизации приводит эту живую субстанцию смысла к тому, что она *объемлет все* и в то же время сохраняет величайшую простоту[4] в содержании. Понятие при всем своем богатстве остается „ясным" и „прозрачным"[5] и при всей своей простоте абсолютно сложным и глубоким. Оно являет собою ту великую *простоту всекачественности*, которая предносилась древним мыслителям в их первооснове.

Достигая этой высоты, Понятие получает звание Идеи, что означает его „адекватность",[6] или, если угодно, полноту его объективности и реальности.[7] Идея есть высший status Понятия,[8] до которого оно доводит себя самостоятельно. И этим оно обнаруживает, что оно есть само Абсолютное,[9] или Божество.

Понятие, по себе и для себя, есть Бесконечное и Абсолютное.[10] Нет ничего, что было бы реальнее его, выше его, совершеннее его; оно есть высшее и последнее. Все из него и через него; все есть оно. „Понятие есть все",[11] или, обратно, „все есть Понятие".[12] Абсолютная идея есть „вся истина",[13] или, иначе: „всякая определенность" в ее истинном составе есть само Понятие.[14] Понятие есть не что иное, как „знание себя" и знание „всего как себя".[15] В этом его абсолютность и субстанциальность, ибо „Абсолютное есть всеобщая и единая идея", превращающая себя путем самодеятельных „перворазделов в систему определенных идей".[16]

Именно в этих свойствах своих Идея есть само Божество.

---

[1] Ср.: Glaub. 9. 9. 70. 71. W. Beh. 343. 359. Phän. 126. Log. I. 148. 297. Log. III. 213. 277. 318. Recht. 40—41. Beweise. 393. [2] Ср.: Enc. I. 389. Enc. II. 51. 55; о вечности Духа: Enc. III. 37. Ph. G. 13. 107. Beweise. 427. [3] „Der Begriff selbst ist unsterblich": Log. III. 78. [4] Phän. 8. 45. 574. [5] Enc. I. 324. [6] Log. III. 236. [7] Ср.: Log. III. 237. Enc. I. 413. [8] Ср.: Log. III. 277. 329. Enc. I. 386. Enc. III. 468. [9] Enc. I. 22. [10] Log. III. 213; ср.: Log. I. 36. Log. II. 6. Log. III. 175. Enc. I. 22. [11] „der Begriff ist alles": Log. III. 330. [12] „Alles ist Begriff": Enc. I. 345; „Alles an sich ist der Begriff": Log. I. 242. [13] Log. III. 328. [14] Ср.: Enc. I. 324. [15] Ср. о методе Log. III. 348. [16] Enc. I. 385.

„Бог есть в существе своем мысль, само мышление“; [1] он есть „высшая мысль“,[2] или, иначе: он есть „последняя глубина мысли, абсолютное Понятие“, сам „Предмет“.[3] Эта абсолютная мысль, совпадающая с самою реальностью,[4] эта ритмически живущая стихия смысла божественна. Бог един; [5] он не только „субстанция“, но и „субъект“: [6] он есть нечто „живое“,[7] и жизнь Его состоит в самодеятельном откровении.[8] „Бог есть деятельность, свободная к самой себе, относящаяся и у себя остающаяся деятельность“.[9] Осуществляя ее, Божество открывает, манифестирует себя,[10] или, иными словами, „показывает себя“,[11] „излагает себя“.[12] Этим и определяется „содержание Абсолютного“: [13] „изложение его есть его собственное дело“,[14] и в его спокойном самосозидании обнаруживается „активность“ самой субстанции.[15] Бог есть *самодеятельная мысль*; он свободен потому, что он есть „сила“, способная оставаться собою.[16] Следуя „абсолютной необходимости“ своего самоопределения,[17] Божество как творческая мысль творит себя в функции *самопознания* [18] и тем утверждает свою духовность.[19] Бог есть Дух; [20] он больше, чем живой субъект,[21] он есть мыслящая себя Всеобщность,[22] бесконечное и вечное [23] Понятие, возводящее себя на ступень „конкретной тотальности“.[24]

В этих свойствах своих „Бог есть истина, и он один есть истина“; [25] в них он есть „самое действительное, и он один действителен воистину“.[26] К этому познанию ведет вся философия: [27] она устанавливает, что для Бога нет ничего „внешнего“; философия не признает „кроме Бога никакого обстояния и ничего“.[28] „Абсолютная идея... есть единственный предмет и содержание философии“.[29]

Это значит, что истинная философия исповедует *пантеизм*. Согласно обычному пониманию, „пантеизм“ есть учение, отождествляющее Бога со *всею* и *всяческою* реальностью. „Бог есть все“ — таково общепринятое выражение для этой доктрины; и в этом выражении глубина концепции остается в смутном и непроясненном состоянии. Выяснить сущность этой концепции

---

[1] Beweise 420; ср.: Ph. G. 38. [2] Beweise. 301. [3] „Gott, das Tieste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist“: Beweise. 342. [4] Ср.: Glaub. 134. Enc. I. 112. [5] Beweise. 350. [6] Enc. I. XVII. [7] Ср.: Beweise. 462. [8] Ср.: Solg. 485. [9] Beweise. 312; ср.: Phän. 57. [10] Ср.: Log. II. 193. 200. 219. Beweise. 330. [11] Log. II. 193. [12] Log. II. 189. 218. 219. [13] Log. II. 193. [14] Log. II. 189. [15] Log. II. 221. [16] Gösch. 132. ср.: Beweise. 313. [17] Ор.: Log. II. 219. Beweise. 410. [18] Ср.: Phän. 571. Enc. I. 141—142. Enc. III. 448. Beweise. 301. [19] Ср.: Enc. I. 141—142. Beweise. 301. [20] Ср.: Phän. 571. Log. III. 174. Enc. III. 29. Beweise. 301. 330. Beweise. B. 470. [21] Ср.: Enc. I. 111. [22] Ср.: Enc. III. 456. [23] Enc. I. 14. Beweise. 309. [24] Enc. I. 113; ср.: Phän. 551. [25] Enc. I. 3. [26] Enc. I. 10. [27] Ср.: Glaub. 15. 19—20. Recht. 20. [28] Glaub. 134. [29] Log. III. 328.

значит заполнить отвлеченное „тождество" живым и определенным созерцанием, метафизически-подлинным и в то же время религиозно-животворящим.

Если условиться, что термин „мир" обозначает *всю и всяческую* реальность за исключением самого Божества, то усвоение „пантеизма" будет состоять в адекватном переживании некоторого особого соотношения между „миром" и Богом. Это соотношение Божества и мира можно представлять себе различно.

Во-первых, можно отправляться от реальности мира как такового с тем, чтобы затем признать его божественность. Это означает, что душа приемлет бытие мира со всеми его свойствами и во всем его содержании: *есть мир* — он таков, каков он есть, в пространстве и во времени, в условиях материальной множественности и причинного взаимодействия, во всей своей хаотической закономерности.

Этот мир есть *все*, ибо он исчерпывает собою всю совокупность реальности. И вот, религиозно созерцающая душа постигает, что кроме этого „мира" нет ничего и никого, и что он сам по себе как таковой божествен. Мир есть все; это мировое „все" божественно.

Такую форму „пантеизма" Гегель решительно отвергает. Невозможно и нелепо признавать подлинную и единственную реальность *конкретного-эмпирического* мира и боготворить его во всех его злосчастных свойствах и несовершенствах. Сказать „Бог есть все" и разуметь под этим „все" — „все вещи в их существующей раздробленной единичности",[1] все „бесконечное множество эмпирических существований" [2] без различия; [3] сказать „Бог есть мир", приписать этому эмпирическому миру „бытие и субстанциальность" [4] и признать, что это „бытие мирских вещей есть Бог",[5] значит, поистине, осуществить высшее „безмыслие и извращение понятий".[6] Это значит обожествить „конечное" [7] как таковое, „совлечь божественное во внешнее и чувственное" [8] и произвести „бесконечное раздробление божественной действительности на бесконечную материальность".[9] Нелепо [10] приписывать божественность каждой единичной вещи в том виде, как она существует; на этом пути мысль приходит не к пантеизму, а к его противоположности, ибо конечное утверждается и сохраняется как *положительное* и в то же время выдается за бесконечное, и зло, оставаясь злом, исповедуется как добро.[11] Пантеизм не сводится к кощунственному искажению предметов; он не утверждает *реальность зла* с тем, чтобы выдать

---

[1] Beweise. 441. [2] Enc. III. 460. [3] Enc. III. 456. [4] Enc. III. 456. [5] Enc. III. 456. [6] Enc. III. 456. [7] Beweise. 441. [8] Enc. III. 462. Anm. [9] Enc. III. 467. [10] „Ungereimtheit": Beweise. 441. [11] Ср.: Bha. 422.

его за нечто *божественное*. На этом пути, может быть, возникнет „всесатанизм"; быть может, мысль придет к какому-нибудь нелепому „всебожию",[1] исповедующему, что все единичные эмпирические вещи божественны или, прямо, составляют Божество.[2] Но все это будет совершенно чуждо *пантеизму*. Следовало бы даже еще „констатировать, только как факт, что *какой-нибудь философ* или *какой-нибудь человек* действительно приписывал *всем* вещам сущую-по-себе-и-в-себе реальность, субстанциальность, и рассматривал их как Бога"; [3] и можно с уверенностью сказать, что такая нелепость и в голову никому не приходила.[4] Такой „пантеизм" возможен лишь до тех пор, пока представление о мире витает в неопределенной пустоте.[5] Ибо, когда истинный пантеизм утверждает „всеобщность" Божества, то, говоря о „всем", он не имеет в виду „каждое существование в его конечности и единичности"; [6] „вездесущие Божие" остается для него не совместимым с „истинной реальностью чувственных вещей".[7] Метафизически-отчетливое понятие о мире освобождает душу от „жалкого представления о том, что все есть Бог и Бог есть все", [8] и предохраняет человека от деградации Божественного.

Итак; на этом пути учение получает характер *монизма*, но только дурного, *эмпиристического* монизма, предметное единство которого рассыпается на бесконечное множество. Однако это единство устанавливает, по существу, не „пантеизм", а *эмпиристический „панкосмизм"*, совпадающий по своему внутреннему смыслу с *атеизмом*: мир есть; он как таковой сам по себе божествен; следовательно, Бога нет.

Во-вторых, можно отправляться сразу от реальности мира и Бога, сосуществующих параллельно, но так, что их бытие не исключает возможности тождественного совпадения. Это совпадение может предноситься как потенциальное состояние, могущее осуществиться в конце всяческого развития; или, наконец, как состояние, характерное и для исхода, и для завершения. Во всех этих концепциях „тождество" Бога и мира предполагает возможность их существенного *раздвоения*: „мир" может обретаться в Божестве, но может и существовать обособленно; Божество может быть растворено в мире, но может и сосредоточенно противостоять ему. Единение обеих сторон знаменует собою высшее состоянне; но это состояние *не* есть *единственное возможное*. Тождество мира и Божества есть результат их соединения, но не есть необходимый и конститутивный закон их бытия. Божество, само по себе, не есть мир и не имманентно ему; и мир, сам по себе, не есть Божество и не имманентен

---

[1] „Alliesgötterei". Bha. 422. [2] Bha. 422. [3] Enc. III. 457. Курсив Гегеля; ср. 460. [4] Beweise. 441. [5] „im unbsetimmten Blauen". Enc. III. 460. [6] Beweise. 441. [7] Enc. III. 466. 467. [8] Enc. III. 459.

ему. Мир может существовать и вне Бога, оставаясь для него „инобытием"; Божество сохраняет свою божественность и тогда, когда мир противостоит ему, не объятый им и не включающий его в себя.

Такая концепция должна быть признана „дуалистическою", ибо она допускает возможность инобытия для Божества. И если она даже пытается подняться к пантеизму и установить „тождество Бога и мира",[1] то она придает обеим сторонам „прочную субстанциальность" [2] и объединяет их в новом, „неопределенном" тождестве,[3] имеющем высшую божественность; в лучшем случае создается ложное представление о том, что „Бог слагается из Бога и мира",[4] и дуализм оказывается внесенным в самую сущность Божества.

Итак, на этом пути концепция получает характер *дуализма* и учение о „всеединстве" [5] уступает свое место учению о великом раздвоении: мир отделяется от Божества и Божество раскалывается в своих собственных пределах. Эта концепция утверждает, что *тождество* Бога и мира *выше*, чем их *нетождество*; но она бессильна показать подлинную реальность „пантеизма". Само Божество утрачивает в этом толковании свою божественность и превращается то в ограниченную реальность, то в утраченное блаженство, то в неосуществимый идеал. Пантеизм становится учением о том, *чего нет*, или, применительно к подлинной реальности, несостоятельною доктриною.

Наконец, в-третьих, можно отправляться от *реальности Бога* как *единственной истинной реальности* с тем, чтобы затем усмотреть его подлинное отношение к миру, т. е. признать реальность мира лишь в меру Божия присутствия в нем. Именно так слагается истинная концепция пантеизма.

Истинный пантеизм исповедует бытие Божие: *есть Бог*; он таков, каков он есть, — разум, субстанция, субъект, бесконечная самодеятельность, абсолютное Понятие, дух, творящий себя мыслью. В этих свойствах своих Божество „есть все", т. е. оно исчерпывает собою всю совокупность реальности. И вот, религиозно созерцающая душа постигает, что кроме Бога, так постигнутого и исповедуемого, нет ничего и быть не может. В этом сущность пантеистического учения.

Понятно, что при таком понимании Божество является единым и единственным: всякий истинный пантеизм, подобно учениям индусов, Парменида и Спинозы, есть *монотеизм*.[6] Такое учение неизбежно признаёт, что мир есть или состояние самого Божества, или нечто несуществующее. Бытие Бога как единой и единственной *субстанции* означает тем самым *небытие мира*

---

[1] Enc. III. 465. [2] Enc. III. 465. [3] Enc. III. 465. [4] Enc. III. 466. [5] „All-Eins-Lehre": Enc. III. 467. [6] Enc. III. 463.

как особого, самостоятельного существования. „Абсолютная самостоятельность Божества не позволяет ему выйти из себя“ [1] и положить начало какому-то самобытному миру. Поэтому все то, что носит название „мира“ и что не есть иллюзия, представляет из себя подлинную ткань бытия Божия; а это значит, что *мира как такового* нет. Вот почему всякий истинный пантеизм, подобно учениям индусов, Парменида и Спинозы, есть *акосмизм*.[2]

Итак, истинный пантеизм учит отрицанию конкретного-эмпирического мира и признанию исключительной реальности Божества. В недрах Божества „бытие внешних вещей не имеет истины“; [3] эти вещи „не сохраняют своего бытия“.[4] „Эмпирическая целокупность мира исчезает“ в Боге: [5] все акциденциальное поглощается субстанцией,[6] все конечное оказывается бесконечным; [7] обнаруживается „упраздненность конечных вещей“,[8] их „ничтожество“,[9] их небытие.[10] „Единственно сущим“ [11] оказывается „абсолютно-единое“,[12] „бесконечное и вечное“.[13] „Только субстанция“,[14] как бытие, скрытое в существовании,[15] „божественна и есть Бог“.[16] Только она реальна. „Есть Бог и только Бог“; а мира нет.[17]

Все это можно выразить так: „сущность Божия“ есть бездна, в которую погружается и где гибнет все конечное.[18] Или иначе: „только абсолютное истинно и только истинное абсолютно“; [19] все же остальное тлен и ничтожество.[20] Или, еще проще: „мышление есть реальное и притом единственно реальное“.[21]

Пантеистическое исповедание в устах Гегеля означает, что он усматривает *всю реальность в абсолютном Понятии и его жизни* и что абсолютное Понятие, или, что то же, спекулятивный Смысл, есть в его понимании само Божество. Но жизнь абсолютного Понятия развертывается в систему, и система эта есть не что иное, как *Наука*. Отсюда возникает исключительная по смелости концепция *панэпистемизма*.

В самом деле, утверждаемый Гегелем пантеизм имеет „панлогистический“ характер. Его учение о том, что вся реальность принадлежит исключительно Божеству, раскрывается только то-

---

[1] Beweise. 339: Ср. особенно: Phän. 584. [2] „Akosmismus“: Enc. I. 110. Enc. III. 463; ср.: Bha. 422. 423. Beweise. 442. [3] Enc. III. 456. 463. [4] Enc. III. 456. [5] Enc. III. 459. [6] Ср.: Enc. III. 459. [7] Ср.: Beweise. 442. [8] „Aufgehobensein“: Jac. 9: „als negirte“: Bha. 423. [9] „ein Nichtiges“: Beweise. 442. [10] „kein Sein mehr“: Beweise. 442. [11] Hinr. 282. [12] Beweise. 442. [13] Hinr. 282. [14] Enc. III, 459. [15] „nur das Sein ihres Daseins“: Bha. 421; ср.: Enc. I. 109—111. Enc. III. 459. 463. [16] Enc. III. 459. [17] Ср.: Enc. I. 110. [18] „Untergang“, „Grund“, „Abgrund“: Log. II. 123. [19] Phän. 61. [20] См. главы первую, третью и четвертую. [21] Ohl. 243.

му, кто приучил свой внутренний взор к созерцанию абсолютного Понятия как источника божественного откровения. Абсолютное Понятие божественно не потому, что оно „причастно" силе и благодати Божества, но потому, что оно есть *само Божество*: оно есть субстанция, и субъект, и бесконечное, и всеобщее, и Дух. Поэтому „пантеизм" Гегеля точнее всего выражается тезисами: „Понятие есть все";[1] „все есть Понятие";[2] „все есть по себе Понятие";[3] „единое Понятие есть субстанциальное во всем";[4] „Понятие есть единственно действительное";[5] „только абсолютная Идея есть бытие";[6] „то, что есть, есть лишь постольку, поскольку оно есть мысль";[7] природа всего сущего в том, чтобы „быть в своем бытии своим Понятием", и в этом состоит вообще „логическая необходимость";[8] и т. д. Пантеизм утверждает, что кроме спекулятивного Смысла нет ничего, ибо он есть единственная реальность. Итак, все реальное воистину есть Бог; Бог есть абсолютное Понятие; абсолютное Понятие есть все, реальное воистину. Пантеизм задуман Гегелем в терминах панлогизма.

Однако абсолютное Понятие не есть нечто мертвое и неподвижное; напротив, оно есть живой субъект, сам себя творящий и раскрывающий. В этом творчестве Понятие следует своей внутренней необходимости — *логической* и в то же время *органической*; оно следует ей *исключительно*, и потому оно *свободно*. Понятие раскрывает себя как органическое целое конкретных содержаний, как сращенное единство многих определений. Этот ряд определений, все более раскрывающийся, но всегда конкретный, есть не что иное, как *спекулятивная Наука*, или, что то же, *философия*.

Когда спекулятивный философ говорит о „Науке", то необходимо отрешиться от обычного понимания ее как „совокупности продуманных человеком правдоподобных утверждений". Наука, по Гегелю, не есть нечто „субъективное" и „антропологическое"; наоборот, она *объективна* и *божественна*. Она есть *раскрытая и осуществленная система подлинного бытия Божия*.

Наука столь же мало „субъективна", как само абсолютное Понятие, потому что именно Понятие составляет чистый „элемент" ее бытия,[9] ее стихию, ее „эфир",[10] ее modus essendi. Понятие есть объективная и чистая смысловая „сущность"; оно само себя движет и развивает; это-то движение, взятое как систематическое целое, и есть Наука.[11] „Наука есть саморазвитие Понятия",[12] его „органическое, в нем самом коренящееся движение".[13]

---

[1] Log. III. 330. 330. 348. [2] Enc. I. 345. [3] Log. I. 242. [4] Enc. I. 229. [5] Phän. 404. [6] Log. III. 328. [7] Enc. III. 353. [8] Phän. 45. [9] Phän. 22. 603. [10] Ср.: Phän. 20. 609. [11] Phän. 27. 37. 56. Log. I. 8. [12] Enc. I. XXVIII. [13] Phän. 609.

Если угодно, Науку можно определить как систему „познаний", но с тем существенным пояснением, что „знание" есть не субъективное состояние души, и не содержание, усвоенное человеческою мыслью, а *объективное состояние самого Понятия*. Человек, предавший себя жизни Понятия,[1] участвует в познании уже не как человек, но как подлинный, живой, субъективный modus Понятия. Поэтому в познании не человек познает Понятие или Предмет, но сам Предмет познает себя, или, что то же, само Понятие осуществляет свое самопознание. Научное познание есть „самопознание Разума" [2] или, иначе, „самопостижение Понятия".[3] Поэтому сама Наука есть система актов познания, выполненных „собственною работою предметного разума".[4] Она организуется исключительно „собственною жизнью Понятия" [5] в функции его „самосознания";[6] она создается „имманентною самостью содержания",[7] самостоятельно „определяющею свой ритм".[8] В научном процессе „знание и предмет знания суть одно и то же — абсолютное Понятие": [9] оно есть само субъект и само свой объект,[10] — Предмет, сам по себе разумный [11] и субъективно себя познающий.[12] Иными словами, Наука есть подлинная жизнь Духа, его существование,[13] его развитое самоведение,[14] венец его бытия.[15] Наука есть истина, познавшая себя [16] в своем завершенном откровении, — манифестация [17] Божества самому себе. И потому она являет собою подлинную ткань Божией жизни.

Наука есть подлинная *реальность*: она вся слагается из спекулятивного смысла, а этот смысл есть истинная „вещь сама по себе".[18] Наука есть абсолютная *сущность*: ее „дефиниции" содержат "существеннейшую, собственнейшую природу" предмета.[19] Наука и только Наука есть „абсолютная *истина*" [20] — „органическое целое",[21] состоящее из спекулятивных определений Божества. „Движущая душа" диалектики [22] развертывает все состояния Божии, а сила конкретного воссоединения связывает их в „тотальность" божественной Идеи.[23] Истинна только Наука; истинно только Божество.[24] Это понятно, потому что наука становится истинною Наукою только через присутствие Абсолютного; [25] ибо Бог есть Наука.

---

[1] Phän. 42—43. См. главу третью. [2] Phän. 412. [3] Log. III. 244; ср.: Phän. 20. [4] Recht. 81. [5] Phän. 41. [6] Ср.: Phän. 20. Log. I. 35. [7] Phän. 44. [8] Phän. 45. [9] Phän. 412. [10] Ср.: Log. III. 245. 331; ср.: Log. III. 262. [11] Recht. 66. [12] Log. III. 331. [13] Enc. III. 294; ср.: Phän. 693. [14] Phän. 20. 418. 606. 612. [15] „Krone". Phän. 11. [16] Ср.: Phän. 541. [17] Ср.: Enc. III. 447. [18] Ср.: Log. I. 35. 127. [19] Log. I. 37. [20] Log. I. 35. [21] Phän. 27. 39. Ср.: Enc. I. 26. [22] Ср.: Phän. 41—42. Enc. I. 152. [23] Ср.: Beweise. 399. [24] „Gott und er allein ist die Wahrheit": Enc. I. 3; „Gott ist allein das Wahre": Hinr. 302; о науке: „dass ihr Inhalt vielmehr allein das absolute Wahre": Log. I. 35; „die wahre Gestalt in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein": Phän. 6. [25] Ср.: W. Beh. 324.

Это означает, что самоопределение Понятия есть сразу *теогонический* и *научный* процесс; что каждый научный „закон" есть тем самым способ бытия Божия; что система научной философии как таковая развертывает живую „историю" божественного страдания и восхождения.

В самом деле, каждая научная категория являет собою особое классическое состояние Божества; но не потому, что она „верно" „рисует" или „передает" это состояние, а потому, что она сама *есть* это состояние. Содержание каждой научной категории есть тем самым содержание самого Божества; и тот, кто мыслит ее адекватно, тот *одержим подлинным присутствием божественной Субстанции*, которая в нем силами его души достигла *самопознания*.

Бог есть живой Смысл; и кроме этого живого Смысла нет вообще *ничего*; и Наука есть *система* живого Смысла. Поэтому каждое изменение живого Смысла в Науке есть изменение, создаваемое Божеством в его собственной и подлинной ткани. И когда человек предается спекулятивно-научному мышлению, то этот процесс имеет *объективно-метафизическое* значение: это Божество познает *им*, как своим органом, *себя*, в своей чистой сущности, т. е. в образе чистого, диалектически-развивающегося и конкретно-обогащающегося научного Понятия. Вот почему *диалектика* есть не просто „научный", но *божественно-научный* закон: форма *откровения* божественного. И точно так же *всеобщность* есть не просто „логическая" категория, но *божественно-научный способ бытия*: форма *обстояния* божественного. И *конкретность* есть не просто разновидность „синтеза", *но божественно-научное достижение*: форма *совершенства* Божия.

Понятно, что процесс научного самопознания, выполняемый абсолютным Понятием, един и единствен потому, что едино и единственно Божество. В этом сущность *монотеизма* и *пантеизма*. Многократность осознания этого процесса в человеческих душах не нарушает этого единства потому, что самая раздельность человеческих душ, а потому и множественность их есть эмпирическая иллюзия: каждое восхождение каждой человеческой души в сферу Науки есть дело самого Понятия, единого и единственного по существу, — это один из „актов" единого само-откровения Божия.

Наука *едина*; в этом сущность монотеизма. Кроме Науки *нет ничего*; в этом сущность пантеизма. Но Божество есть не просто Субстанция, а Субъект; и потому Наука есть живой, систематический процесс: система самораскрытия, сверхвременно осуществляемая Божеством.

Эта система жизни имеет свою особую последовательность, не временную, но метафизическую.[1] Наука развивается в строгом

[1] См. главу шестую.

диалектически-органическом порядке, от бедности к богатству, от простоты к сложности, от непосредственности к опосредствованному итогу. Она имеет свой строй, разделяющий ее на систему отдельных наук, и каждая из этих подчиненных сфер божественного бытия повторяет собою ритм целого. Каждая Наука возвращается последним актом своим к своему исходному пункту, повторяя его содержание, но уже в совершенно раскрытом и осуществленном виде. И весь цикл Наук утверждает в своем высшем звене только то, что было положено в начале всех начал: единое и единственно реальное, творчески живущее Божество остается собою и на высшей ступени, и все изменения его не искажают и не меняют его природу. Наука есть *органическое единство* потому, что Божеству свойственно быть органической тотальностью; и в то же время Божество есть *система идей* потому, что Науке свойственно быть логическою системою. В этой органической системе начало есть потенция конца, а завершение есть раскрытое начало. Божество „бесконечно", или, что то же, Наука есть „круг", состоящий из системы органически-соприналлежащих „кругов".[1]

Если вся Наука в целом есть не что иное, как процесс божественного развития, осуществляемый самим Божеством, то каждая из *подчиненных* наук являет собою один из этапов этого теогонического процесса. Этот великий процесс не „был", не „будет" и не „бывает": он вечно *есть* и не можеть не быть. Он не начинается, не кончается и не исчезает; но все, что есть, несет его в себе, сосредоточивает его в своем реальном составе. То, что люди называют миром, есть его явление — явление Бога, явление Науки; и беда лишь в том, что люди не все и не сразу постигают истинность этого обстояния.

Бог есть подлинная, живая сущность мира, и реальность мира определяется всецело *его* присутствием. Поэтому необходимо признать, что *кроме Бога нет ничего*; и в этом сущность пантеизма. Это означает, что Наука есть подлинная, живая сущность мира и реальность мира определяется всецело ее присутствием. Поэтому философия утверждает, что *кроме Науки нет ничего* и этим она превращает пантеизм в *панлогизм* или в своеобразный *панэпистемизм*.

Бог есть Философия, т. е. система научного Знания; и кроме Философии ничто не реально. Таково высшее дерзание метафизического замысла Гегеля.

---

[1] Ср.: Log. I. 65. Log. III. 351. Enc. I. 23.

Глава девятая

ЛОГИКА

Все философское учение Гегеля посвящено адекватному раскрытию *сущности Божества* и описанию того *творческого пути*, который совершается Субстанциею Божественного Смысла. Этот путь есть путь непрерывного восхождения и самообогащения — единый великий процесс, не подчиненный в целом законам эмпирического времени, но, тем не менее, происходящий в известном последовании и потому распадающийся на определенные „эпохи". Каждая из этих эпох описывается в особой науке, так что чистая сущность теогонического процесса, изображенная в ряде научных категорий, не только адекватно *отображается* в них и *воспроизводится* в сознании философа, но подлинно, реальностью и силою своею, *присутствует*, *состаивается* в его душе. Наука есть живая сущность Божия и первая из этих наук, Логика, составляет первую эпоху божественной жизни.

Логика есть первая „эпоха" Божественной жизни.

Согласно основной концепции, каждое спекулятивное событие научного ряда есть акт самоопределения, совершаемый живым смыслом. Логика представляет из себя целую систему таких событий, состоящую с виду из множества актов самоопределения: эти акты срастаются, однако, в одно грандиозное событие: они объединены единым *субъектом*, который в них действует, единой *средой*, в которой они происходят, процессуальной *непрерывностью*, в которой они совершаются, и, наконец, единым *результатом*, в который они изливаются.

Субъект, совершающий в себе логические акты, есть Бог. Логический ряд, как и всякое иное бытие, есть творческое проявление и состояние самодеятельного Божества. Только единый Бог, живая смысловая субстанция, единственная, всеобъемлющая и творчески всепроникающая, может быть этим субъектом.

Самоопределение свое Бог совершает здесь в „элементе" или в „стихии" *чистого понятия*. Под „чистым понятием" следует разуметь спекулятивный смысл, свободный от всякой примеси эмпирического, „несмешанный" [1] и не осложненный иными, низшими формами бытия, — „независимый" от них; [2] „чистое понятие" есть понятие, сохраняющее свою подлинную спекулятивную форму, остающееся верным своей основной спекулятивной природе; это есть понятие в его первоначальной классической простоте, — понятие, верное себе. Именно благодаря этому чистому понятию присущи все те основные формы жизни, которые были установлены выше. Оно отправляется от недиффе-

[1] Ср.: Enc. I. 28. [2] „Unabhängig": Log. III. 18. 19.

ренцированного, так сказать, „завернутого" состояния; оно движется диалектически, порождая в себе внутренние противоположности и сохраняя их в меру их истинности; оно определяет себя, развиваясь от всеобщего к единичному; оно сращивает свои определения органически, образуя богатство определений и восходя к спекулятивно-конкретной органической тотальности.[1] В Логике Божество осуществляет этот способ жизни в его „чистом", т. е. несмешанном, неосложненном и незатрудненном виде. Логическая ткань слагается в этих формах с тою легкостью, которая присуща движению, свободному в своей необходимости и необходимому в своей свободе. Это возможно именно потому, что „чистое понятие" есть устойчивый и необходимый ингредиент, присутствующий на всех ступенях логики.

Логика не покидает своего уровня; она не выходит из элемента чистого понятия. Но в пределах этого последнего Божество проходит последовательно и непрерывно через *все* возможные состояния и замыкается в стройную круговую законченность. Весь ход его движется к единой цели: к осуществлению в себе *спекулятивной конкретности, т. е. высшего, органически сращенного, максимального богатства чистых мыслеопределений*; и процесс логический не закончен, и понятие не готово, пока оно не даст себе всю полноту определения. Понятно, что первые члены логической цепи будут отличаться наибольшей спекулятивной „абстрактностью", а последние — наибольшей спекулятивной „конкретностью". Начиная от первой „беднейшей" категории и кончая последней „богатейшей" категорией, происходит непрерывное накопление категориального богатства. Каждая логическая категория есть sui generis „чистое понятие", т. е. особое состояние или модификация этого последнего.[2] Каждая категория есть как таковая особое метафизическое ens reale, ибо „бытие и чистое понятие" просто совпадают.[3] И в то же время каждая последующая категория является новым состоянием, которое создано предшествующей категорией в себе самой и которое теперь, сработавшись с нею в единство, оказывается включенным в нее и обогащающим ее собою. Все пройденные звенья „лежат в основе" нового звена;[4] они представляют из себя тот „элемент", ту необходимую внутреннюю стихию, из которой состоит новая категория. Все категории, сложившиеся после первой, имеют в себе эту первую в виде актуальной основы; каждая последующая категория есть „Бытие", ибо первая категория есть именно категория „Бытия"; и „Количество", и „Мера", и „Сущность", и „Действительность", и „Понятие", и „Идея", и вообще все

---

[1] См. главы четвертую, пятую, шестую и седьмую. [2] Ср.: Log. III. 244. [3] Log. I. 50. [4] Ср.: Log. I. 82.

понятия философии [1] суть разновидности „Бытия". Подобно этому, все категории, сложившиеся после второй, имеют в себе в виде актуальной основы эту вторую, которая сама есть наиболее близкая и наиболее общая разновидность первой категории. Все последующие категории суть состояния, осложненные модификации, или „примеры" [2] предшествующей; они суть ее *необходимые* состояния, в которые она сама *„реально переходит"*,[3] в которых она сама актуально присутствует. Соответственно этому, предшествующая категория есть всегда зерно или семя всего последующего. Она содержит в себе с самого начала *в потенции* все те дальнейшие определения, которые ей предстоит создать в себе или „положить". Начало есть *потенция* процесса и конца, а конец есть раскрытое, развернутое, *актуализировавшее* себя начало.

Естественно, что в этом ряду каждая категория должна рассматриваться как „Бытие", раскрывшее и обогатившее себя до определенной высоты и степени; каждая категория есть органически сращенная тотальность всех предшествующих,[4] сохранившихся в ней и необходимо в ней присутствующих. И если откинуть деление Логики на главы и параграфы, не имеющее систематического значения,[5] то окажется, *что расположение категорий в Логике определяется степенью их спекулятивной конкретности и зависит от наличного в каждой из них содержательного богатства.* Чем позднее расцветает категория, тем совершеннее она в своей органической конкретности. „Бытие", все более обогащаясь, становится „определенным Бытием" [6] и, притом, в высшей степени и в конкретнейшем значении. И тогда оно достигает конца и получает значение „Абсолютной Идеи".

„Абсолютная Идея" есть, следовательно, „Бытие", развернувшее *все* свое содержание, вскрывшее *всю* свою природу, осуществившее сполна свою потенцию в элементе чистого понятия. Все сокровенное и потенциальное стало откровенным и актуальным. Понятие пробежало и охватило „всю тотальность своих определений" [7] и предстоит оку в виде их органического, сросшегося единства. Логика изображает путь „Бытия" (Sein), „Качество" (Qualität) которого нашло в „Количестве" (Quantität) свою „Меру" (Maass); „Сущность" (Wesen) этого „Мерного Бытия" обрела в своем „Явлении" (Erscheinung) свою „Действительность" (Wirklichkeit); „Понятие" (Begriff) этой „Явленной Сущности Мерного Бытия", самоопределяясь, опустилось от неопределенной „Всеобщности" (Allgemeinheit) к слиянию с „Еди-

---

[1] Ibidem. [2] Ibidem. [3] Ср.: Log. II. 124. [4] Ср.: Log. III. 58. 66.
[5] Log. I. 42—43. [6] Ср.: Log. III. 66. [7] Log. III. 352.

ничностью" (Einzelnheit), выстрадало себе через „Перворазделы" (Urtheil) спекулятивное „Слияние" (Schluss) и развернуло на этом пути свою „Органическую" природу (Teleologie), в которой „идеальное" совпадает с „реальным"; так сложилась „Идея" (Idee) как тождество идеального и реального; „Идея" есть реальная „Жизнь" (Leben), совпадающая с идеальным „Знанием" (Erkennen), т. е. живая всеобъемлющая система смыслов, или „Истина" (Idee des Wahren); *живая*, *реальная* „Истина" есть, очевидно, верховное „Благо" (Idee des Guten) и совпадение их порождает последнее увенчание процесса — „Абсолютную Идею" (Absolute Idee). Все это богатство категориальных определений [1] создано и порождено „Бытием" в его собственных пределах; или иначе: „Бытие" определило себя из себя, как тотальность всех этих категорий. Поэтому, если Абсолютная Идея раскрывается как верховное благо, т. е. реальная истина, живущая в виде органически-разделяющейся и сливающейся системы смыслов, образующих вместе единую действительность, или, что то же, явленную сущность мерного бытия, то она есть не что иное, как само начальное Бытие; начальное же Бытие есть мерная явленная сущность действительного понятия, или всеобщности, слившейся через перворазделы с единичностью и органически живущей в виде осуществленной истины, т. е. верховного блага, совпадающего с Абсолютной Идеей.

Абсолютная Идея есть, таким образом, органический итог логического развития, перебравшего все определения.[2] Она сосредоточивает в себе весь результат того непрерывного процесса, в котором движется Логика. Она может быть определена поэтому как актуальное Бытие или как раскрытый Разум. Она есть просто синоним „разумного",[3] и поэтому можно сказать: логика открывает, что Разум есть *субстанциальное* и *абсолютно-конкретное единство всех категорий*.[4]

Таковы основные элементы логического процесса, превращающие его в целостное единство, в простое смысловое обстояние, поддающееся непосредственному исчерпывающему охвату в едином акте мысли. Этот простой и непосредственный акт мысли, охватывающий всю Логику сразу, необходимо выработать в себе всякому, кто хочет действительно *понять* Гегеля. Вся Логика содержится explicite и в то же время implicite в „Абсолютной Идее", как в простом и органически целостном порождении всего процесса. От конца до начала *нет* расстояния и удаления; „Бытие" не уходит в глубину перспективы, но присутствует целиком на переднем плане все завершающей тотальности; и это относится также ко всем категориям без исключения; вся

[1] Здесь приведены лишь наиболее существенные категории. [2] Ср.: Log. III. 329. [3] Recht. 17. [4] Log. I. 33.

Логика должна быть как бы выражена в двух измерениях: конец ее подобен кругу, собравшему в себе все цвета радуги и слившему их через вращение в классическую простоту *белого* цвета.

В чем же философское значение этого события и куда ведет его имманентная ему необходимость?

Логический процесс имеет, по Гегелю, троякое значение: *религиозное, систематическое и космологическое.* Все эти три аспекта сливаются, в сущности говоря, в один и поддаются разъединению лишь в анализе.

Религиозное значение логического процесса состоит в том, что логика есть не что иное, как *первое самораскрытие и самоизложение Бога, совершающееся до создания мира и человека.* Содержание ее есть „изображение Бога, как он есть в своей вечной сущности, до создания природы и конечного духа".[1] Логика есть наука, раскрывающая „только Божественное понятие",[2] непосредственно изображающая в своем „логическом течении" — „самоопределение Божие к бытию".[3] Все категории ее суть „определения Абсолютного, метафизические дефиниции Бога".[4] Но изображение того, „что́ есть Абсолютное", „есть собственное изложение Абсолютного и только обнаружение (ein Zeigen) того, что́ оно есть".[5] Поэтому логический процесс есть сама подлинная *ткань* Божественной сущности, и *философ*, предавший свою мысль „движению" логических категорий, *исполнен реального присутствия Божия.* Однако в *первом* самораскрытии Божием нет еще человеческого сознания; нет ни мира, ни конечного духовного существа, т. е. человека и его субъективного самосознания. Бог живет и определяет себя, или, что то же, созидает свою природу, в ее чистом, еще не смешанном и не осложненном „покровами" [6] виде. Чистое понятие „есть само абсолютное Божественное Понятие",[7] спекулятивный характер которого присутствует в каждой категории как имманентный ее природе.[8]

Раскрывая свою сущность в этой системе чистых понятий, Бог как бы впервые находит в них свою природу, осуществляя их и *себя в них*; и они впервые начинают „быть" в своем

---

[1] Гегель печатает эти слова курсивом: „*die Darstellung Gottes..., wie er in seinem ewigen Wesen vor der Ershaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*": Log. I. 36. [2] „die Wissenshaft nur des göttlichen Begriffs": Log. III. 352. [3] „jener logische Verlauf die unmittelbare Darstellung der Selbstbestimmung Gottes zum Sein wäre": Log. III. 175. [4] Согласно дальнейшим разъяснениям Гегеля, это относится только к первым и третьим ступеням логической диалектики, тогда как вторые ступени, как пребывающие „в дифференции", суть „Definitionen des Endlichen": Enc. I. 163. Ср.: Enc. I. 170. [5] Log. II. 186. 189. 218. 219. [6] „ohne Hülle": Log. I. 35; или иначе: „von aller sinnlichen Konkretion befreit": Log. I. 47. [7] Log. III. 175. [8] „es ist eine Bedeutung", говорит Гегель, „mit der man vor der Logik im reinen sein muss": Log. III. 18. 19. При этом он имеет в виду, конечно, Феноменологию Духа.

простом и кристальном существе.[1] Это означает, что Бог „полагает" себя, или „утверждает" себя как „Бытие", „Качество", „Количество", „Меру", „Действительность" и т. д., с тем, чтобы, признав себя *сущим* в каждом из этих состояний, сохранить его, но перейти от него к бóльшему. Логика содержит создаваемые Богом *впервые* и отныне имманентные ему способы быть и действовать. Она есть как бы начальное творческое слово божественного самоопределения: „Я есмь Бытие и Качество. И более того: Я есмь Количество. И Мера. И Сущность. И Действительность. И более того: Я есмь Понятие. И Всеобщность. И Слияние. Я есмь Истина. И Благо. Я есмь Идея. И Абсолютная Полнота Всего".

Логика есть подлинное и первое откровение Бога себе самому в элементе чистой мысли.

Отсюда и весь логический процесс получает религиозное значение. В начале всех начал в силу одной природной сущности своей Бог есть *Бытие*; это тождество его с Бытием относится к самому подлинному, но еще сокровенному естеству его: сказать „Бытие" значит сказать „субстанциальное бытие", значит назвать самого Бога. Именно поэтому первое состояние Божие в Логике не доказывается и не нуждается в доказательстве, так же, как не доказуется вообще и самое бытие Божие: необходимо достигнуть *спекулятивного ви́дения*, *подняться* духом до этой первой истины и узреть ее, что она обстоит. Это подъятие выстрадано Гегелем в „Феноменологии Духа".

Бог есть Бытие. Это есть первое и неотъемлемое определение его; точнее, *искони имманентное ему состояние.* Но это *бытие* Божие пребывает в некоторой „безвидности и пустоте"; содержа „в потенции" все возможное и грядущее, весь дальнейший процесс, все формы и состояния, это первоначальное Бытие страдает неопределенностью и нераскрытостью: оно насыщено своими грядущими возможностями, всем дальнейшим богатством своим, но все это обретается в нем в недифференцированном виде; и ни одно из позднейших определений не присуще ему актуально. Развернуть их значит для Бога осуществить себя, значит придать себе развернутую форму, „*реализовать*" себя, создать себе соответственную, достойную, объективную реальность; это значит „начать быть" актуально, во всем своем значении, во всем своем содержательном расцвете. Это может быть выражено так, что логический процесс есть первоначальное „самоопределение Божие к бытию" [2] или к „реальности".[3] Этот

---

[1] Это относится, между прочим, и к понятию „метода", и к понятию „науки". См., напр.: Log. I. 6. Anm. 26. 41. 42. Log. III. 329. 330. [2] Log. III. 175. [3] Ср.: о понятии: Enc. I. 386. Log. III. 66.

процесс божественного самоосуществления, реализации себя, выявления своей природы,[1] совершается так, что Божество „выходит" из своего начального состояния,[2] развертывает его,[3] и в то же время ео ipso „уходит в себя",[4] „углубляется в себя";[5] и от этого „разоблачается" его внутренний состав:[6] из „*менее совершенного*" возникает „*более совершенное*",[7] или, иначе: из несовершенного *бытия* возникает совершенная *реальность*. В начале Бог есть „*сущее* Божество, *потенциально*-совершенное"; в конце он есть „*реальное* Божество, *актуально*-совершенное". С каждой новой категорией, т. е. с каждым новым „определением Абсолютного",[8] с каждой новой „формой" его[9] или новым, обретенным „способом быть и творить" реальность Божия все возрастает и совершенствуется и достигает, наконец, в Абсолютной Идее, которая есть неизбежно „основа и тотальность" всех „прежних определений",[10] завершенной спекулятивной реальности. Здесь „понятие" Божества и „реальность" его адекватны друг другу,[11] ибо идея есть не что иное, как объективное и реальное понятие,[12] или — „единство понятия и объективности".[13] Осуществление Идеи означает, что Божество обрело себя, создало себя, реализовало себя; оно само есть предмет, создававший себя, и ныне оно вполне совпадает с этим предметом.[14]

Отсюда ясно, что этот процесс, в котором Божество творит свою „реальность", состоит именно в создании и осуществлении *спекулятивной конкретности мыслеопределений. Реализация* есть не что иное, как *спекулятивная конкретизация, т. е.* прогрессивное обогащение и органическое сращение созданных богатств. Божество достигает совершенного состояния тогда, когда оно превращается в *органическую тотальность*, т. е. в единственный, всеобъемлющий, живой организм категорий. *Спекулятивная конкретность есть высшая цель* и *высшая форма жизни Божией*; именно *ею* определяется *и к ней* направляется Божий путь в своем предвечном возникновении и завершении.

Понятно, что учение о „реализации" Божества в логическом процессе не может быть истолковано в том смысле, что Бог возникает в нем из небытия к бытию; или, что в „начале Логики" Бога нет, а есть только его „понятие". Бог не может не быть; ибо „бытие", в истинном значении этого слова, есть

---

[1] „aufzeigen": Log. III. 333. [2] „ein Heraussetzen": Enc. I. 163. [3] „Entfalten": Enc. I 163. [4] „in sich gehen": Ibidem. [5] „vertiefen in sich selbst": Ibidem. [6] „enthüllen": Enc. I. 311. [7] „Hervorgang des Vollkommnern aus dem Unvollkommnern": Enc. I. 311. [8] Ср., напр.: Log. I. 147. 163; особенно: Enc. I. 170; ср. также: Log. II. 3 и др. [9] Ср.: Log. III. 25. [10] Ср.: Log. III. 58. 66. [11] Ср.: Log. III. 236. [12] Log. III. 237. [13] Log. III. 238. [14] Ср.: Log. III. 249. 352.

уже не что иное, как сам Бог; отрицание же истинного, абсолютного бытия есть не более, как рассудочная фикция. *Но в Божественном бытии есть низшие и высшие ступени и состояния*; так что Божество, не теряя своей божественной природы, может „быть" в меньшем совершенстве и в большем совершенстве. Степень этого *совершенства* Гегель выражает нередко как степень *„реальности"* и видит сущность ее в *спекулятивной конкретности*, постепенно превращающей Божество во *всеобъемлющую органическую тотальность*. Именно при таком понимании с особенной ясностью обнаруживается то обстоятельство, что Гегель вынужден был с первых же шагов вступить на путь, неизбежный для всякого пантеиста. Признание Бога всеобъемлющей субстанцией влечет за собою или отказ от идеи „ценности" вообще, или *переложение в пределы самого Божества несовершенных состояний*. И если Спиноза, склоняясь более к первому исходу, вынужден был допустить и второй, то Гегель избрал второй исход открыто и с самого начала. Это не значит, что Гегель освободил себя совсем от первой возможности. Это не значит также, что он категорически признал наличность зла в недрах Божества, подобно тому, как к этому склонялся Шеллинг в учении о „темной основе" или „природе в Боге". Однако допущение возможности *„менее совершенных"* состояний в Боге Гегель положил в самое основание своей пантеистической философемы и утвердил свою концепцию на учении о том, *что путь Божий есть путь прогрессивного самосовершенствования*. Чем более „абстрактности", тем несовершеннее состояние Божества; чем более „конкретности", т. е. *сращенного богатства*, тем оно совершеннее. На чистом и высоком уровне бытия, свойственном Божеству, есть возможность некоторого „лучше и хуже"; и внутренний смысл этой квалификации открывается яснее всего при том соображении, что для мира и человека критерий совершенства и несовершенства остается тот же самый. Именно в этом пункте, на этой глубине метафизической спекуляции необходимо искать корней для учения Гегеля о нравственности, государстве и историческом развитии. Ибо высший смысл Божия *пути* состоит именно в том, что это есть путь *Божий*: самая *природа* великого Субъекта жизни утверждает и обеспечивает характер, направление и светлый итог диалектически выстраданного развития.

Таков *религиозный* смысл логического процесса. Он определяет собою как *систематическое* значение последнего, так и скрытое в нем *космологическое* содержание.

Бог есть субстанциальная сущность *всего*, что только имеет какое-нибудь бытие и значение. И если Логика раскрывает и осуществляет необходимые категории его природы, то это означает, что конкретное единство этих категорий присутствует в

качестве сущности во *всяком* бытии и становлении. Это может быть выражено еще так: „мысль есть принцип и сущность мира"; логика содержит чистый образ этого „интеллектуального воззрения на универсум".[1] Она открывает, следовательно, то внутреннее содержание мысли, которое действительно обретается во всякой реальности: ибо мысль не может не внести его в каждый из своих „модусов". Каждый фрагмент мира есть неизбежно в сущности своей *конкретность логических категорий*, сработавшийся конгломерат „чистых" определений Божества. Правда, в „природе" к этому конгломерату чистых логических категорий присоединяется ряд „естественных" определений; а в сфере человеческого „духа" — целая сеть „определений сознания". Но эти „естественные" и „духовные" определения имеют *всегда* в основе своей центральное ядро, образованное логическими категориями. Все последующие состояния Бога, все части мирового бытия насыщены прежде всего этими категориями, составляющими их субстанциальное зерно. И если называть „устойчивый" или „во всем присутствующий" элемент формальным элементом, то логика есть несомненно „*формальная*" система смыслов.[2] Это не значит, конечно, что категории формальны в обычном, рассудочном, смысле слова: наоборот, категории всегда реальны и притом истинной, абсолютной реальностью.[3] Но это значит, что „Абсолютная Идея" как органическая тотальность всех логических категорий имеет значение *все пронизывающей и во все проникающей спекулятивной всеобщности.*

Именно так только и может обстоять на самом деле. *Логика* как *система* категорий по основному замыслу должна иметь характер *субстанциальной всеобщности*: она должна включать в себя все подчиненные сферы и системы как свои живые части, и сама входить в них в качестве их живой сущности.[4] Из всех „способов быть", присущих Абсолютной Идее, Логика есть именно „всеобщий способ, в котором сняты и завернуты все особенные (способы)".[5] „Логическое" есть то всеобщее, которое „охватывает собою богатство особенного".[6] Логика содержит сущность „всего остального содержания", „всеобщую истину",[7] все пронизывающую, во всем наличную, всему присущую. Если признать, что душа есть сущность тела и что она, в отрыве от тела, подобна его „субстанциальной тени", то можно назвать логику „царством" субстанциальных „теней", или „простых сущностей, освобожденных от всякой чувственной конкретности".[8] Логика раскрывает субстанциальную „сущность того богатства", которое име-

---

[1] Log. I. 36. [2] Ср.: Log. III. 27. [3] Ср.: Log. III. 27. [4] См. главу пятую. [5] Log. III. 328. [6] Log. I. 47. [7] Log. I. 47. Log. III. 27. [8] Log. I. 55.

нуется „природой и духом", их „внутреннюю природу"; [1] она излагает не вещи (Dinge) [2] и не отдельные образы (Gestalten) [3] подчиненных и осложненных, „особенных" сфер, но самый предмет (die Sache), *сущность* вещей, их *Понятие.*[4] Она излагает ту существеннейшую ткань мира, ту „чистую" логическую стихию всякого бытия, которая подлинно, актуально зиждет каждое ens reale и по отношению к которой все является не более как „модусом", т. е. осложненным, „специфическим" видоизменением.

Поэтому каждая категория Логики представляет из себя (по основному замыслу) не только особую дефиницию Абсолютного, особое состояние Бога, но в то же время, тем самым, *всеобщий* предикат, *приложимый ко всему реальному.* Каждая категория может быть формулирована двояко: во-первых, в виде предиката, присущего Богу и выражающего его реальное состояние; во-вторых, в виде предиката, присущего *всему* и выражающего сокровенное субстанциальное состояние всякой реальности.[5] Так, категория „Бытия" означает как таковая: *Бог есть Бытие*; и кроме того: *все есть Бытие.* И так — каждая категория. Например: „ни в небе, ни на земле нет ничего такого, что не содержало бы в себе оба определения — Бытие и Ничто" [6] (т. е. „Становление"); это означает: „*Бог* есть Становление"; и кроме того: „*все* есть Становление". Все категории: Качества, Количества,[7] Меры, Сущности,[8] Действительности, Всеобщности и т. д. суть предикаты *всего.* „Абсолютное определение Сущности должно находиться во всяком опыте, во всякой действительности, так же, как и в каждом понятии".[9] „Все есть Понятие".[10] „Все вещи суть первораздел (Urtheil)".[11] „Все есть Слияние (Schluss)".[12]

Таким образом, каждое из логических определений, вошедших в субстанциальное ядро Абсолютной Идеи, оказывается затем необходимо присущим каждой реальности, каждому новому состоянию Духа и мира. Согласно основному закону спекулятивной конкретизации, ни одна иота из накопленного богатства не исчезает и не утрачивается в дальнейшем развитии, и вся тотальность мыслеопределений входит во все вновь возникающие состояния.

Это означает, что все ступени мира и все ступени философских наук пропитаны и пронизаны категориями логики, образующими их сущность. Логика создает живую основу мира, она

---

[1] Log. I. 46. [2] Log. I. 20. [3] Log. III. 18. 26. [4] Log. I. 20; ср.: Log. I. 435—436. [5] См.: Log. II. 27. 28. 68. 120. [6] Log. I. 81. [7] Ср., напр.: Log. II. 27—28. [8] Ср.: Log. II. 68. Enc. I. 230. [9] Log. II. 68; ср. еще: Log. II. 120. Log. III. 18 и др. [10] Enc. I. 345. [11] Enc. I. 329. [12] Enc. I. 345. 344.

сплетает ту канву, которая будет неизбежно присутствовать на всех дальнейших путях в качестве *субстанции*, обрастающей новыми содержательными определениями. В систематическом отношении это может быть выражено так, что логика занимает в ряду наук положение *родового* элемента, содержание которого имеется налицо *во всех подчиненных видовых формациях*. Логический Дух занимает как бы „высшее место" в систематической классификации, с тем, чтобы предстать в качестве „природы" и „духа" в содержательно обремененном виде. Эта формальная концепция должна быть, конечно, исправлена в спекулятивном смысле: „всеобщее родовое" должно не только „присутствовать" во всех элементах своего объема, но пронизывать их на правах живой субстанции и включать их в себя как свои живые части: „особенное" не может быть „вне" всеобщего и „независимо" от него, так же, как и „всеобщее" не может уйти в пустоту отрешенной абстракции.[1] Понятие должно неизбежно соблюсти и здесь свою природу и сохранить имманентный ему способ жизни.

И вот, перед Гегелем возникает железная необходимость не только *признать логические категории живой субстанцией подчиненных сфер, но и включить содержание этих подчиненных сфер в организм логического процесса.* Признание первого дается у него прямо и недвусмысленно. Категории Логики суть поистине живые силы, двигатели, создающие изнутри основу „природы" и „духа". Логические формы понятия представляют из себя „в самом деле живой Дух действительного, и из действительного истинно только то, что истинно в силу этих форм, через них и в них".[2] „Все то, что есть не эта действительность, утвержденная самими понятиями, есть преходящее бывание, внешняя случайность, мнение, несущественное явление, неистинность, обман и т. д.".[3] Категории, органически сросшиеся в Абсолютную Идею, представляют то абсолютное единство, ту субстанцию, которая есть творческий субъект мира. Идея есть „душа всякой объективности",[4] субстанция всякого „инобытия" — мировая душа. Она действительно насыщает собою всякую реальность в качестве ее живой сущности. Природа и Натурфилософия, человеческая душа и Философия Духа суть ее творческие самоизменения, ее собственные способы быть.

Иначе обстоит дело со второю частью задания. Здесь перед Гегелем встало существенное затруднение, путь раздвоился, и ему пришлось обратиться к компромиссу. С одной стороны, основная природа Понятия требует *включения всего объема в сущность*

---

[1] См. главы вторую и пятую. [2] Enc. I. 319. [3] Recht. 22. [4] Ср.: Log. III. 329—330. Абсолютная идея есть сам „метод".

родового образования:[1] Логика должна поглотить и впитать в себя все содержание Натурфилософии и Философии Духа, ибо „виды" *не могут не быть* органическими, живыми частями „рода". Содержание „всеобщего" не может не совпадать с содержанием особенного; члены объема не могут быть просто „подчинены" родовой сущности: они не только „несут" ее в себе, но и сами входят в нее, и притом „входят" не только в ее „объем", как это имеет место в рассудочной Логике, но именно в ее *содержание*. Таков способ жить, имманентно присущий спекулятивному Понятию. Но если бы Гегель вступил последовательно на этот путь, то он должен был бы признать Логику единственной, всеобъемлющей наукой. Натурфилософия и Философия Духа были бы поглощены ею, оказались бы в органическом тождестве с нею; а это означало бы, что между Логикой и так называемыми „конкретными" науками[2] установился тот „обмен спекулятивными дарами",[3] который лежит в основании всякой органической сращенности и который приводит к тому, что все члены и части организма получают единое, общее им всем содержание. Но такое последствие было бы совершенно неприемлемо, ибо оно неминуемо разрушило бы всю концепцию Абсолютного в ее существенных основах. В *систематическом* отношении это означало бы ввести в Логику содержание, не принадлежащее к сфере чистого понятия, не разложимое на его категории и не укладывающееся в них; познавательно говоря, то „низшее" содержание, которое предполагает не только „внутренне мыслительный", но и „внешне созерцательный" подход к предмету. В *религиозном* отношении это означало бы лишить Логику ее чистого, первоначально божественного характера, смешать все эпохи и этапы Божественной жизни и раскрыть в Логике категориальный состав таких реальностей, которые „еще не реальны"; тогда оказалось бы, что Бог живет в элементах „пространства", „времени" и „человеческого сознания", там, где нет еще ни пространства, ни времени, ни человеческой души. Органическое совпадение Логики с подчиненными „сферами" означало бы не только смешение и сращение наук и путей познания, но еще нечто гораздо большее. Переход от Логики к этим сферам представляет у Гегеля *творческий* акт Божества, создающего мир природы и человека и обновляющегося этим в своем содержательном составе. Это обновление настолько существенно, насколько чревато последствиями, имеет настолько пертурбационный характер, что

---

[1] См. особенно: Log. I. 47. 47. 55, где Гегель сам признает необходимость этого. [2] Гегель называет Натурфилософию и Философию Духа, а также систематически включенные в эту последнюю Философию Права, Философию Истории, Философию Религии и Эстетику „конкретными" науками именно потому, что содержание их является осложненным и обремененным по сравнению с логическим содержанием. [3] См. главу седьмую.

о спекулятивном тождестве содержания по обе стороны этого творческого акта говорить невозможно. Гегель сам признает это, открыто объявляя, что Логика не раскрывает „конкретного" содержания подчиненных сфер.[1]

Но в таком случае остается только признать, что спекулятивный способ жизни, свойственный Понятию, *не осуществляется* в отношении Логики к подчиненным сферам или осуществляется только односторонне. Именно: всеобщее *входит* своим содержанием в особенное и единичное [2] в качестве их живой сущности; но особенное и единичное *не* входят своим содержанием во всеобщее и *не* сливаются с ним в органическое единство. Иными словами: *Логика есть субстанция „природы" и „духа"; но „природа" и „дух" остаются не ассимилированными чистому понятию. Спекулятивное понятие оказывается неверным спекулятивному строю* и способу жизни, и притом в самом центральном и существенном пункте: *в вопросе об отношении миротворящего Бога к создаваемому им миру.*

Вскрыть этот глубокий систематический дефект в философии Гегеля значит перейти к космологическому, или, точнее, *космогоническому* значению логического процесса.

Логика получает свое космогоническое значение вследствие того, что она объявляется у Гегеля своеобразным „apriori *мироздания*". Этот априорный характер Логики обнаруживает при аналитическом рассмотрении сложную природу. По основному замыслу *априорность* Логики по отношению к миру может иметь только *спекулятивный* характер: именно Логика есть органическая Всеобщность и Субстанция, а подчиненные сферы суть ее органические части или члены, причем обе стороны стоят в отношении конкретного взаимопроникновения. При таком понимании Логика априорна в том мысле, в каком у Аристотеля „целое" было первее своих „частей", а государство было первее индивидуума. Однако, как уже обнаружилось, спекулятивное отношение не осуществляется между Логикой и низшими сферами. Это создает глубокое и утонченное затруднение, которое Гегель пытается устранить на пути компромисса.

Именно *религиозное* значение логического процесса позволяет ему найти здесь компромисс, который все же несколько затушевывает, хотя и не устраняет создавшееся затруднение. Компромисс этот состоит в том, что логический процесс получает значение творческого *предобразования мира* в его основной сущности. Строй мира, последовательно располагающийся от низшей ступени (пустого пространства) до высшей (нравственность на-

---

[1] Ср., напр.: Log. I. 201. Log. III. 18; особенно: Log. III. 26. [2] Под „особенным" здесь следует разуметь категории „конкретных" наук, а под „единичным" — явления мира.

рода), развертывается как бы *уже* в Логике, *провиденциально* творимый чистым Божественным Понятием. Логика как бы *уже* содержит строй мира, но не актуально, а потенциально; чистое понятие живет в ней как бы мистическим предчувствием своих грядущих путей и судеб. *Логика таинственно населена тенями будущего мира*; чистое понятие, раскрываясь, как бы провидит в вещем сне свою позднейшую судьбу. Поэтому строй Логики как бы предначертывает то развитие, которое имеет осуществиться в дальнейшем. Это выражается в том, что логические категории развертываются в порядке, соответствующем предстоящему развитию мира. Логика не просто открывает „внутреннюю природу духа и мира" [1] в ее существенных категориях; она открывает ее именно в той самой последовательности, в которой ей предстоит развернуться в действительности. Понятие предобразует [2] „конкретные науки" в Логике так, как оно образует их изнутри [3] в их собственной сфере. Ход логики и ход конкретных наук согласованы. Так, первая часть „объективной" Логики („Sein") исследует именно категории неорганической природы: бытия, определенного качественно и количественно.[4] Вторая часть „объективной" Логики („Wesen") раскрывает категории „переходных" состояний, ведущих от непосредственной бессознательности природы к постепенному образованию внутренней жизни (das Jnnere): [5] „сущность" выделяется от „явления", срастается с ним в единую „действительность", и „бытие" оказывается углубленным в себя (zum Insichsein),[6] опосредствованным,[7] и способным к рефлексии (Reflexionsbestimmungen).[8] Третья часть Логики — „субъективная" Логика — имеет уже дело с „субъектом",[9] т. е. с жизнью рефлектирующего в себя понятия, сущего „для себя": [10] таковы первые проблески жизни „понятия" в „органической индивидуальности вообще", в „ощущении животного" и, наконец, в „мыслящем человеке"; [11] все эти „конкретные" образования живут уже внутренней жизнью и притом именно в форме единства („поятия", Begriff), подвергающего себя „перворазделу" („Urtheil") и слиянию („Schluss"); они создают себе, далее, „объективный состав",[12] т. е. материальный субстрат, адекватно согласованный с формою их внутренней

---

[1] Log. I. 46. [2] „Vorbildner"; Log. III. 27. [3] „innerer Bildner"; Log. III. 27. [4] Ср.: Log. I. 51. [5] Log. I. 52. [6] Log. I. 52. [7] Log. I. 51. [8] Log. I. 52. [9] Log. I. 52. [10] Log. I. 51. [11] Log. I. 51. Ср.: Log. III. 18; „Das Leben oder die organische Natur ist diese Stufe der Natur, auf welcher der Begriff hervortritt; aber als blinder, sich selbst nicht fassender, d. h. nicht denkender Begriff; als solcher kommt er nur dem Geiste zu". [12] Ср.: Log. III. 25; в „Субъективной Логике": „der Begriff bildet in und aus sich die Realität, welche in ihm verschwunden"; а также: Log. III. 33 — „der Begriff in seiner Objektivität... — der aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reale Begriff".

жизни, и в этой работе преодолевают „механизм" и „химизм", восходя к телеологической жизни „организма". Организм как „тождество" реально-объективно-внешнего состава с идеально-субъективно-внутренним состоянием есть Идея. Идея определяет себя сначала как живую индивидуальность, которая сливается затем в тождество со всеобщностью рода [1] и растворяется в нем; из этого растворения возникает Дух как тождество единичного (например, человека, смыслового фрагмента) со всеобщим (например, с народом, идейной системой), как знаемая истина, которая в осуществлении своем есть „добро". Так слагается „объективный мир, для которого понятие есть внутренняя основа и действительное пребывание".[2]

Отсюда ясно, что если первая часть Логики развертывает категории для низших сфер мирового бытия, то последняя часть — „субъективная" Логика — содержит категории, конституирующие *высшее* духовное состояние, осуществляющееся в мире: это есть *народ, живущий в состоянии философской добродетели.* Это может быть выражено еще так, что первые категории Логики развертываются в предчувствии простейшего природного бытия, но сохраняются как подразумеваемый фундамент и на всех дальнейших ступенях мира. Последние же категории Логики предобразуют высшие ступени жизни Божией в мире (нравственность народа), но не могут не содержаться в зачаточном виде и на низших ступенях мирового бытия [3] (этого требует основной спекулятивный закон *все соблюдающего* нарастания определений). Итак, Логика есть реальная основа всего мира и в то же время *предначертанный Божеством в его домировом состоянии потенциальный образ его собственного грядущего роста в Мире.*[4]

Этим своеобразным введением „потенциального мироздания" в подлинную ткань Логики Гегель в утонченном виде возрождает древнее представление о том, что „вещи" до создания существовали в Боге в виде его „вечных идей". Конкретные науки и созидаемый мир *не* входят в Логику *актуально*; но *присутствуют* в ней *потенциально*, определяя в известной степени ее ход и скрыто обременяя ее собою. То, что еще только имеет

---

[1] Log. III. 262: „Der Process der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben". [2] Log. III. 327; ср.: Enc. I. 385. [3] Ср., напр., ориентирование категории „Maass" на политике, психологии, хозяйстве: Log. I. 400—402. 421—422; ср. еще указание на то, что объективная логика исследует „das Enc überhaupt": Log. I. 55, а также разъяснение, что вторая часть объективной Логики, „Wesen", содержит „Vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaft überhaupt": Enc. I. 229. [4] При таком истолковании логики нетрудно понять, как могли найти в ней место такие категории, как „Dasein", „Erscheinung", „Mechanismus", „Chemismus" и др., которым, строго говоря, надлежало бы появиться лишь в конкретных науках.

состояться, уже осуществлено в Боге, в виде некоего „первоначального слова“,[1] в виде такого „изъявления“ (Äusserung), которое „имеет бытие“, но в бытии этом „опять непосредственно исчезло“.[2] „In principio erat Sermo ille, et Sermo ille erat apud Deum, eratque ille Sermo Deus“. Мироздание еще до осуществления своего пребывает в Боге, в единстве, в „тождестве“ с ним, подобно тому, как Бог-Слово пребывает в „тождестве“ с Богом-Отцом до сошествия своего в мир. И низший, простейший предел мира, и высший, конкретнейший предел его предувидены и предустановлены Богом до миросоздания; и сущность мира, и способ его жизни, и цель его предначертаны в Логике. Она категориально предуготовляет возможность этого высшего в мире достижения, так, что последняя ступень *логического* процесса потенциально содержит в себе высшую ступень *мирового* развития: именно *нравственная жизнь народа* есть то субстанциальное ens, категории которого как богатейшего и конкретнейшего в мире состояния Божия раскрывает Логика. Недаром Гегель настаивал на том, что жизнь Бога в мире есть восхождение его к состоянию спекулятивной конкретности, и что именно *„государство“* есть осуществление жизни Божией на земле.

В самом деле, если „субстанциальные тени“, слагающие собою корпус логического процесса, предвосхищают и предустанавливают *всю* грядущую систему мировых „потенций“ [3] в порядке их спекулятивной последовательности, то естественно, что начало Логики предначертывает низшее состояние мира, а конец Логики — его высшее состояние. И если именно Абсолютная Идея в ее законченности и совершенстве являет бытие Божие в его полном и адекватном значении, то в „земном“ бытии это значение и эта роль адекватного „представления“ Божества выпадают по-видимому на долю государства. Наивно говоря, это можно выразить так: Абсолютная Идея есть „на небе“ то самое, что Государство „на земле“; или иначе: Абсолютная Идея есть прообраз земного Государства, а Государство есть осуществление на земле небесной Идеи. Логика Гегеля и в систематическом, и в космогоническом отношении скрывает в себе глубокую близость к *платонизму.*

Эта необходимость осмыслить логический процесс как *пророчество о земном* и о его высшем достижении обнаруживается с особенной силой при соображении о том, что „небесное“ и „земное“ представляют из себя строгое субстанциальное единство в качестве *последовательных состояний единого Божества.* Если процесс Божественного самоопределения не заканчивается в Логике, но движется далее, через новые состояния и эпохи,

[1] Log. III. 328. [2] Log. III. 328. [3] Термин Шеллинга.

то логическая эпоха неминуемо получает значение чего-то первоначального и подготовительного. Понятно, что по основным спекулятивным законам, раскрытым выше, „предшествующее" осуществляется всегда *исключительно ради „последующего"* и вся напряженная творческая работа Логики имеет пред собою некую *высшую* цель и задачу. „Небесному" свершению предносится высшее увенчание „на земле", и увенчание это есть не что иное, как *спекулятивная конкретность в жизни человека.* Именно *Государство* как *идея добра*, или осуществленная на земле *истина*, есть та *органическая тотальность* или *единичная всеобщность*, слившаяся через перворазделы, которая представляет из себя земную *действительность*, т. е. *явленную* на земле *сущность мерного бытия.* Из всего сущего на земле только Государство конституируется категориями Логики в целом и притом именно *всеми* и только *всеми* ее категориями, сочетающимися, конечно, с категориями специфического ряда.

В этом компромиссе, к которому обращается Гегель, обнаруживается, таким образом, новое нарушение основного спекулятивного закона. Согласно этому последнему, *каждая* „последующая" категория содержит в себе *все* „предшествующие" определения, сросшиеся в ней в органическую тотальность; каждая „утрата", сколь бы незначительна она ни была, является отпадением Понятия от своего строя, или, что то же, уклонением Божества от своей природы. И вот, если порядок „мира" предначертывается порядком „Логики", так, что низшие состояния мира могут довольствоваться, помимо своих „специфических" определений, *одними первыми* категориями Логики, не включая в свой состав высших логических определений (например, „телеологии", „жизни", „идеи добра"), то закон *спекулятивной непрерывности и последовательности*, т. е. основной закон *спекулятивной конкретизации*, является существенно искаженным или нарушенным. А, между тем, космогоническое значение Логики не может быть исчерпано или постигнуто вне указанного компромисса. Итак, если Логика действительно предначертывает ряд мирового развития и категории ее должны быть последовательно *распределены между различными потенциями мира*, то этим нарушается основной способ жизни спекулятивного понятия. Если же отказаться от „пророческого" значения Логики, то, вместе с отпадением компромисса, содержание „особенных" сфер окажется исключенным из содержания Логики: „всеобщее" будет, правда, включено в „особенное" в качестве его живой сущности, но „особенное" будет исключено из „всеобщего" и утратит значение его „органической части". Этим будет нарушен другой основной закон спекулятивной жизни: *закон „всеобщности мысли"*.

Изо всего этого ряда утонченных метафизических затруднений Гегель выходит так, что придает „априорному" значению Логики *наряду* со спекулятивным истолкованием *„формально-логическое"* и даже как бы *„хронологическое"* истолкование.

„Априорность" Логики получает *формально-логическое* истолкование постольку, *поскольку* основное деление на *„Логику"*, *„Натурфилософию"* и *„Философию Духа"* берется в смысле познавательной, философской *классификации* предмета. Логика есть наука *родовая*, исследующая общее, родовое содержание всех научных понятий, т. е. то содержание, которое присуще всем научным определениям, но которое *не включает в свой состав* содержания специфических модификаций. Другие же науки суть науки *видовые*, исследующие частное, специальное содержание отдельных групп понятий, слагающееся неизменно в виде добавления к „субстанциальному" родовому содержанию. Род присутствует в видах, но вид не содержится в роде. „Конкретные" науки в систематическом отношении невозможны помимо Логики; *Логика* есть необходимая основа „конкретных" наук. *Но сама Логика вполне возможна без „конкретных" наук и до них*; ибо содержание ее как родовое самозаконно и *не проникнуто их содержанием*. Все деление философии получает при таком истолковании формальный и *рассудочный характер*. Это уже не есть „диалектически-спекулятивное" перво-деление единой метафизической субстанции, неизбежно заканчивающееся спекулятивно-ассимилированным сращением сторон; но *рассудочная, схематическая* и уже *не „срастающаяся"* классификация наук. Именно в этой схеме *философия Гегеля получает свое систематическое деление на „отдельные" философские науки*.

„Априорность" Логики получает, далее, как бы *„хронологическое"* истолкование постольку, поскольку основное деление на *„Логику"*, *„Природу"* и *„Человеческий дух"* берется в смысле законченной *последовательности* живых, *реальных событий*. В таком понимании „Логика" оказывается тем реальным „сначала", по отношению к которому „Природа" является некоторым реальным „потом", а „Человеческий дух" последним живым „наконец". Все деление предстает как бы в некой *исторической* последовательности; принципом его является уже не соотношение внутренних содержаний, располагающее эти этапы в порядке родов и видов, но действительный порядок, в котором „развитие" происходит и осуществляется. Условные и иносказательные термины: „ранее", „позднее", „до", „еще не" и т. п., получают при таком понимании более обычное и не переносное значение, и схема времени вторгается в спекулятивный ряд. „Время" расширяет свою компетенцию за пределы конечного мироздания, и *весь путь Божий* начинает созерцаться в аспекте временной последовательности. *Спекулятивный процесс* получает характер

как бы *эмпирического процесса*, а учение о спекулятивном пути Божием становится *историческим пересказом событий. Теология* заимствует свою схему у *космологии*; и Бог превращается как бы в „часть мира" или „эпоху мира".

„Формально-рассудочное" и „конкретно-эмирическое" истолкования „априорности" Логики становятся возможными и даже необходимыми вследствие того, что всеобщее не сочетается с особенным в спекулятивном порядке. Исключенность низших сфер из „Логики" нарушает и отменяет спекулятивное соотношение между ними. Возникает необходимость истолковать их так, чтобы „всеобщее", т. е. логическое, было включено в низшие сферы, но в свою очередь не включало бы их в себя; логическое должно иметь независимость [1] от низших сфер, оно должно быть „возможно" и без них. Это объяснимо именно *не* в спекулятивном порядке, но или в „формально-рассудочном" (независимость рода от видов, при включенности „содержания" первого в содержание последних), или в „конкретно-эмпирическом" (независимость предшествующего события от последующих при включенности „влияния" первого в состав последних). И вот, происходит чрезвычайно поучительная и своеобразная *реградация спекулятивного порядка: строение его расщепляется и вся концепция начинает двоиться и колебаться между отвергнутыми способами познания и бытия.* Спекулятивное соотношение Логики и низших сфер не отвергается принципиально: наоборот, исповедуется по-прежнему как единственно верное и поддерживается всеми силами.[2] Однако при внимательном анализе оно то и дело впадает в стиль одного из сращенных в нем ингредиентов, то получая рассудочно-формальное значение, то развертываясь в эмпирически-временный ряд.

Естественно, что при формально-логическом истолковании основного деления членами деления оказываются *понятия и их системы*, т. е. *науки*; а при эмпирически-временном понимании членами деления оказываются *эпохи* и заполняющие их *реальные события*. Между тем, по основному спекулятивному замыслу, *научный процесс* есть не что иное, как подлинное и единственно существенное *реальное совершение*; наука есть единственная субстанциально-реальная система событий, или, иначе: событие, трактуемое в философии, есть тем самым творческое самоизменение научного понятия. Разложение спекулятивного порядка создает *два* различных ряда: *Логика как наука* систематически и по содержанию своих понятий связана с *Натурфилософией и Философией Духа*; напротив, *Логика как процесс Божественной*

---

[1] „unabhängig": Log. III. 18. [2] Ср.: Recht. 66, где „Begriffliches vorangehen" отчетливо противопоставляется временному предшествованию, — „zeitliches Vorangehen".

жизни, протекающий до создания мира, связана исторически и по живому преемству событий с реальной *Природой* и реальной жизнью *Человеческого духа*. Эта двойная или двухрядная перспектива намечается уже в пределах Логики, несмотря на то, что логический ряд сохраняет вполне свое единство. Оба ряда — порядок систематически-научный и порядок космически-исторический — расходятся из Логики, как из своего единого источника или лона. Эти расходящиеся нити сплетены в Логике в единую нить и от нее ведут свое начало; однако *органического единства* они не образуют и в Логике.

После всего сказанного ясно, что Логика Гегеля является попыткой разрешить ту же метафизическую задачу, которую поставило перед собой Наукоучение Фихте Старшего. Именно, построить учение о категориях так, чтобы философское содержание его сразу выразило реальную жизнь Духа и установило природу реального мироздания. Гегель подошел к этой задаче и разрешил ее во многом иначе: он освободил ее от антропоцентрической постановки; он отождествил жизнь Духа с научно-логической тканью понятия; он отточил диалектику, объективировал ее и установил совершенно новые законы „всеобщности" и „спекулятивной конкретности". И, тем не менее, то внутреннее расщепление проблемы и ее разрешения, которое встало перед Наукоучением, выдвинулось и в Логике, как только поднялся вопрос о ее систематическом значении и положении. И если здесь возможен все-таки единый ответ, то он будет таков: отношение Логики к „низшим сферам" есть отношение спекулятивной „всеобщности" к признанной и созданной ею, но не включенной ею в себя спекулятивной „особенности"; это отношение не совпадает все же ни с формально-рассудочным, потому что „родовое понятие" остается живой и субстанциально-реальной силой, ни с эмпирически-временным, во-первых, потому, что „предшествующее" implicite и реально присутствует в „последующем", и, во-вторых, потому, что ни одно из них не может быть определенно локализовано во временном ряду. Содержательная переобремененность самой проблемы допускает и требует здесь чрезмерно сложного и утонченного разрешения, едва поддающегося закреплению в едином акте мысли.

Такова в своей сущности первая „эпоха" Божественной жизни: она осуществляет впервые реальность Бога в свойственных ему способах творчества; в то же время она подготовляет органически срастающуюся систему, или „конкретную тотальность" категорий, имеющих составить метафизическую „вездесущую" субстанцию мира; наконец, в этом „предварительном" процессе самоосуществления Бог предначертывает в элементе чистого понятия свой дальнейший путь, создавая в себе потенцию мира от низшей ступени до высшей. Понятно, что вся эта сложная

и кипучая деятельность Понятия есть не что иное, как осуществляемое им *„мышление" самого себя.*[1] Понятие, как и в других науках, есть самостоятельное *объективное мышление.*[2] И так как в Логике Бог живет *до* создания человека, и жизнь человеческого сознания еще не впитана и не „абсорбирована" в этом процессе, то отсюда с очевидностью вытекает, что *мышление присуще Понятию и помимо человека:* процесс живого смысла совершается в Боге и „тогда, когда нет еще" ни природы, ни человека. Бог мыслит себя и вне своего мирового состояния; *смысл тождествен с мышлением и помимо человеческого сознания и мышления.* И если Гегель утверждает, что „дух, сознающий себя, не рассматривается в логической науке" [3] и что в Логике понятие не есть „акт (Aktus) сознающего себя рассудка",[4] то спекулятивный характер логического понятия нисколько этим не отрицается.[5] Мысль живет спекулятивно уже до создания мира и человека; но спекулятивность эта имеет характер бессознательной, непосредственной [6] погруженности в себя.

Это означает, что „Логика" есть состояние Бога, осуществляющееся *два раза* в общем и едином процессе: первый раз в самом начале и второй — в самом конце. Логика есть „первое" и „последнее": [7] „Логика начала" и „Логика конца". Божественный процесс начинается с непосредственной жизни в элементе чистого понятия и кончается осуществлением той же жизни, но уже в состоянии опосредствованности. Логика есть первая наука, или, что то же, первая эпоха Божественной жизни, „из которой идея впервые переходит в природу"; [8] она еще не вступила в сферу явления, еще не воссияла в своих видовых определениях; [9] ее различия не составляют еще инобытия; [10] ее содержание не развило еще из себя всей системы своих единичных модификаций: мир создан *еще только* в потенции. В „Логике начала" понятие мыслит себя непосредственно, еще не оторвавшись от себя, не отойдя от себя, не распавшись на ту *двойственность* „субъекта" и „объекта", „души" и „предмета", из которой только и может возникнуть *„сознание".* Идея на *этой* ступени есть завершение Божественной жизни в ее *непосредственном самомышлении,* но не есть высшее состояние Духа в его общем процессе. В „Логике начала" Дух реален „сам по себе" (как подлинная сущность) и „для себя" (ибо он есть чистое самоопределение); он есть causa sui, и в качестве мысли — непосредственное *само-знание;* но он

---

[1] Ср.: Enc. I. 408 и др. [2] Ср.: Log. I. 35. [3] Log. III. 18. [4] Log. III. 18. [5] Ср., напр.: Log. III. 244. [6] Ср.: Enc. III. 468. [7] Log. III. 272. [8] Log. III. 272—273. [9] „in das Scheinen in einer Formbestimmtheit noch nicht eingetreten ist": Log. III. 328. [10] „noch kein Anderssein": Log. III. 328—329.

не существует еще в элементе *со-знания и само-со-знания*. Поэтому его первоначальное логическое „бытие-в-себе-и-для-себя" есть по сравнению с высшими возможностями *только* еще непосредственная примитивность, не настоящее — *„для себя — бытие"*: ему предстоит путь, восходящий к самосознанию.

Сущность духа состоит в откровении: его внутренней природе свойственно открывать себя; вся деятельность его состоит в раскрытии им своей сущности. Этот процесс откровения совершается так, что в «Логике начала» Бог открывает себя *непосредственно самому себе*: субъект, открывающий себя, и субъект, восприемлющий откровение, непосредственно совпадают, не будучи раздельны и не пройдя через разделенность. В дальнейшем «логическое становится природой, а природа — духом».[1] В этом новом процессе *созидается новый субъект, могущий воспринять откровение Божественное*; этот субъект существует в элементе раздвоенности, инобытия и обладает *„со-знанием"*; и вот, ему-то, обогащенному и обремененному формою инобытия, вновь открывается сущность Божества; человеческое сознание, спекулятивно-растворенное в понятии, познает путь Божий и через это подъемлется к финальному моменту воссоединения распавшегося. Бог открывается человеку в элементе „чистого понятия", в виде организма логических категорий, который, однако, уже пострадал весь процесс миротворения и распада, и ныне, следовательно, является „опосредствованным". В осуществлении „Логики конца" спекулятивное познание очищает человеческое мышление от „антропологической и психологической стороны" [2] и устанавливает опять *непосредственную* слитость его с объективным процессом в понятии.[3] Однако эта непосредственность есть уже в элементе „сознания" и „самосознания"; она осуществляется как истинное и законченное „бытие-для-себя", как новая и высшая *спекулятивная конкретность* субъекта и объекта.

Таким образом, высшее откровение, совершающееся в „Логике конца", есть откровение Бога человеку. Но человек сам по себе есть не более, как модификация или состояние Божества сущего в инобытии; это означает, что высшее откровение есть откровение, исходящее от Бога и воспринимаемое *самим Богом*, но в его опосредствованном состоянии, ибо *Божество*, воспринимая свое откровение в „Логике конца", *существует в виде человеческого сознания*. Процесс в Боге совершает круговорот и „логическое" есть его последний и высший результат; [4] ибо „Логика конца" имеет по сравнению с „Логикой начала" новое и совершеннейшее значение: это есть „всеобщность, оправдавшаяся в конкретном содержании, как в своей действительности".[5]

---

[1] Enc. III. 468: „das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste". [2] Log. III. 244. [3] Enc. III. 468. [4] Enc. III. 468. [5] Enc. III. 468.

Это удвоение логического процесса и отнесение его к началу и к концу, открыто формулированное Гегелем, придает особенный вес „временной" концепции Божественного пути. Трудно представить себе как *сверхвременное* то, что ограничено и определено реальной жизнью природы, появлением человеческого сознания и его субъективным актом спекулятивного самоотречения. „Логика конца" есть увенчание Божия пути, слагающееся в итоге *мирового развития*, и спекулятивный „путь" получает характер и значение *исторического процесса в Боге.*

Таковы те внутренние философские затруднения, которые вытекают из религиозной и метафизической природы логического процесса. Дальнейшее развитие учения должно обнаружить их с еще большей силой и определенностью.

Глава десятая

МИРОЗДАНИЕ

Среди проблем, с которыми приходится иметь дело историку метафизических учений, проблема „возникновения мира" занимает особое место. Великий переход от „абсолютного" и „бесконечного" к относительному и конечному, облеченный в живую форму „исторического" возникновения, представляет чрезвычайно благодарную тему для того, чтобы раскрыть в ее трактовании основную концепцию „абсолютного".

По-видимому, дело обстоит так, что самое существование относительного и конечного мира делает невозможным бытие Абсолютного, ибо такой мир явно полагает предел *абсолютности* Божественного первоначала, отличаясь от него и противостоя ему во всех отношениях: и в качестве, и в объеме, и по структуре, и по способу жизни, и, наконец, по своей минувшей и грядущей судьбе. И вот, проблема состоит именно в том, чтобы показать не только *совместимость* „Абсолютного" и „относительного" — Бога и мира, но их существенную *связанность* и взаимную *необходимость* друг для друга. В разрешении этой проблемы „Абсолютное" исследуется, раскрывается и утверждается в самый героический, в самый критически-напряженный момент своего бытия, когда оно само ставит себя в „не-абсолютное" *положение* и даже больше — само приводит себя в *состояние* относительности и, тем не менее, сохраняет свою божественную абсолютность. Оно, по-видимому, завязывает *отношение* с чем-то „другим" — с „инобытием"; оно „относится" к нему и тем приобщается к *относительности* и *ограничению*; но сила его такова, что его

„абсолютный" характер загорается от этого лишь новым светом. Обнаружить это с наглядностью и убедительностью значит поистине разрешить одну из труднейших проблем метафизической космологии, и притом такую, которая сосредоточивает в себе все систематические нити учения.

Правильное разрешение этой проблемы требует прежде всего правильной постановки ее. Именно должна быть обнаружена совместимость „абсолютного", в его *подлинной* и *не искаженной* природе, с „относительным миром", взятым в его *действительных* чертах и свойствах. Ибо если, с одной стороны, относительный мир не будет, принят таким, каков он есть, то возникает опасность *упрощения* задачи: будет преуменьшен или совсем утрачен тот специфический яд относительности, отрава которого слагает сущность самой проблемы. Если же, с другой стороны, „абсолютное" в создании мира и в сосуществовании с ним *изменится* и *потеряет* свою абсолютность, то проблема останется неразрешенною: обнаружится, что возникновение мира полагает предел бытию Бога. В первом случае эмпирический мир во *всей* своей конечности и относительности останется вне рассмотрения; но зато абсолютность Божества будет утверждена. Во втором случае эмпирический мир будет привлечен и рассмотрен во всей своей злосчастной хаотичности: но зато утвердится окончательно, что он *не* божествен и что бытие Божие с ним *несовместимо*.

По-видимому, решение проблемы лежит где-то в середине между этими двумя крайностями. Однако найти его представляется делом весьма нелегким. Множество соблазнов встает перед исследователем на этом пути; растворить и утратить „качество" в процессуальной постепенности; принять „понятие" за „предмет понятий"; обеднить сущность „абсолютного"; схематизировать действительный мир; отождествить „смысл" и „благо", „благо" и „цель", „цель" и „смысл"... И все эти соблазны, увлекая исследователя, заставляют его обнаружить с наибольшею очевидностью внутреннюю природу осуществляемого им „спекулятивного мышления".

Философия Гегеля напряженно выстрадала всю сложность этой проблемы. Она осуществила *первую* крайность в своем основном *замысле*; она была увлечена во *вторую* крайность в *приступе к осуществлению*; она стремилась обрести *центральное* решение и, по-видимому, достигала его в известных областях. При этом она приобщилась всем указанным соблазнам, пережила великий кризис „панлогизма" и нашла свое завершение в учении о „действительности" и об „образах" мира. Замечательно, что все эти разрешения осуществляются Гегелем *сразу* и *параллельно*, сильно затрудняя адекватное понимание его учения; так, он всегда *мечтает* о максимальных перспективах замысла, но говорит о них в тоне *достижения*; он неоднократно впадает в

пессимистические выводы второй крайности и тщетно пытается поправить дело ссылкою на то, что конкретный-эмпирический мир не имеет самостоятельной реальности; и, наконец, медленно и не без колебаний, он пролагает себе дорогу к центральному исходу, слагающему ткань Натурфилософии, Этики, Эстетики и Философии Религии. Одна наличность нескольких параллельных решений проблемы свидетельствует о том, что ни одно из них не давало искомого удовлетворения. Средний исход до самого конца тяготел к максимальному абсолютизму первой крайности и укрывал в себе разлагающий яд второй крайности. При таком положении дел только осуществление указанных соблазнов могло создать некоторое убежище для философского оправдания „теодицеи".

Спекулятивный замысел Гегеля (первая крайность) слагается в своеобразную форму „панэпистемизма" (*наука есть все*).[1] Согласно этому замыслу, необходимо показать, что весь ряд научных спекулятивных категорий образует „всеобщую" субстанцию мира; что все то, что называется „природой", в обширном смысле этого слова, есть действительно реальное *видоизменение* (модус) Понятия. Стихия „спекулятивного смысла",[2] слагающая, в своем „сознательно-научном" развитии, замкнутый хоровод *научных категорий*, творит в своей „космически-осложненной" и модифицированной жизни *природу* и *мир*. Раскрыть и утвердить, что Бог есть Понятие и Наука, а *система единичных модификаций Понятия* есть мир, значит „оправдать мир".

Согласно этому замыслу, Наука есть живая и абсолютная сущность мира. Это означает, что спекулятивное Понятие, которое и есть сама истинная и абсолютная реальность, имеет помимо научной формы, еще иную, *мировую* форму бытия. Однако в этой осложненной форме мирового бытия *Понятие отнюдь не утрачивает своей сущности* [3] *и своего спекулятивного способа жизни*. Природа есть „живое выражение и образ разума";[4] она, несмотря на свою конечность, стоит выше конечного и рассудочных форм;[5] ее устройство разумно;[6] она есть „имманентная идеальность".[7] „Разум и природа абсолютно гармонируют; они в себе блаженны".[8] Напрасно думать, что природа есть не более, чем „агрегат мировых вещей";[9] собрание множества безразличных акциденций;[10] нет, она есть система жизни;[11]

---

[1] Ср. главу восьмую. [2] Ср. главы третью-седьмую. [3] Ср.: Aphor. I. 548. [4] „Rationis vivam expressionem ejusque imaginem esse voluit natura". Diss. 26. [5] „Ueber die Endlichkeit und den Verstand erhaben": Glaub. 33. [6] Glaub. 49. [7] Diff. 264. [8] „Absolut harmoniren und in sich selig sind": Glaub. 49. [9] Beweise. 359. [10] Beweise. A. 463. [11] „Ein System der Lebendigkeit": Beweise. A. 463.

органически живущий „универсум“,[6] *κοσμος*,[7] она есть некое „систематическое целое“, система „порядков ступеней и законов“.[8] Она имеет свою „первоначальную, незаимствованную, реальную красоту“,[9] и в этой жизни своей она есть нечто истинное, живое и священное.[10] Природа развивается по имманентному ей закону цели;[11] именно поэтому она живет как единый организм, определяя себя свободно[12] и „полагая себя как целое“ в каждое свое создание.[13] Природа движется „равномерно ускоренным движением“ и „наслаждается“ каждым новым созданием своим.[14] Она определяет себя *сама*, она есть субъект-объект,[15] она есть „абсолютное самосозерцание“.[16] „Подобно тому, как тотальность жизни содержится столь же в природе полипа, сколь в природе соловья и льва, подобно этому мировой двух раскрывал в каждом образовании (Gestalt) свое более смутное или более развитое, но абсолютное самочувствие (Selbstgefühl) и наслаждался своею сущностью и собою самим — в каждом народе, в каждой целокупности нравов и законов“.[17]

При такой разумной и органической структуре природного и мирового бытия, концепция „панэпистемизма“ слагается сама собою без дальнейших затруднений. Мир есть царство Разума, т. е. спекулятивного Понятия, и философская наука формулирует то самое, что совершается в мире и природе. Всякая „природная вещь“ есть не что иное, как модус Понятия, т. е., в сущности говоря, само Понятие. „Тело есть не что иное, как явление физической силы, или, что то же, истинной Идеи“.[18] Вещи — это „Понятия, поскольку они сначала являются представлению и рефлексии в виде иного“[19] (т. е. инобытия); как тело,[20] так и душа[21] суть модификации спекулятивного Понятия, „населенные“ или „одушевленные“ им. *Закон Понятия есть закон мира; реальность Понятия есть реальность мира.* Спекулятивная наука не только „познает“, но *содержит в себе абсолютную реальность природы и мира.*

При такой концепции остается, конечно, видимое различие между „миром“ и философской „наукой“; но это различие есть различие не качественное, а *лишь по способу бытия.* „Вещь“ — это такое состояние Понятия, при котором оно только *создает* себя, но еще *не сознает себя* в этом самотворчестве. Но именно

---

[1] Ср., напр.: Glaub. 113. 148. Enc. I. 396. Beweise. A. 462. 463. Beweise. B. 469. [2] Beweise. B. 470. [3] Beweise. 359. [4] „Ihre ursprüngliche ungeborgte reelle Schönheit“: Glaub. 148. [5] Ср.: Glaub. 142. 143. [6] Log. III. 210. [7] „Natur hat Freiheit“: Diff. 265. 266. [8] Diff. 265. [9] W. Beh. 421. [10] Diff. 257. 258. 261. [11] W. Beh. 395. Aphor. I. 548. [12] W. Beh. 415. [13] „Nihil enim aliud est corpus, quam vis physicae, sive verae ideae phaenomenon“: Diss. 21. [14] Log. III. 330—331. [15] Enc. II. 344. [16] Enc. III. 150.

поэтому мир и природа вполне поддаются философскому познанию, ибо научное познание есть только *осознание Понятием самого себя. Познание* есть не что иное, как *освобождение объективного Понятия субъективным Понятием от бессознательной формы.* Спекулятивное Понятие, придавшее себе в мире бессознательную форму (например, планеты, растения), достигает через творчество спекулятивно-научной мысли — осознания; а так как Понятие и в своей бессознательной жизни, и в своем сознательном состоянии *остается единым*, то это познание есть *самопознание.* Вещь как „модус" *сознательной* жизни Понятия *совпадает* с вещью как „модусом" *бессознательной* жизни Понятия. Первая есть истинная и подлинная сущность второй, ее „истина"; вторая есть не более, как низшая ступень, низшая потенция первой. Спекулятивный смысл, живший бессознательно в действительном организме, есть тот самый *смысл организма*, который положен в себе Понятием, раскрывающим свое содержание в *науке.* Созерцающая мысль видит во всем только себя; и она *права* в этом; ибо, кроме нее, *нет ничего*; кроме нее, есть только *она же* в спекулятивно не-до-освобожденном виде. Понятие в его низшем состоянии открыто Понятию в его высшем состоянии, ибо мир и наука суть состояния одной и той же *единой* и *абсолютной самоопределяющейся субстанции*: *живой и творческой мысли.* Спекулятивной философии достаточно обратиться к природе, и покрывало Изиды „растаивает":[1] мысль узнает во всем кровь от крови своей [2] и видит только свои собственные определения.[3] А так как по общему правилу высшая ступень спекулятивного процесса есть истина и сущность низшей ступени, то Понятие, сложившееся в *спекулятивной науке*, есть истина и сущность одноименного *мирового фрагмента.*

Это соотношение можно представить себе так, что Понятие, всегда и невозбранно сохраняющее свою природу (в этом его „свобода"!), как бы *дважды создает каждую вещь*: один раз бессознательно, полагая ее как *смысл „в инобытии"*; другой раз сознательно, полагая ее в научном знании как *смысл, вернувшийся к себе.* Поэтому чудесная с виду встреча „объекта", „вещи" с „субъектом", „понятием", обнаруживающая их „тождество" и заканчивающаяся их „совпадением", есть встреча *„двух"* сторон только для поверхностного взгляда. По существу же в недрах субстанциальной жизни это есть акт *самоосвобождения.* Говоря обычным языком, можно сказать: *спекулятивная сущность явления реально содержится в понятии, формулированном в спекулятивной науке.* Научное Понятие есть

[1] Enc. II. 17 (Z.). [2] Ср.: Recht. 35 (Z.). [3] Enc. II. 271; ср.: Enc. II. 995 (Z.). 696 (Z.).

не „абстрактное представление", но *живая метафизическая сила*, „невесомый деятель",[1] творящий себя *сначала в виде „мира"*, *а потом в виде „научной категории"*. Понятие организма, сложившееся в спекулятивной науке, не просто „соответствует" жизни реального организма, или „верно выражает" ее: нет, философ, „построяя" идею организма, *движим в сознании своем тою самою подлинною реальною сущностью организма*, тою живою органическою силою Понятия, *которая творит себя бессознательно в явлении организма*, еще не имея возможности спекулятивно осознать себя. То, что бьется, и борется, и страдает в живом организме, то самое осуществляет себя в сознании философствующей души, и то самое зрит себя освобожденным и преображенно-восставшим в форме научной категории. Живое творческое Понятие само заколдовало себя в образ вещи; и само чает освобождения; и само освобождает себя к высшей жизни. Смысл спекулятивного понятия „вещи" и смысл, скрытый в явлении „вещи", есть один и тот же реальный смысл, создавший себе в творческом борении достойную форму жизни. *Мир и наука слагают единый спекулятивный ряд* восхождения, совершаемого Понятием. Наука есть результат этой борьбы, ее завершение, ее победоносное увенчание. Отсюда ее покой.[2]

„Научная истина есть спокойный, все освещающий и радующий свет и в то же время теплота, в которой все сразу произрастает, и распускается, и раскрывает на просторе жизни свои внутренние сокровища".[3] Она есть та Всеобщность, которая действительно „во все проникает", все наполняет и животворит: живая сущность мира, включающая его в себя и напояющая его своею „силою" и „любовью". Разум как бы просто „говорит всему, что́ он есть", и тем утверждает себя властелином мира.[4] *Наука есть сознательно развернувшая себя сущность мирового бытия и эта сущность есть всеблагая субстанция — Божество.*

Мечта о божественности мира, о космосе-организме, раз осенив душу Гегеля, не оставляла ее до конца. Следы этой мечты, с таким огнем формулированной в его первых напечатанных при жизни статьях, можно найти в самых поздних произведениях его, над которыми он работал в последние годы жизни.[5] Эта мечта, нашедшая себе выражение в концепции „панэпистемизма", по-видимому представлялась ему иногда осуществленной в его системе или, по крайней мере, осуществимой средствами спекулятивной философии.

---

[1] Ср.: „Imponderable Agentien": Log. III. 187 [2] „Ruhe des Erkennens": Aphor. I. 541 [3] Aphor. I. 541. [4] Ср.: Aphor. 541 [5] Ср.: аутентический текст лекций „Beweise für das Dasein Gottes". SS 359. 383. 390. 412. Ср. также: Beweise. A. 462—463. Beweise. B. 468—469. 469. 470. Сведения об этом тексте дает Марейнеке в предисловии к первому тому Лекций Гегеля о Философии Религии.

Однако если даже его учение и пытается иногда признать в мире качественно-подлинный спекулятивный строй (т. е. что мир диалектически движется к органической всеобщности), то оно *не* пытается утвердить этот строй для мироздания в *целом*. Строго говоря, Гегель *никогда* не верил в возможность „принять" и „оправдать" *все эмпирически-конечные вещи и состояния мира*. Даже в самый оптимистический период своего философствования, когда он выступал с первыми статьями, полными зрелого интуитивного ви́дения и открывавшими, по-видимому, беспредельную перспективу, он не считал возможным целостное, эмпирически-исчерпывающее мирооправдание. Нельзя „вывести", „обосновать" или „построить" *все*, данное в конечном чувственном мире;[1] это недоступно даже для истинной, всевидящей спекулятивной философии. „Дедукция" и „конструкция" *единичных, конкретно-эмпирических вещей* не входит в ее задачу, и притом не только потому, что это познавательно неосуществимо, но и в силу более глубоких, онтологических оснований.

Гегель, по-видимому, никогда не делал попытки *осуществить* последовательно, до конца, концепцию „панэпистемизма", и даже тогда, когда философия истории поставила перед ним задачу осмыслить *эмпирически-единичное*, как *спекулятивно-единственное*, Гегель не решился выговорить всего и принять *все* выводы.

Но именно в силу этого нельзя приписывать ему *даже в замысле* спекулятивное приятие *эмпирического мира* в целом как такового. Панэпистемизм Гегеля, в его самые решительные и последовательные минуты, не приемлет „дискретного хаоса" для спекулятивного оправдания. Это означает, что Гегель созерцает „конечный мир" не в труднейшем и не в злейшем составе его и *упускает* в разрешении основной проблемы *отраву относительности. Формально* это упущение не мешает его замыслу сохранять характер „панэпистемизма": отвлекаясь от всех тех трудностей, которые раскрываются в составе предметного материала, Гегель обнаруживает склонность изображать эмпирический мир, в его специфических чертах и свойствах, как продукт простой познавательной ошибки человеческого сознания. Этот „мир" не есть ни „объективный", ни „самостоятельный", ни „реальный"; познавательно он есть „иллюзия", онтологически — „ничто". Он *не* участвует в „космосе" и не входит в тот великий „пан", о научности и разумности которого говорит философия. „Мир" спекулятивен и божествен. Проблема разрешается ценою отречения от „эмпирического мира".

И вот, смелая и глубокая мечта „панэпистемизма", оригинально и глубоко возрождавшая *спинозизм* в духе *роман-*

[1] Ср.: Krug. 58. Phän. 78. См. главу первую.

тики, должна была потерпеть крушение. Яд эмпирической относительности должен был неизбежно напомнить о своем *объективном существовании* и заставить считаться со своею не иллюзорною и не мнимою, но *реальною* противоразумною силою.

В самом деле, как возможно гармоническое и радостное „самосознание" мирового понятия в науке, если в самом мире обнаружится стихия противоразумной самобытности? Если гармония между „разумом" и „природой" нарушится тем, что одна из этих сторон *сохранит* свой божественный строй, а другая *смешается*, растеряется или закружится в хаосе? Если окажется, что мир, хотя бы и порожденный божественной необходимостью, стал все-таки жертвою дурной случайности? Если в глубине его вспыхнет жажда разъединения, если способ его бытия противостанет разуму, а за „красотою" и „блаженством" природы откроется нескончаемая цепь зла, уродства и страдания? Тогда дурной, конечный, единичный, чувственный мир противостанет совершенной, бесконечной Всеобщности, сверхчувственной, спекулятивной субстанции Божества. Тогда *теогония* не включит в свой путь *мира*, а *космогония* явится извергнутой из *божественной сферы*.

Попытка *осуществить* философски великий переход от абсолютного к относительному поставила Гегеля лицом к лицу именно с таким восстанием хаоса.

Начало этого „перехода" описывается у Гегеля в исходе „логического" процесса.

Согласно основному закону конкретности, требующему непрерывного обогащения Абсолютного, Идея не может остановиться на достигнутом ею в Логике состоянии. Дальнейшего прогресса требует и закон „всеобщности", по которому Субстанция должна развернуть себя до конца и, не выходя из своих пределов, предстать в виде исчерпывающей системы создаваемых ею и проникнутых ею мировых „единичностей". Однако дальнейшее „движение" и обогащение, нисходящее к единичностям мира, не может совершаться в том же самом элементе „чистого понятия", потому что *все* возможные состояния и определения этого последнего уже осуществлены, раскрыты и сосредоточены в порядке диалектического накопления и органического сращения. Дальнейший путь Божий требует обновления *самого элемента*, т. е. того *уровня* или того *материала*, из которого или в котором слагаются состояния Божества.

Это обновление должно, согласно закону „диалектики", увести Божество в „противоположное" состояние с тем, чтобы далее осуществилось состояние высшего примирения между этими противоположными состояниями. И вот, если первая (в систематическом отношении) наука, Логика, *„изображает Бога как он есть в своей вечной сущности до создания природы и ко-*

нечного духа",[1] то последующие науки должны изобразить бытие Божие в его „естественном" и, далее, „антропоморфном" состоянии,[2] так, чтобы достойным увенчанием всего этого „процесса" явилась бы жизнь спекулятивно созревшего и философски мыслящего человеческого сознания, посвящающего свои силы созерцательному мышлению Божества. Отсюда возможность и необходимость говорить о „Логике" дважды — в начале мироздания („Логика начала") и в конце мироразвития („Логика конца").[3]

В „Логике начала" Понятие „движется", как и везде, внутренним, творческим процессом; при этом оно остается верным своей „чистой" природе и процесс его есть процесс „самомышления".[4] Однако это „самомышление" совершается в ней *без* всякого сознания и *до* всякого самосознания, в бессознательной „непосредственной погруженности" Понятия в его собственную сущность.[5] Вся „Логика начала", сравнительно с высшим, грядущим достижением, есть лишь бессознательная наивная первобытность, непосредственно осуществленная в себе Божеством. И вот, для того, чтобы осуществить в себе „сознание" и „само-сознание", Идея, жившая в „Логике начала" *до-со-знательной* или *вне-со-знательной* мыслью (т. е. в еще не нашедшей *себя* спекулятивно-мыслительной растворенности), творит в себе состояние *вполне бессмысленное* и *незнающее*. *Непосредственное* „самомышление Понятия", состоявшееся в „Логике начала", должно замениться *опосредствованно непосредственным* „самомышлением Понятия", осуществляющимся в „Логике конца" и зрелой философии. Это „опосредствование" состоит в отрыве *объекта* от *субъекта*. Объективный, предметный элемент Божества (то, *что́ мыслится* в „Логике начала") отрывается от его субъективного, мыслящего элемента (от того, что само *мыслит* в „Логике начала") и полагается самостоятельно. Субъективный элемент — „смысл мыслящий" — „снимается" [6] и как бы угашается. Остается один объективный — „смысл мыслимый", „голая объективность",[7] „внешняя объективность",[8] objectum, т. е. противоброшенное и, следовательно, противолежащее; это есть некое *ὑποκείμενον*, предмет (от „метать"), в его самостоятельности и самобытности. Божество, творившее себя доселе посредством *до-сознательного само-мышления* и поднявшееся на этом пути до максимального богатства, предается теперь *до-со-знательному не-мыслящему* самосозиданию для того, чтобы через утрату *всякого* мышления осуществить *со-знательное мышление*, и, далее, *спекулятивно-самозабвенное, объективное сознание*, — в философии вообще и, особенно, в „Логике конца".

[1] Log. I. 36. Курсив Гегеля. [2] Ср., напр.: Enc. III. 468. [3] Log. III. 272. [4] Ср.: Enc. I. 408. Log. 35. Log. III. 244. [5] Ср.: Log. III. 18. Enc. III. 468. Log. III. 272—273. Log. III. 328. 328—329. [6] Log. III. 352. [7] Log. III. 353. [8] Enc. III. 13.

Это обновление элемента и получает у Гегеля значение „создания мира". Оно происходит так, что в Идее осуществляется некоторый, ею самою производимый акт, который Гегель описывает как „свободное отпускание" [1] себя в состояние „инобытия".[2] С внешней точки зрения дело сводится к тому, что „Абсолютную Идею" как последнюю ступень Логики начала надлежит понять или усмотреть в некотором новом смысле: сила разумеющего воображения должна подставить другое значение в те же самые атрибуты и свойства. Но в метафизическом отношении эта перемена означает *исходный акт миросозидания.*

К концу логического процесса Идея доходит до исчерпывающей и конкретной (т. е. органически-сращенной) полноты бытия. Она достигает полного „единства с собою",[3] или, что то же, непосредственного [4] отношения к себе, или, что то же, „созерцания" себя;[5] в этой *созерцающей непосредственности бытия* она и должна двинуться дальше, т. е. перейти от всеобщего к особенному,[6] сообщить себе более специфические определения, приняв все свое добытое богатство за бедную и пустую, *неопределенную „тотальность".*[7] Она должна „отпустить" себя в новый „чисто объективный" путь, „решиться" [8] на новое самоотрицание. Богатство, уже осуществленное ею в себе, гарантирует ей в грядущем победу и придает ей в этом „свободном" [9] самоотпускании „абсолютную уверенность и внутренний *покой*",[10] она сохраняет свою „совершенную *прозрачность*" [11] и только творчески меняет форму или способ своего бытия.

Именно: отпадает „субъективное" и остается „объективное"; угашается „созерцающее" и остается только „созерцаемое". Возникает некое, доступное непосредственному созерцанию, „простое бытие";[12] некая неопределенная, покоящаяся, прозрачная тотальность: *пустое пространство*, первая и беднейшая ступень природной жизни. От нее и начинается все дальнейшее: Идея начинает жить в форме объекта, она получает вид „внешности пространства и времени, сущей бессубъективности".[13]

„Дальнейшее" является прежде всего не спекулятивным рядом научного развития, но *эмпирическим рядом мироздания: природы и человеческой души.* Это могло бы быть ясно уже из одного того, что Идея нуждается в *диалектическом обновлении*

---

[1] Log. III. 353; ср.: Phän. 610. Log. I. 64. Rel. II. 47; ср. также: „ausgleitet", „fällt": Aphor. I. 540. [2] „Anderssein". Ср., напр.: Log. I. 124. Log. III. 27. 328—329. Enc. I. 26. Enc. II. 23. Beweise. 392 и др. [3] Enc. I. 413. [4] Ср., напр.: Enc. I. 414; а также: Log. I. 64—65. Log. III. 26—27. 352—353. [5] Enc. I. 413. [6] Enc. I. 414. Beweise. 449. [7] Ср.: Log. III. 352—353. [8] Enc. I. 414. [9] Log. III. 353, Enc. I. 413. [10] „Ihrer absolut sicher und in sich ruhend": Log. III. 353. [11] „Vollkommen durchsichtig": Log. III. 353. [12] „Das einfache Sein": Log. III. 353. [13] „Die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seiende Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit": Log. III. 353.

своего элемента, т. е. в удалении из своего первоначального спекулятивного (т. е. мыслящего, „субъект-объективного") состояния. Задача этого удаления состоит именно в том, чтобы создать *реально-сущее инобытие*. Для того чтобы могло осуществиться *сознательное тождество субъекта и объекта*, необходимо, чтобы сначала „объект" получил отдельное, обособленное от „субъекта" существование с тем, чтобы имеющий „привзойти" к нему впоследствии „субъект" мог сделать его „предметом" своего „со-знания". Этот процесс Гегель описывает словами: „Логическое становится природой, а природа — духом".[1]

Не подлежит никакому сомнению, что в *философски-систематическом* ряду за „Логикой" следует не природа, а „Натурфилософия". Однако в *космологическом* порядке Идея „уходит" именно *не в науку о природе*, а в *природу*. И с этим уходом Понятие теряет свой спекулятивно-мыслящий вид и облекается в форму *немыслящей, бессознательной, пространственно-временной вещи*. Создается *не новая наука*, пребывающая в элементе спекулятивной сознательности, но *вещественная среда, мир конечного существования*. Отпуская себя, Идея как бы „перевертывается" и превращается в „непосредственность внешнего и единично оформленного бывания".[2] Понятие изображает себя в форме вещественности и чувственного бытия;[3] оно облекается в смертные одежды и принимает вид *конкретного-эмпирического*.

Таково космологическое значение этого перехода, влекущего за собою чрезвычайно серьезные и глубокие метафизические последствия. Эти последствия выражаются в том, что Идея погружается в состояние *немыслящее, безвластное и растерянное*.

Идея существует в природе в *бессознательной* форме. Однако эта „бессознательность" ее не имеет уже того невинного и безвредного характера, который предносился Гегелю в стадии замысла. В ряду естественных ступеней,[4] восходящих от пространства, как простейшего элемента природы, к человеческой душе, погруженной в философское созерцание, как высшему моменту мирового бытия, сознание и мышление есть значительно „позднейший" продукт идеи: даже в пределах *душевной* жизни вся естественная, психофизиологическая и чувствующая жизнь стоит ниже той ступени,[5] на которой совершается „пробуждение души"[6] к сознанию и самосознанию. На всех же низших ступенях сознание как таковое *вовсе не присуще Понятию*: оно ведет жизнь бессмысленной погруженности в *свое инобытие*. «Солнце, животное» «не имеют

---

[1] „Das Logische wird zur Natur, und die Natur zum Geiste": Enc. III. 468. [2] „Umschlagen der Idee in die Unmittelbarkeit äusserlichen und vereizelten Daseins": Enc. III. 30. [3] Ср.: Phän. 189. [4] Enc. II. 22. [5] Ср.: Enc. III. 388—417. [6] Ср.: Enc. III. 246—247. 249.

понятия»,[1] т. е. *мысленно не владеют своей смысловою сущностью*; Понятие не становится для них предметом,[2] оно не существует в них „для себя";[3] оно существует в них только „внутренним",[4] т. е. существенно-скрытым образом, и потому оно пребывает в них *не в истинном виде своем*.[5] На всех этих ступенях Понятия есть лишь „внутреннее", в себе сущее естество природы, „бессознательный творец",[6] бессознательный телос,[7] бессознательно проникающий деятель.[8] Здесь Понятие „слепо", оно „не ухватывает себя", т. е. „оно есть немыслящее Понятие".[9] „Не сознающее" ничего, „незнающее",[10] оно как бы „спит в природе";[11] и даже „глухое самочувствие" [12] пробуждается у него лишь на ступени „животного организма".

Мышление, эта абсолютная сила и власть, *изменяет Понятию*, отпавшему в инобытие. Эта измена наносит жизни Понятия и его строю тяжелый удар: *Идея лишается своей спекулятивной власти*. Новый „элемент" овладевает положением дел; он преодолевает силу Понятия, вовлекает его в вихрь своей дискретной жизни и попирает его стальной ритм. С нескрываемой растерянностью и беспомощностью говорит нередко Гегель о той беспомощности и растерянности, в которой внезапно оказывается Понятие.

Вступив во „внешнее существование",[13] опустившись в „чувственный элемент",[14] Понятие „облекает свое зерно пестрою корою"[15] и оказывается в ее власти. Жизнь его утрачивает свое высшее, стройное единство: воцаряется *множество*; множество получает значение *положительное* и *преобладающее*.[16] Обнаруживается „лишенное Понятия, слепое многообразие",[17] „бесконечное богатство форм, явлений и образований".[18] Понятие действительно „выходит из себя" [19] и разбредается;[20] оно распространяется,[21] рассеивается,[22] разбегается.[23] „Природе, так как она есть бытие Понятия *вне себя*, предоставлено разойтись в этом различии",[24] разбросаться [25] в потоке перепутавшихся [26] единичностей.[27] Естественно, что при такой „бесконечной диффе-

---

[1] Beweise. B. 475. [2] Ibidem. [3] Enc. II. 636 (Z.). [4] Cp.: Log. II. 182. [5] Ibidem. [6] „Nur der bewusstlose Werkmeister": Enc. II. 636. (Z). Cp.: Enc. III. 30 (Z.). [7] Cp.: Enc. II. 607. Enc. III. 105. [8] Log. III. 187—188. [9] „Blind", „sich selbst nicht fassend", „d. h. nicht denkender Begriff": Log. III. 18. [10] „Nicht als bewusster, noch weniger als gewusster Begriff": Log. I. 51. [11] Enc. III. 30 (Z). [12] W. Beh. 415. [13] „Äussere Existenz": Recht.17—18. [14] „Das Sinnliche Element": Enc. III. 32 (Z). 32 (Z). [15] Recht. 18. Cp.: Breife II. 37. [16] „Das Viele—das Erste, das Positive ist": W. Beh. 347. 395. Cp.: Enc. III. 51. (Z). [17] Log. III. 45. [18] Recht. 18. [19] Log. III. 63. [20] Cp.: „treibt sich herum": Log. III. 45. [21] „Sich ausbreiten": Phän. 9. [22] „Sich zerstreuen": Beweise. 438. [23] „Sich verlaufen": Log. III. 45. [24] Log. III. 45. [25] „Auseinandergeworfen" W. Beh. 395. [26] „Bunte verworrene Gesellschaft": Breife. II. 37. [27] Log. III. 63. cp. Enc. III. 32. (Z).

ренциации",[1] природа оказывается „бессильной удержать и изобразить строгость Понятия",[2] а Понятие оказывается слишком слабым [3] для того, чтобы сдержать множество природных явлений и подчинить их своему строю. Но именно поэтому в эмпирическом мире воцаряется „равнодушная случайность" и „неопределенная беспорядочность".[4] Природа есть „утрата Понятия",[5] „отпадение идеи от себя самой".[6] В том виде, как „она есть, ее бытие не соответствует ее Понятию".[7] Идея остается в ней несогласованною с собой, несоразмерною себе,[8] ибо „природные вещи изображают разумность лишь совершенно внешним и единичным образом".[9]

Это несоответствие Понятию превращает природу в сферу конечного,[10] в „неистинный, дурной предмет",[11] в „неразрешенное противоречие",[12] в нечто „противоположное Понятию".[13] В природе обнаруживается прямое *сопротивление Понятию* и его спекулятивно-сдерживающему единству[14] и поэтому *происшествие ее и фрагменты ее бывают нередко лишены спекулятивного значения.* Многообразные „роды и виды", создаваемые ею, следует рассматривать как *произвольные выдумки* и *причудливые представления*, встречающиеся и в жизни души,[15] и Натурфилософия совсем не должна [16] считаться со всеми, нередко совершенно непонятными,[17] явлениями природы. В этом мире даже не все имеет жизнь; но то, что *не* скрывает в себе жизни, то не есть Понятие,[18] то имеет на себе только „видимость бытия";[19] это есть „лишь труп жизненного процесса",[20] не более, чем „реальная возможность".[21]

Напрасно было бы думать, что дело обстоит лучше в эмпирической жизни души. И здесь дух разбредается в бесконечном множестве случайных и произвольных представлений,[22] в хаосе душевных явлений,[23] уходя в непостижимый и „смутный" [24] „лабиринт" психического.[25] Жизнь души — это „темная сфера", где нет ничего „прочного, определенного и верного", где всюду сверкают обманчивые светы и отсветы, где все нити

---

[1] „Unendlich differentirte Vermittelung": W. Beh. 395. [2] „Ohnmacht der Natur"... Log. III. 45. [3] „Schwäche des Beriffs in der Natur überhaupt": Enc. II. 651. [4] „Gleichgültige Zufälligkeit", „unbestimmbare Regellosigkeit": Enc. II. 36. [5] „Verlust des Begriffs": Log. III. 63: ср.: Phän. 9. [6] „Abfall der Idee von sich selbst": Enc. II. 28. [7] Enc. II. 28. [8] „Unangemessenheit mit sich": Enc. II. 28. [9] Recht. 212. [10] Ср.: Beweise. B. 476. [11] Briefe. II. 79. [12] „Der unaufgelöste Widerspruch": Enc. II. 28. 36. [13] „Das Gegentheil des Begriffs". Niet. 341. [14] Ср.: Enc. II. 696. (Z). Briefe. II. 37. [15] „Als die willkürlichen Einfälle des Geistes in seinen Vorstellungen": Log. III. 45. [16] Enc. II. 124. [17] Enc. II. 93. (Z). [18] Enc. II. 602; ср.: Enc. II. 40. (Z). [19] „Nur den Schein des Seins": Beweise. A. 461. [20] „Nur der Leichnam des Lebensprocesses": Enc. II. 423; ср.: Phän. 259. 260 и др. [21] Log. III. 335. [22] Log. III. 45. [23] Briefe. I. 264. [24] Briefe. I. 263. [25] Ср.: Briefe. I. 264.

теряются и обрываются.[1] И здесь, как во всем эмпирическом мире, все „деятельности, направления, цели и действия" духа разорваны [2] и перепутаны; душа живет в смутных взаимодействиях с природой и с телом, предоставленная в жертву „внешним влияниям" и „единичным обстоятельствам", обреченная снам, предчувствиям и игре субъективных представлений.[3] Здесь царит неразумное [4] существование.

Однако эмпирический мир, объемлющий природу и человека, не только уклоняется от следования спекулятивным законам и от осуществления истинного строя; он осуществляет *свой* строй, подобный полному отсутствию строя, и *свой* порядок, изливающийся в отсутствие истинного порядка. Этот строй и порядок резко отличаются от спекулятивной закономерности. Спекулятивный ряд един и единствен; эмпирический мир сплетается из множества пересекающихся и обрывающихся рядов.[5] Спекулятивное развитие осуществляется, движимое „абсолютной необходимостью";[6] эмпирическая эволюция [7] знает только внешнюю,[8] банальную,[9] механическую [10] необходимость, которая есть не что иное, как рассудочное выражение слепой случайности.[11] Члены спекулятивного порядка связаны друг с другом диалектически и конкретно, т. е. внутренней, органической связью сращения;[12] фрагменты эмпирического мира стоят во внешнем взаимодействии[13] и подвержены закону причинности.[14] Время, бессильное в спекулятивном ряду, есть существенная форма конечного мира;[15] поэтому фрагменты его смертны и подлежат распадению.[16] Жизнь Понятия свободна, ибо ведает только свой внутренний закон;[17] природа же в своем существовании не знает свободы,[18] пребывая во внешних взаимодействиях и „бессознательном отупении".[19]

Спекулятивный порядок нарушается в природе более всего тем, что ее „особенные ступени и определения" остаются в виде самостоятельных существований (Existenzen) позади и *не включаются органически в высшие*, или, что то же, „более глубокие" *формации*.[20] Отсюда в природе такое обилие повторений и „скука" от бесплодного и ненужного избытка.[21] Идея оказывается

---

[1] Ср.: Briefe. I. 263—264. [2] Beweise. 351. [3] Ср.: Log. III. 271. [4] Ibidem. [5] „gestört" „unterbrochen": Beweise. 397. [6] Ср.: Log. II. 215. 216. Enc. I. 293. 299—300. 405. Beweise. 438. [7] Ср.: „Entstehungsweisen": Enc. II. 300. [8] Log. III. 46. [9] „gemein": Glaub. 127. W. Beh. 368. [10] Ros. 481. Log. III. 213. 241; ср.: W. Beh. 332. 368. [11] Ср.: Diff. 265. Glaub. 146. W. Beh. 358. Enc. I. 24. Enc. II. 28. 36. Beweise. 397. 398. 400. 437—438. [12] Ср. применительно к Натурфилософии: Enc. II. 32. 32. 38—39. 423—424. [13] Enc. II. 36. Beweise. 438. [14] Glaub. 142. Briefe. II. 117 и др. [15] Enc. II. 54. Enc. III. 89. Recht. 66: см. также Феноменологию Духа и Философию Истории. [16] Beweise. 351. [17] См. главу восьмую. [18] Enc. II. 28. Recht. 87. Ph. G. 58. [19] „bewusstlose Stumpfheit": Ph. G. 58. [20] Ср.: Enc. III. 12—13. [21] Ср.: Ph. G. 51.

бессильной „проработать“ [1] это обилие случайных событий и обстоятельств, и в результате всего этого „развитие индивидуальности“ оказывается подверженным „внешним случайностям“ и уродливым уклонениям (Monstrositäten), болезням, „угрозам и опасностям“.[2] *Единичности эмпирического мира не включены органически во всеобщность божественной субстанции*: „физическая природа“ имеет „свой собственный ход и свои собственные законы“,[3] а естественный состав человека заставляет его служить „партикулярным целям“ и уклоняет его от высшего спекулятивного закона добра.[4] Затерянный в этом мире и оторванный от Божества, человек ведет жизнь „неуверенную, боязливую и несчастную“.[5]

Изо всего этого с очевидностью выясняется, что самоотпускание Идеи повергает ее в злосчастную бездну *„конкретного эмпирического“*. *„Отпадение“* Идеи оказывается ее *„падением“*, и к новому состоянию ее должно быть отнесено и применено все, что Гегель формулировал и выговорил об эмпирической конкретности. И, прежде всего, этот мир чувственного бывания оказывается *спекулятивно-неприемлемым*: Понятие стоит здесь в безысходной необходимости *отвергнуть себя за отпадение от себя*. Мир не может быть „оправдан“.

Таков тот второй исход, к которому был приведен Гегель: относительный мир, взятый в своем подлинном составе, не живет жизнью спекулятивной разумности. Он — самобытен, имеет *свой* строй и *свою* судьбу. Ритм божественного процесса *не* есть его ритм, и достижение „конкретного“ состояния оказывается этому миру не по силам. Космогония не может быть включена в линию Божия пути, а теогония не может обогатиться мировыми состояниями.

Понятно, что и в этом случае великий переход от абсолютного к относительному остается не обоснованным и не раскрытым.

В первом исходе (замысел „панэпистемизма“) Божество и мир стояли в гармонической примиренности, но мир был освобожден от специфической отравы относительности и, следовательно, „перехода“ от абсолютного к относительному просто „не было“. Божество оставалось *высшей* абсолютностью; природа являлась *низшей* абсолютностью. *Око спекулятивной философии не видело эмпирической относительности*, и потому доступ к основной проблеме „перехода“ был закрыт для философа.

Во втором исходе (осуществление эмпирической растерянности) отрава относительности оказывается включенною в мир: *око спекулятивной философии узрело сущность конкретного*

---

[1] „nicht vollkommen durchgearbeitet“: Log. III. 239. [2] Enc. II. 651. [3] Beweise. A. 465. [4] Ср.: Beweise. A. 464—465. [5] Enc. II. 651. Aesth. I. 194. 199.

эмпирического и тем открыло себе доступ к *проблеме* „перехода". Философия пытается даже рассказать о том, как этот „переход" совершается, но результаты „перехода" ставят ее в беспомощное положение. Абсолютное, отпустив себя в мир, подчиняется хаосу и увлекается его беззаконием. Это не Бог создал мир и воссиял в нем; это *мир восстал на Бога, поглотил его и увлек его в бездну.* Если „переход" состоялся, то он был крушением для „абсолютного". Но „абсолютное" как таковое не может потерпеть крушения; ибо то, что подвержено умалению или вырождению, то не есть „абсолютное". И потому, если „переход" состоялся, то это был переход *не* абсолютного, а чего-то иного. Но это означает, что основная *проблема остается не решенной.*

Это философское затрудение может быть изложено еще так. Если допустить, что „абсолютное" действительно совершило этот „переход", то необходимо признать, что оно после него *утратило* свою абсолютность. Ибо возник конечный мир, самобытный и самозаконный, — „инобытие" для абсолютного. Но абсолютное не может иметь инобытия; в этом его основная сущность. Поэтому Идея, растерявшаяся в мире чувственной эмпирии, не есть уже более Идея: *Понятие погибает в созданном им самим хаосе.* И Гегелю предстоит взять на себя роль чародея, спасающего своего ученика от вызванных им к бытию сил непокорного мрака.

Спекулятивная мечта, зажегшая Шеллинга и взлелеянная Гегелем, терпит, по-видимому, великое крушение. Все философское учение Гегеля должно быть рассмотрено под знаком этого крушения; ибо каждая ступень его, зримо или незримо, насыщена этою мечтой; каждое новое произведение *спасает то, что осталось от этого крушения и делает своеобразные уступки.* Гегель *кончает не тем, с чего начинает.* И *не* доводит этого до полного осознания. Это и дает ему возможность причудливо сплетать *несколько различных решений проблемы* в одно, выговаривая почти *сразу,* единым духом *свою мечту, ее крушение и средний, компромиссный исход.* Слагается *единое, но многоголосое решение,* подчас лишь с большим трудом поддающееся дешифрированию. И это внутреннее разногласие совмещается с некоторой глубокой и существенной эволюцией в отношении к конкретному-эмпирическому, коренящейся и протекающей нередко в полуосознанных струях и оттенках.

Мечта о том, что мир целостно прекрасен, наталкивается на упорство эмпирического множества и приводит философа к гневным попыткам *отвергнуть бытие чувственного мира.* Освободиться, очиститься, отделаться от него так или иначе было одним из его основных стремлений. Здесь лежит негативный пафос его философии[1], и этому негативному пафосу Гегель остался

[1] См. главу первую.

верен с начала и до конца. С исключительной неутомимостью, свидетельствующей об интенсивности и глубине скрытого здесь аффекта, Гегель пользуется каждым поводом для того, чтобы *скомпрометировать бытие конкретного-эмпирического* и совлечь с него все определения и все украшения, приданные ему наивно-реалистическим мировосприятием и биологически-прагматическим отношением.[1] Целью всех этих нападений является обнаружение того, что конкретное-эмпирическое как таковое не имеет бытия, что оно, в сущности говоря, есть ничто.[2] То, что *имеет видимость противоразумного*, то *и есть пустая видимость*. Задача человеческого духа состоит в том, чтобы не поддаться этой чувственной видимости, проникающей в душу, заражающей ее своею природою и растворяющей ее в животнообразной непосредственности, но отвернуться от нее и освободиться от ее власти. Конкретное-эмпирическое — это то, чего *нет* и что *только кажется*.

Бытие Божие и бытие чувственного хаоса *несовместимы*. Но бытие Бога *очевидно* силою высшей и последней очевидности и философ *предпочитает не верить своим земным очам*. Он не раз поясняет и открыто настаивает на том, что истинный пантеизм есть *акосмизм*.[3] И это „мироотрицание" следует понимать не только в том смысле, что спекулятивный состав „мира" есть не „мир", а подлинная ткань Божественной жизни, но еще и в том значении, что *бытие Божие равносильно небытию конкретного-эмпирического*.

Понятно, что такая гневная попытка отвергнуть мир, при всем ее *спекулятивно-педагогическом* значении и при всей ее *гносеологической* глубине и продуктивности, не решает основную проблему „перехода от абсолютного к относительному", но снимает ее и оставляет без разрешения. Если конкретный эмпирический мир есть „*ничто*", то самая проблема отношения Бога к нему есть *мнимая* проблема. И вот, если „замысел панэпистемизма" не замечал эмпирического мира, то исход „эмпирической растерянности" стремится разоблачить его и отвергнуть.

Однако здесь возникает великое недоумение: как же могло случиться, что *спекулятивно-необходимое и абсолютно-реальное творчество Идеи излилось в пустую иллюзию*? Если эмпирический мир в его самобытности и самозаконности есть действительно продукт Идеи, то невозможно допустить его иллюзорность. Если же он не есть продукт Идеи, то спекулятивной философии лучше будет умолкнуть, ибо тогда подорвано в корне ее основное откровение о *единстве* и *благодатности* сущего.

---

[1] Ср., напр., о „Begierde": Aesth. I. 48. 49. 51. [2] См. главу первую. [3] См. главу восьмую.

Все эти затруднения достигают своего апогея именно тогда, когда Гегель видит *содержательную прикованность* философских наук к эмпирическому бытию. В раннюю эпоху своих исканий он полагал по крайней мере, что можно поставить спекулятивную „дедукцию" *над* опытным исследованием в качестве высшего судьи: „то, относительно чего философия докажет (erweist), что оно не реально, не может воистину встретиться (wahrhaft Vorkommen) в опыте".[1] Пусть после этого *доказательства* останется еще несогласное „мнение", но об „истинности мнений" и об „объективности представлений" „может решать (ausmachen) только философия"...[2]

Однако с годами и с переходом к осуществлению „конкретных наук", посвященных миру, Гегель убедился, что философские дисциплины получают свой „материал" от эмпирического исследования.[3] Тогда он заговорил не об отвержении эмпирических мнений, но о мудрой организации симбиоза между философией и эмпирическим знанием. „Философия не только должна согласоваться с испытанием природы (Natur-Erfahrung), но развитие и образование философской науки имеет своей предпосылкой и своим условием эмпирическую физику".[4] „Натурфилософия берет тот материал (Stoff), который физика подготовляет для нее из опыта... и преобразует его", не полагая, впрочем, „в основание опыт в качестве последнего подтверждения",[5] но имея в виду законы спекулятивного понятия. Гегель открыто признает, что только „дурной предрассудок" может привести к воззрению, будто философия стоит во вражде „с осмысленным (sinnig) опытным познанием"; напротив, философия „признает" его „и даже оправдывает".[6] Необходимо, чтобы между философией и эмпирическими науками установились „согласие и дружба",[7] ибо философия *нуждается* в точном и объективном знании о бытии, свойствах и связях эмпирического мира. Гегель иногда даже не настаивает на том окольном пути, который ведет от чувственно-эмпирического через формальную абстракцию к спекулятивному знанию.[8] Увлеченный художественным методом Гете, он говорит о *мыслящем „наблюдении"* как правомерном пути в познании природы[9] и искусства. Это уже *не созерцающее мышление*, направленное на „живой смысл", но *„мыслящее созерцание"*, имеющее дело с *чувственно-воплощенным Понятием*[10] и восходящее непосредственно от эмпирической „кон-

---

[1] W. Beh. 403. [2] W. Beh. 403. [3] Ср., напр.: Ph. G. 13. 14 и др. [4] Enc. II. 11. [5] Enc. II. 18. (Z). [6] Enc. I. S. XIII, из предисловия ко второму изданию Энциклопедии, подписанного в 1827 г. [7] „Neutiquam repugnare illi consensui et amicitiae, quam inter philosophiam et eas scientias, quae uno vocabulo empiricae nuncupari solent, revera obtinere reputamus": 3. lat. 308, от 1829 года. [8] См. главу вторую. [9] „begreifende Betrachtung": Enc. II. 11. [10] „denkende Betrachtung": Aesth. I. 16.

кретной данности" к спекулятивной „конкретной всеобщности, к роду" [1] в его метафизическом значении.

Понятно, что при таком отношении к конкретному-эмпирическому отрицать его бытие и его значение оказывается невозможным. Если эмпирический мир имеет бытие и притом столь самобытное и самозаконное, что философия вынуждена допустить для его раскрытия особый способ, или даже несколько способов,[2] то *исключение его из пути Божия противопоставит „абсолютному" самобытное „относительное" и пантеизм разложится в этом онтологическом дуализме.* Если же философия попытается избежать этого крушения тем, что включит конкретное-эмпирическое в подлинную ткань Божия пути, то концепция пантеизма будет спасена, но *сущность абсолютной субстанции воспримет в себя великую иррациональную сферу, именуемую чувственным миром.*

Отвержение эмпирического мира оказывается неосуществимым, во-первых, потому, что его *непосредственная наличность, интенсивность существования, самобытность и содержательное богатство заставляют* признать его; во-вторых, потому, что метафизическое задание Гегеля состоит именно в не-отрицании, в *приятии* его.

И вот, глубочайшая сила вещей — голос предметного обстояния и невозможность оправдать основное метафизическое откровение — заставляют философию искать нового разрешения проблемы.

Глава одиннадцатая

О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Философия Гегеля находит свою судьбу в необходимости принять то, что неприемлемо для ее основного ви́дения и исповедания. Отринуть эмпирический мир не значит превратить его в ничто: он остается непосредственно *наличным* для самого зоркого и предметного философского сознания; он сохраняет интенсивное до неотвязчивости *существование*, зовущее за собою и *вовлекающее в свою жизнь* не только чувственно-растерявшееся, но *и спекулятивно-освобожденное* человеческое сознание; он обнаруживает повсеместно *своеобразный ход и самобытный закон*, требующий признания и научного осмысления; наконец, он скрывает в себе *содержательно-предметное богатство*, облеченное в него и

[1] Ср.: Enc. I. 398. [2] См.: Enc. I. 227.

сросшееся с ним так, что мыслитель, *отрицающий его видимый способ бытия, закрывает себе доступ* и к самому кладу духовного содержания. Отринуть эмпирический мир значит предать жизнь Идеи или *оскудению*, или *самообману*, ибо отринутое будет все-таки принято и использовано незаметным образом. Отринуть эмпирический мир значит признать, что он *не благ*, что он чужд Божией силе и обречен своим злосчастным путям; это значит подорвать в корне откровение *пантеизма*.

Эта необходимость принять и органически включить в философию мир конечный и относительный не может явиться неожиданной для психологически-вдумчивого историка философии. То, от чего душа или философия отворачивается со столь интенсивным или упорным аффектом, может быть apriori признанным за реальную и существенную сторону предмета; самая радикальность отрицания дает основание предвидеть, что убитое и ликвидированное восстанет в виде философского „ревенанта" и что судьба отрицающего учения слагается в существенном отношении к тому, что отрицается. Сущность природы, нравственности и истории, искусства и религии раскрывает с совершенной наглядностью невозможность исключить из пути Божия конкретное-эмпирическое.

Принять конкретное-эмпирическое значит включить его в состав Божия пути; значит снять основную дилемму, в силу которой мир *или* „спекулятивен", *или* „эмпиричен". Задача, представшая Гегелю, сводилась к тому, чтобы *преодолеть это взаимоисключение*. Необходимо было показать, что мир *не только* эмпирически-конкретен, *но и* разумен, *не только* хаотичен, *но и* спекулятивно конкретен. Силою вещей разрешение этой задачи получило центральное значение для всей его метафизической концепции.

Мир совмещает в себе силу спекулятивной мысли и чувственно-эмпирическую стихию — вот тезис, который надлежит раскрыть Гегелю. Это совмещение могло бы быть построено двояко: или монистически, если бы Гегель показал, что конкретно-эмпирическое беззаконие при ближайшем рассмотрении целиком сводится к особому сплетению спекулятивных законов; или дуалистически, если бы было обнаружено, что мир в самом деле имеет двойной состав, укрывая в себе два, стоящих в сосуществовании или в симбиозе начала. Первый исход означал бы такое приятие конкретного-эмпирического, которое было бы истинным и полным преодолением его и осуществило бы мечту панэпистемизма, развенчав самобытность иррационального; о таком полном и победном приятии мира Гегель, по-видимому, и не думал. Стихия „инобытия" осталась для него чужеродной, и учение о *действительности* получило определенно *дуалистический* характер. Его указания на то, что „все-таки" Понятие

имеет дело *только* с собою, остается *философски не оправданным*, религиозным постулатом и напрасно пытается скрыть за *спинозианскою видимостью платонический дуализм*.

Итак, принять эмпирический элемент значит показать, что действительно в его ткани осуществился, овладев ею и подчинив ее себе, ритм спекулятивного Понятия, и что, обратно, спекулятивное Понятие совершает свое раскрытие именно в средствах чувственного существования. Это означает, что в мире должна быть обнаружена *троякая конкретизация*: во-первых, подлинная органичность Понятия, во-вторых, способность эмпирических фрагментов к органическому симбиозу друг с другом и, в-третьих, возможность настоящего „сращения" между двумя противоположными стихиями. Всякое иное сочетание свидетельствовало бы о том, что приятие чувственного элемента не удалось и не состоялось, что враждебные стихии *стоят рядом* в недопустимой *дискретности* и что, следовательно, *эмпирическая стихия оформила по-своему встречу с Понятием* и тем одержала над ним верх. А между тем победа высшего элемента состоит именно в том, чтобы не позволить низшему элементу навязать себе низший способ жизни и отношения: встреча должна произойти на высшем уровне, иначе осуществится победа низины.

Приятие эмпирического предполагает, следовательно, осуществимость закона спекулятивной конкретности в отношении между обеими противоположными стихиями. Должно обнаружиться, что они действительно способны ко *взаимному проникновению*, несмотря на свое разнозаконие и на свою самобытность. Конкретное-эмпирическое должно обнаружить способность к *осуществлению в себе спекулятивной закономерности* и, тем самым, к *органическому сращению с Понятием*. Стихии могут „срастись" только тогда, если *низшее примет закон высшего как свой собственный закон*. Сращение стихий будет состоять именно в том, что живой, творческий ритм высшей воссияет в терминах низшей и, таким образом, все три конкретизации окажутся одним единым событием: *земное загорится небесным огнем*.

Для понимания этой примиряющей, срединной концепции, важно иметь в виду то отношение, которое слагается между наукою и миром. Именно: мир *в известном смысле совпадает* со спекулятивной наукой *но в известном смысле не совпадает*, ибо наука имеет *простой и единый* состав, а мир имеет состав *сложный — двойной*.

Все это соотношение следует представлять себе так. Каждая „конкретная" наука (т. е. наука о мире) есть ряд категорий или состояний спекулятивного Понятия; эти состояния свои Идея создает „сначала" в бессознательно-эмпирическом виде, в форме „мировых вещей", а „потом" опознает их сознательным духом

человека и убеждается, что категории мира образуют спекулятивно-связную и прогрессивно восходящую цепь.[1] Те самые спекулятивно-мыслящие себя (в человеческой душе) категории, которые сплетаются в научный ряд, обнаруживаются в виде живых, реальных сил *и в мире эмпирического бывания. Категории науки* и *категории мира* суть едино; это те же самые творческие сущности, поднявшиеся от бессознательного самоосуществления к сознательному самораскрытию. Однако в чувственном мире эти „категории-силы" стоят не в той, или, вернее, *не только* в той, прогрессивно восходящей цепи, в которой их раскрывает философия: с одной стороны, их спекулятивная связь *сохраняется* в мире, ибо она определяется их основным, не изменившимся содержанием; однако, с другой стороны, они *погружены в беспорядок* чувственного мира и в борьбу за самоосуществление. Они подобны в этом Валкириям, которые сохраняют свою индивидуальность и свое старшинство, разлетаясь по земле в поисках за героями для Валгаллы.

Далее, в низшей эмпирической реальности „категории-силы" живут и действуют не в своем классически-спекулятивном виде, но в форме, *осложненной чувственными определениями.* Так, если первая категория Натурфилософии есть „пустое пространство", то это не значит, что в эмпирическом мире *действительно* существует пустое пространство. В мире существует не „пространство вообще", но единичные, наполненные куски пространства, проникнутые, однако, как таковые пространственной *всеобщностью.* Точно так же „всеобщая стихия воздуха", „всеобщая стихия огня", „электричества", „органичности", „растительности", „животности" и „души" не находимы в чувственном мире в своей категориальной чистоте, но всегда лишь в виде *единично* определенных, „здесь-теперь" находящихся видоизменений. Стихия Понятия образует ту *спекулятивную* всеобщность, которая погружена в *эмпирические единичности*, осложнена ими и иногда ими деградирована.

И вот, поскольку *мир* причастен „категориям-силам", постольку можно говорить о *„тождестве"* между ним и *наукой.* Однако и это тождество имеет свои пределы: *только победы категорий* регистрируются в научном ряду, тогда как их поражения остаются извергнутыми. Валкирия, вернувшаяся без героя, как бы не принимается в Валгаллу. И вследствие этого *объем спекулятивной науки* и *объем мира* не совпадают,[2] подобно тому, как не совпадает их *качественный состав*; объем мира включает в себя множество спекулятивно не „осмысленных" вещей и состояний.

---

[1] См. главы четвертую и десятую. [2] См. главу девятую.

Ясно, что то, что обычно называется „миром", т. е. вся совокупность пространственно-временных вещей и событий, имеет в себе двойной состав: *„внутренне спекулятивный"* и *„внешне эмпирический"*. Поскольку спекулятивный состав мира преодолевает эмпирическую среду, постольку мир включается в путь божественного восхождения; но поскольку одерживает верх неразумная стихия, постольку путь Божий не объемлет мира. Необходимо, чтобы в мире состоялся праздник спекулятивного примирения и сращения между двумя стихиями, и только тогда *единичность эмпирического бывания* становится *единичностью спекулятивного бытия* и „построяется" во „всеобщем" виде спекулятивною наукою.

Это можно выразить так, что „мир" делится дважды на две части: один раз по составу, другой раз по объему.

Во-первых, по содержанию, все вещи и фрагменты мира *состоят* из двух стихий: спекулятивно-внутренней и эмпирически-внешней. Все в этом мире есть борьба между ноуменальною силою „логической" субстанции и феноменальною силою „чувственного" элемента. Борьба эта имеет перед собою еще *неопределенно-огромную перспективу будущего восхождения. Освободится ли мир когда-нибудь от чувственного элемента совсем*, — на это у Гегеля нет указаний; он полагает, что это осуществимо только *для человека*, и притом только *внутренне*, и притом только в *спекулятивном мышлении*; возможно ли, что „мир" однажды целиком претворится в „тотальность" индивидуальных, спекулятивно-мыслящих „духов", остается неизвестным. Не выясненным до конца остается и обратный вопрос: *существуют ли в мире такие фрагменты и состояния, которые состоят только из одной эмпирической стихии.* Принципиально Гегель не может этого допустить и, когда философская интуиция оставляет его беспомощным перед лицом какого-нибудь мирового фрагмента, он с силою религиозной очевидности взывает к основному откровению: вещь, в которой не присутствовала бы сила Божья, объективно невозможна, и *если она есть, то ее нет.* Он готов к величайшему напряжению спекулятивного „объяснения", к самой неожиданной *минимализации* своего задания, наконец, к отрицанию наличного обстояния, но не к допущению „чистого хаоса". Естественно, что при такой концепции под изгоняемым „конкретным-эмпирическим" [1] следует разуметь именно эти упорствующие остатки, дразнящие философа личиною чистого хаоса: философ отвечает им тем, что сводит их к познавательной иллюзии.

Во-вторых, весь *объем* мира делится на такие фрагменты, в которых „спекулятивная стихия" победила, и на такие, в которых

[1] См. главы первую и десятую.

она потерпела поражение. Первые являют собою чистый и победоносный тип „Идеи в инобытии"; они легко поддаются спекулятивной „конструкции" в науке и слагают ряд спекулятивных единичностей, входящих в объем научных категорий и разумеемых за ними, в перспективе мира. Так, например, каждое истинное произведение искусства есть „единичность", модифицирующая ту или иную категорию Эстетики; каждое осуществление нравственности есть „единичность" по отношению к соответствующей категории Философии права и т. д. *Полному* включению их в науку может помешать только их эмпирическая форма существования.

Наряду с такими фрагментами *„спекулятивной победы"* следовало бы поставить фрагменты, осуществляющие *полное поражение Понятия*. Гегель избегает говорить о них, по-видимому, не усматривая их или не веря в их возможность. Зато ему приходится считаться с множеством „средних" состояний в мире, в которых стихии стоят в *длящемся противоборстве*, осуществляя каждая *частичную победу* и *частичное поражение*. В сущности, подавляющее большинство явлений должно быть отнесено именно к этой, средней группе, и судьба их будет соответствовать их природе: они могут быть „приняты" лишь „отчасти". *Поскольку* в них „Понятие" преодолело стихию инобытия, *постольку* наука считается с ними, разумеет их в своих построениях и построяет в своих категориях. *Философия имеет в виду не все, что случится или обнаружится в мире, но только то, что осуществило сращение стихий.* Только это и называется *действительностью*.

Мир во времени представляет из себя, таким образом, бесконечное множество „явлений", которые несводимы к пустой конкретной эмпирии. „Явление" как таковое стоит выше того, что просто „чувственно",[1] ибо оно есть явление *чего-то*, т. е. являющейся сущности.[2] Явление есть *спекулятивная сущность в обличии эмпирического*. Божественное начало имеет в мире „удвоенную природу" [3] и эта *удвоенная природа явления* делает его неизбежно причастным двум порядкам: спекулятивно-ноуменальному [4] и эмпирическому, случайно-беспорядочному.[5] Идея как бы „просвечивает" (scheint)[6] в сферу инобытия и этим образует в ней „положительную" сторону (das Affirmative).[7] Такое „излучение" Идеи создает в мире огромный эмпирический

---

[1] Ср.: Phän. 112. 115. Enc. I. 263. Гегель далеко не был последователен в этой „высокой" оценке явления; ср., напр.: Log. III. 237—238. 241. 270. Enc. II. 17 (Z.). Hinr. 302 и др. [2] Напр., Идеи; ср.: Diss. 21. [3] „gedoppelte Natur": W. Beh. 386. [4] Ср. противопоставление „transitorisches Phänomen" и „Noumen" Enc. II. 17. (Z). [5] Ср., напр.: Enc. II. 36—37. Enc. III. 119 (Z) и др. [6] Ср., напр.: Recht. 18. Enc. II. 32 (Z). [7] Enc. II. 32 (Z); ср.: „positives Bestehen": Log. III. 78; ср.: W. Beh. 387.

материал, которым философия не может заниматься,[1] ибо она исследует лишь спекулятивное. Она изучает не вещи, но скрытый в них „Логос", „предмет" (Sache), т. е. „истину того, что носит название вещей".[2] Она с отчетливостью видит „за пеленою" земных вещей „нездешний мир" бесконечного Понятия и стремится адекватно выразить это *„бытие* их бывания".[3]

Подобно тому как человеческие существа (а может быть, и вещи) имели, по учению Канта, двойной характер, — эмпирический и умопостигаемый, — так каждое явление, по Гегелю, стоит „на пороге двойного бытия": И вот те явления, которые осуществляют в себе спекулятивное сращение обеих стихий, Гегель называет обычно „образованиями" или „образами" (Gestaltungen, Gestalten).[4] Эти „образы" — спекулятивные единичности мира — существуют по внешней форме своего бытия во времени и подвержены временному развитию.[5] Однако, творя спекулятивный закон, осуществляя свой скрытый ноумен, они участвуют в спекулятивном ряду и причастны спекулятивной „метаморфозе",[6] пробивающейся сквозь толщу „существования".[7] Естественно, что эта метаморфоза, совершаясь во внутренней, ноуменальной глубине явлений, вовлекает в нее и подчиненный Понятию эмпирический состав и постольку движет его так, как это соответствует пути Божию. Постольку Идея возводит природу по спекулятивным ступеням[8] к ее самопреодолению, „идеализации" и переходу в дух,[9] „создавая" ее[10] и поддерживая ее изнутри;[11] этим она и обнаруживает, что она есть „вечная сущность (das Ewige) того, что является в чувственном мире в виде ряда изменений".[12]

Теперь должно быть уже ясно, что́ Гегель называет *действительностью.* По основному логическому определению, действительно то, что состоит из *сущности* (Wesen) и существования (Existenz).[13] Согласно этому то, что состоит из *чистой сущности,* — философская наука вообще и Логика в особен-

---

[1] См.: Recht. 18. Krug. 58. Phän. 78 и др. [2] Log. I. 21. [3] Bha. 421. Курсив Гегеля. [4] Ср., напр.: W. Reh. 386. 396. Phän. 513. Log. I. 64—65. Log. III. 245. 271. Enc. III. 12—13. Recht. 18. 66. 346. 355. Ph. G. 75. Aesth. I. 106 и др. Термины „Stufe" (напр., Enc. II, 32) и „Bildung" (напр. W. Beh. 394) имеют более нейтральное, дескриптивное значение и, закрепляя известную подвинутость „явления" в ряду духовного восхождения, не выражают наличность сколько-нибудь адекватного идее спекулятивного сращения. Притом за всеми этими терминами следует разуметь не только единичные экземпляры или фрагменты мира, но и общие, типические способы бытия, могущие, в свою очередь, осуществиться или состояться во множестве индивидуальных, эмпирически-существующих экземпляров. [5] Recht. 66. [6] Enc. II. 32. [7] „existirende Metamorphose": Enc. II. 32. Курсив Гегеля. [8] Enc. II. 32. [9] Ср.: Enc. III. 22. (Z). [10] Log. III. 26. [11] Enc. II. 26 (Z); ср.: Beweise. 344. [12] Glaub. 152—153. [13] Log. II. 184. 201. Enc. I. 281—282. 320.

ности, — сохраняет за собою высшее звание „*реальности*" или „*бытия*". „*Действительным*" же будет называться сплав („конволют") из сущности и существования. Однако не всякое соединение сущности и существования заслуживает „возвышенного" (emphatisch)[1] наименования „действительности". „Действительно" в мире лишь то, что *властно одержимо Понятием*, т. е., во-первых, целиком те явления, которые *вполне* подчинились его спекулятивному строю и закону, и, во-вторых, отчасти все остальные явления, *лишь в том их объеме*, который вовлечен в жизнь спекулятивной стихии. Все же то, что остается в мире за вычетом „действительности", есть уже не реальность и не действительность, а *существование*. Это не значит, что „существование" совсем оторвано от Понятия и *лишено* сущности; тогда оно слилось бы с небытием и превратилось бы в „иллюзию". „Существующее" есть как бы непосредственное продолжение „действительного", примыкающее к нему в эмпирическом сопоставлении и имеющее разделить его судьбу во временной жизни; оно не совсем лишено скрытой разумности, но не сумело еще побороть в себе эмпирическую самобытность. Оно стоит как бы в „единобытии", но *не* в конкретном „тождестве" с Понятием.

Онтология Гегеля признает, таким образом, *четыре* различные ступени:[2] *реальности*, или чистого спекулятивного Понятия (наука); *действительности*, или сущности, принявшей и победившей стихию инобытия (все разумное в мире); *существования*, или стихии инобытия, затаившей в себе и осилившей силу Понятия (все неразумное в мире); и, наконец, *чистого хаоса*, вовсе не скрывающего в себе силу духа (иллюзия). Если отбросить последнюю ступень, основанную на „недоразумении" („небытие, лишенное бытия" в отличие от „сущего μὴ ὄν"), то останутся *три* онтологические ступени. Две последние образуют „мир", первая образует „науку".

„Реальность", „действительность" и „существование" — все три ступени *причастны пути Божию*, но все различно. Категории Логики, Натурфилософии и Философии Духа, образующие ступень „реальности", слагают собою *чистую теогонию*, как сверхвременную, завершенную систему спекулятивного восхождения. „Образования", возникшие в мире, и спекулятивный элемент „явлений", составляющие вместе ступень „действительности", слагают собою *космическую теогонию* как временный, незавершенный ряд спекулятивно-эмпирического восхождения. Наконец, непросветленные остатки инобытия, образующие ступень „существования", слагают собою *теогоническую космогонию* как временную сферу доселе несчастного, но в потенции грядущего восхождения; каждая неудачная единичность имеет задание: пре-

[1] Enc. I. 10. [2] См. особенно: Enc. I. 10. Recht. 22. 347 (Z). и др.

одолеть свою эмпирическую, конечную природу, отринуть себя, предаться зовущей его изнутри спекулятивный силе и, превратившись в спекулятивную единичность, подняться в ряд действительного бытия.[1]

Учение Гегеля о „разумности действительного" и „действительности разумного" предстанет в своем истинном значении, если раскрыть последовательно всю сложность его онтологических оснований.

Во всем, что „*есть*" и что „живет" в мире, — *Понятие* является *активною, творческою силою*. Понятие есть то, что „*действует*" (das Wirkende);[2] согласно этому, то, *в чем* оно *свершило свое действие*, оказывается *действительным* (wirklich). „*Действительное*" *есть творческий итог действия, совершенного Понятием*. Гегель выражает это так: „все действительное *есть* лишь постольку, поскольку оно имеет в себе Идею и ее выражает".[3] Но если все то, что „действительно" создано Понятием как имманентной, внутренней сущностью, а Понятие есть *сам Разум*, сама *субстанциальная стихия разумности*, — то „все действительное" по необходимости „разумно".[4]

Сказать, что все действительное разумно, не значит признать разумным *весь мир*, ибо в мире наряду с действительностью есть еще недопросветленное и „непроработанное" Понятием *существование*.[5] Но это значит признать, что „во временной и преходящей видимости" творит свой закон „субстанция, которая имманентна, и вечное, которое присутствует" [6] и предстоит. Разум разлит во *всем* мире; но это *не* означает, что *весь* мир „разумен", ибо разумно *только то, что осуществляет в себе закон разума*, т. е. то, что „действительно". Понятие *присутствует* во всем; но это не означает, что оно во всем *господствует*, что все им „*поято*", ибо „поято" и включено в путь теогонии только то, что подчинило себя закону Понятия, т. е. то, что действительно. Тезис, устанавливающий разумность всего действительного, был выдвинут Гегелем тогда, когда отрава эмпирического хаоса была уже им изведана до конца; но именно поэтому в этом тезисе нет и не может быть спекулятивного оптимизма, характеризующего наивный исходный замысел. Необходимо усвоить и

---

[1] Ср. замечательное пояснение Гегеля. Enc. I. 320, весь второй абзац. [2] Enc. I. 320. Курсив Гегеля. [3] Log. III. 238. Ср.: Enc. 319. 385. Hinr. 302. Briefe. II. 117. В этих формулах термин „действительности" иногда получает значение того, что обыкновенно называют „действительностью"; иногда, как напр., Recht. 17, он получает, напротив, чрезмерно узкое толкование. Во всяком случае несомненно, что не всегда корректная терминология Гегеля повинна во многих позднейших недоразумениях. [4] Ср.: Recht. 19. [5] См.: Enc. I. 10 о различии между „Dasein", „Existenz" и „Wirklichkeit" со ссылкой на Логику. [6] „Daraut kommt es an — in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist zu erkennen": Recht. 17.

помнить, что то, что „бывает (das Dasein), есть отчасти *явление* (Erscheinung) и лишь отчасти действительность (Wirklichkeit)“;[1] что только Бог „воистину действителен“ [2] и что философия не может признать действительным „все, что придет в голову“, каждое „заблуждение, зло“ или „каждое неудачливое и преходящее существование“.[3] Наряду с действительностью, „положенною самим Понятием“,[4] мир укрывает в себе целые слои „преходящего бывания“ и „внешней“,[5] „неразумной“ [6] случайности, равнодушной и „неопределимой беспорядочности“,[7] увлекающей тварь и человека на путь несчастья и зла. В мире не все действительно; и то, что в нем недействительно, то и неразумно. В мире не все разумно; и то, что в нем неразумно, то и не действительно.

Отсюда ясно, что „*разумность действительного*“ необходимо предполагает „*действительность разумного*“. Для того чтобы в мире активно и победоносно обнаружился разум, необходимо, чтобы разум „отпустил“ себя в состояние инобытия. Если бы разум чуждался мира, то мир не мог бы стать, хотя бы отчасти, разумным. Понятие необходимо должно вступить в симбиоз с эмпирической стихией, иначе она не будет и не может быть „поята“ силою спекулятивного закона.

Однако Гегель утверждает нечто большее. Он убежден, что „*все* разумное действительно“, без ограничений и удержаний. Разум не только имманентен миру, но он присутствует в нем целиком; *все*, что он создал в себе в своем домирном бытии, он отпустил в мир и *внедрил в свое инобытие*. Все богатство, добытое Понятием в Логике начала, было сосредоточено им в „Идее“ так, как белый цвет содержит в своей простоте все лучи спектра; и все это богатство перешло в мир в момент „отпадения Идеи“. Подобно тому как в Логике Понятие „предобразует“ мир, так оно потом образует его изнутри, и если бы оно, переходя в мир, утратило хотя бы йоту из своего богатства, то закон спекулятивной конкретизации потерял бы всякое значение: органическое нарастание, его непрерывность и сплошность были бы непоправимо нарушены.

Именно поэтому Гегель может установить без изъятий, что „то, что разумно, то действительно“.[8] *Все категории* „отпущены“ в мир и работают над его творческим созиданием. Разум целиком посвятил себя заданиям Геракла. Это *не* означает, что *все*, в

---

[1] Enc. I. 10. Аутентическое добавление 1827 года. [2] „dass man wisse, nicht nur das Gott wirklich, — dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist“: Enc. I. 10. [3] „jeden Einfall, den Irrthum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz“: Enc. I. 10. [4] „durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit“: Recht. 22. [5] Recht. 22. [6] Enc. III. 100 (Z). [7] Enc. II. 36. [8] Ср.: Recht. 17. Enc. I. 10.

чем *есть разум*, то *целиком действительно*. Мир *больше*, чем „действительность" (по объему), и притом именно потому, что он отчасти есть *меньше*, чем действительность (качественно). В „*существующих*" фрагментах тоже скрыт разум, однако они *еще „не действительны"*. Спекулятивная философия приходит здесь к тому воззрению, которое присуще и „непредубежденному" [1] сознанию: „разум вещей не может быть чужд самим вещам, но вложен в них некиим божественным образом";[2] и, несмотря на это, мир не свободен ни от хаоса, ни от зла, ни от несчастия.

При таком понимании соотношения между разумом и действительностью эта третья, средняя концепция „мира" примиряет *крайний оптимизм спекулятивного замысла* и *крайний пессимизм миро-отвержения*. Мир не приемлется целиком; но целиком и не отвергается. Если *пан-эпистемизм* состоит в утверждении, что „весь мир благ, как он есть", то этот замысел может считаться не оправдавшимся. Если *акосмизм* состоит в утверждении, что „мир эмпирический совсем не приемлем и сводится к опасной иллюзии", то и эта концепция должна считаться отвергнутой. Но *пан-эпистемизм* оправдывается в том смысле, что „весь мир проникнут категориями—силами", хотя он и не проработан ими [3] до конца. И *акосмизм* поддерживается в том смысле, что мир, не преодоленный Понятием и не преодолевший в себе своей эмпирической самобытности и самозаконности, не приемлется в составе Божия пути; и, если угодно, еще в том смысле, что мир, *совсем* оторванный от силы Божией, есть *иллюзия*.

Эта средняя, примиряющая концепция покоится, следовательно, на *возможности спекулятивного симбиоза между Понятием и конкретным-эмпирическим*. Здесь, естественно, встают серьезные затруднения.

В самом деле, та „форма", или тот способ бытия, та оболочка, в которую облеклась Идея и которая должна быть „принята", отрицает и *отвергает* спекулятивный строй и спекулятивный способ жизни, имманентно присущий Понятию; как же возможно, чтобы Понятие, *оставаясь собою*, изменило свой путь, „приспособило" свой ритм, поступилось своим восхождением? С другой стороны, Понятие *беспомощно останавливается* перед хаотическим разбегом этой стихии; как же возможно, чтобы чувственный элемент оставил свою самобытность и свое упорство и поддался претворению в чистую „духовно-внутреннюю" сущность? По-видимому, дело обстоит так, что если

---

[1] „unbefangen": Recht. 17. [2] „ratio rerum ab ipsis rebus aliena esse non potest. sed illis divinitus est insita". 3 lat. 313. [3] „Die Idee ihre Realität nicht vollkommen durchgearbeitet, sie unvollstendig dem Begriffe unterworfen hat": Log. III. 239.

мир спекулятивен, то он не может иметь конкретно-эмпирическую форму; если же он действительно имеет ее, то он не может быть спекулятивным... И, однако, эти две стихии встречаются и уживаются в мире, — две противоположности, которые в самом сосуществовании своем грозят остаться не то в открытой вражде, не то в скрытом взаимоотрицании. Таинственность их симбиоза увеличивается от того, что самый способ их примирения и сочетания есть *истинный* способ, т. е. *органически-конкретный*.

Показать наличность в мире их симбиоза и выразить его философски значило для Гегеля вступить на путь *компромисса*. То, что он разумел, говоря о „Понятии", и то, что он имел в виду, говоря о „чувственном элементе", стояло действительно в отношении непримиримости; но именно поэтому оба термина должны были обнаружить свою неадекватность предметному обстоянию мира. Для того чтобы вступить в творческий симбиоз со своею противоположностью, каждый из них должен был открыть в себе способность к новым, высшим или низшим состояниям и видоизменениям, каждый из них должен был как бы „пойти навстречу" другому. Это означает, что идею *разума* необходимо было *свести* с того *максимального* уровня, на который ее поставил Гегель, а в *„конкретном-эмпирическом"* необходимо было *усмотреть хотя бы зачатки спекулятивности*. Несомненно, что для „рационализма" и „панлогизма" это являлось грандиозной уступкой и компромиссом; однако столь же несомненно, что эта уступка и этот компромисс имели за себя глубокие предметные основания.

Этот великий компромисс, в котором Идея „снисходит" к чувственной стихии, а конкретное-эмпирическое „отвергает себя" ради высшего, в гносеологическом отношении должен быть выражен так, что Гегель *де-потенцирует Идею* и *потенцирует конкретное-эмпирическое*.

Де-потенцировать Идею значит *свести ее к ее элементарным основам*, которые входят в нее и на высшей ступени, но в значении подчиненных моментов. Это значит признать, что Идея, *оставаясь собою*, может утратить целый ряд черт и свойств, характеризующих ее *высшую сущность*, и опуститься в низшие состояния. В этом низведении Идеи ей не приписывается никаких новых свойств; она не обогащается в своем содержании. Напротив, она содержательно *беднеет*; но зато *объем ее господства расширяется*. Оказывается, что власти ее подлежат и такие явления мира, в которых невозможно найти ее высших спекулятивных признаков; и тем не менее она „присутствует" в них своею подлинною силою.

Низведение Идеи оказывается необходимым вследствие того, что „мир" по своей природе *не есть спекулятивная мысль*. В

мире не обнаруживается ее, выдержанного на высшем уровне, совершенного способа жизни. Спекулятивная мысль есть живой *диалектически-органический процесс, творимый в себе объективным Понятием в функции мысли* (до-человеческой, до-сознательной в Логике начала, и *человеческой, сознательной в Логике конца*). С точки зрения теории познания, спекулятивная мысль есть совпадение *человеческого воображающего мышления* и *объективного смысла.*[1]

И вот, Гегель приступает к постепенному *умалению* спекулятивной мысли и расширению ее господства. Заранее можно предвидеть, однако, что это обеднение Идеи должно иметь строго определенную границу, выход за которую окажется невозможным для его учения. Этой границей является идея *органической жизни.*

Уже в самой *душевной жизни* не все есть сознательное, спекулятивное мышление, хотя Гегель твердо уверен в том, что именно *философская мысль* есть состояние, в котором осуществляется и расцветает *глубочайшая сущность души.* Рядом с мыслью стоит ближайшая ступень: всецело внутреннее, но уже полусознательное и полуспекулятивное *чувствование*, начало „сердца". Предметно неадекватное, оно часто оказывается беспомощным, движется смутно, обивчиво, неуверенно; оно не в силах заговорить на божественном языке самого предмета, Логоса, т. е. на языке смысла; оно всегда остается субъективным и не может уйти целиком в жизнь объекта; верно чувствуя, а иногда только *предчувствуя* истину, оно *по самой сущности своей склонно к субъективистическому искажению* и блуждает *без критерия.* В этом элементе осуществляется *религия.*

Далее, покидая сферу чисто внутреннего и обращаясь к внешним чувствам и внешней „материи", работает *немыслящее* или полумыслящее *воображение.* Это уже не то сверхчувственное воображение, которое сливается с мыслью в философии. Это внутренне вынашиваемое, но во вне осуществляющееся творчество созерцает Божество в чувственном образе; оно хранит глубокий, подземный союз со спекулятивною мыслью, питается ее духовным содержанием, но изливает его в материю внешнего мира. В этом элементе раскрывается *искусство.*

Наряду с чувством и воображением, может быть, еще глубже, чем они, коренится практическая, стремящая сила души — *воля.* Она родится внутри, в душе, скованной своим телесным существованием и выбивается с помощью мысли из этих оков; поэтому где-то, в тайниках, она сродни мышлению, нуждается в нем и ищет союза с разумом. Воля обладает способностью преодолевать свою индивидуальную форму и, выходя во всеобщность, осуще-

[1] См. главу третью.

ствлять спекулятивный закон. В этом новом элементе осуществляется *нравственность и государство.*

Далекими, смутными отголосками и случайными просветами обнаруживается, далее, мысль в бессознательной, *естественной жизни души.* Душа, однако, обнаруживает способность к высшей жизни: она образует *органическое единство с телом*; она врастает в него наподобие того, как спекулятивное содержание врастает в ткань мышления, чувствования, воображения и в материю эстетического образа. *Душа* есть *спекулятивное содержание тела*, и в то же время тело есть эмпирический способ быть, присущий душе. Душа есть „внутреннее", изливающееся во „внешность" тела; тело есть внешнее выражение внутренней души. Тело — эмпирический „предмет", творимый душою как спекулятивною силою. В этом элементе „душевно-телесного симбиоза" протекает жизнь *высшего естественного организма — человека.*[1]

Естественный организм является низшей ступенью раскрытия Идеи. Здесь *внутренний* процесс является на своем *спекулятивно-минимальном* уровне и получает значение *элементарной органической жизненной силы.* Жизнь организма есть процесс утверждающей себя субъективности;[2] это первое явление *самости*,[3] начало победы *„внутреннего"*, спекулятивного, над *„внешним"*, эмпирическим. Это и есть тот пункт, в котором „Понятие вступает в существование",[4] а Идея получает „истину и действительность".[5] Естественный организм есть первый „образ" — начальный, простейший и самый несовершенный. Ниже его нет „образов", но одни „явления"; там уже нет „внутреннего", органического, субъективного, *жизни*, но лишь „труп жизненного процесса".[6]

Однако сила предметного обстояния заставляет Гегеля спуститься еще дальше; правда, не с тем, чтобы отступить от *органического сращения множества в единство* как последнего критерия „разумности" и „действительности", но с тем, чтобы *выследить* в остающихся мировых „явлениях" *следы органичности*, свидетельствующие о присутствии в них Понятия.

Уже в органическом царстве не все стоит на одинаковом уровне. Не всякий организм в природе есть „истинный" организм, ибо не у всякого „части" относятся к „целому" как „члены".[7] „Внутреннее" постепенно угасает в нисходящем ряду и уступает главенство внешнему. Связь частей ослабевает в *растении*, органичность которого более „внешне-объективна" и субъективность которого „непосредственна".[8] Плесень, грибы являют

---

[1] Enc. II. 558 (Z). Log. III. 208. [2] Ср.: Enc. II. 423. См. главу двенадцатую. [3] „selbstisch". Enc. II. 423. [4] Enc. II. 602. 423. [5] Ibidem. [6] Enc. II. 423. [7] Enc. II. 548. [8] Enc. II. 470.

собою переходную, „неорганически-органическую" ступень,[1] а тело *земли* есть лишь „предпосылка" субъективной тотальности[2] внешний,[3] замертво лежащий организм,[4] не более, чем „кристалл жизни".[5]

Ниже этой „мертвой жизни" Понятие становится поистине едва узнаваемым. Гегелю приходится удовлетворяться *„следами"* и *„предчувствиями"*, отыскивать *аналогии*, дорожить отдаленными *намеками*, подбирать атомы и крупицы спекулятивной сущности. Он указывает на „индифференцию" различных элементов в *химических* соединениях,[6] напоминающую „содержательную ассимиляцию" спекулятивных органов; он усматривает в *теплоте* „непрерывную распространяемость" и способность „сводить к однородности пространственно разрозненные тела"[7] и видит в этом ее подобие субстанциальной Всеобщности; он открывает намек на спекулятивный синтез в *тяжести*, построяя ее как „искание объединяющего пункта" у множества;[8] он рассматривает *воду* как „нейтральную текучесть", сливающую противоположности, как „сплошное" внутреннее равновесие, ограниченное только извне;[9] он удовлетворяется тем, что *огонь* есть деятельное „беспокойство", „пожирающая", „отрицательная всеобщность";[10] что *воздух* есть прозрачная, как мысль, „во все проникающая текучесть", улетучивающая в себе все индивидуальное;[11] что *свет* есть „чистое тождество" с собою, „всеобщая самость материи";[12] что *движение* имеет „диалектическую" природу,[13] *время* есть самосозерцаемое „становление";[14] *пространство* — „неопределенно-прозрачная тотальность".[15] Опускаясь к самому пустому, бессодержательному содержанию, он доводит до конца „конструкцию" мира, применяя наподобие Шеллинга то отвлеченный анализ, то романтическое „вживание" в предмет, но сводя все к единству силою спекулятивного ви́дения.

Это спекулятивное „депотенцирование" идеи, принципиально останавливающееся на „естественном организме" (строго говоря, на *человеческом организме*), а фактически уходящее к пустому пространству, получает у Гегеля подчас характер настоящего *регресса в эмпирию*. Термины „внутреннего", „субъективного", „единства" не раз *меняют свое значение* и тем облегчают этот регресс.

Гегель, как истинный романтик, обычно называет „внутренним" *подлинную, но сокровенную сущность* чего-нибудь; понятно, что „сила тяготения" является „внутренней" и „со-

---

[1] Enc. II. 463. [2] Ср.: „vorausgesetzte... Totalität": Enc. II. 430. [3] Enc. II. 464. [4] „der todtliegende Organismus": Enc. II. 455. [5] Enc. II. 455. [6] Enc. II. 360—361. 366—367. 369—370. [7] Enc. II. 224. [8] Enc. II. 187. [9] Enc. II. 167. [10] Enc. II. 165. 165 (Z). [11] Enc. II. 162. [12] Enc. II. 129—130. [13] Enc. II. 62. [14] Enc. II. 53. [15] См. главу десятую.

кровенной" в ином смысле (пространственная интроекция), чем „душа" по отношению к „телу" (феноменологическая интроспекция), или метафизическая Всеобщность по отношению к своей Единичности (спекулятивное, онтологическое тождество). То принципиальное отграничение *эмпирического* (чувственного-временного и особенно чувственно-пространственно-временного) от *метафизического*, на котором Гегель умеет настаивать с такою силою, тает и исчезает в этом регрессе. То „субъективное" (активное, самоутверждающееся средоточие эмпирической индивидуальности), которое для спекулятивной философии является синонимом дурной дискретности, случайности и беззакония, становится постепенно драгоценным признаком присутствия Понятия. То „единство" эмпирических фрагментов (бессвязное, безразличное, чисто количественное соприсутствие), которое обычно отвергается Гегелем как деградирующее, отыскивается в мире как знак Божественного веяния. В „конструкциях" Гегеля оживает *гилозоизм* древней греческой метафизики, не знавший различия между „эмпирическим" и „метафизическим", и *строгость рационализма сменяется романтическим приятием иррационального.* „Разум" — „спекулятивное самомышление" превращается постепенно в „религиозное самочувствие" и „бессознательную душевность" человека, в „глухое самочувствие" у животного, в „органическое самосозидание" у животного и растения, в слепое тяготение вещей, в беспокойство огня, текучесть воды и воздуха, движение материи, „становление" времени. То, что не „разумно" *органической мыслью*, может оказаться „разумным" *органическою душевностью*, или, по крайней мере, *органическим самосозиданием*; то, что не „разумно" целиком („образ"), то „разумно" отчасти („явление"): бессознательное имеет в себе потенцию сознания, неодушевленное скрывает в себе *зачаток* одушевления, неорганическое обладает хотя бы *одною из черт* организма — „текучестью", или „тождеством", или „тотальностью"... Именно постольку и *лишь* постольку философия, „построяющая" *действительность*, будет иметь в виду и низшие явления мира.

Этому *низведению Идеи* соответствует *потенцирование конкретного-эмпирического.*

В принципе признается, что *в иррациональной стихии мира не все подлежит отвержению*, что в ней должна быть произведена своеобразная дифференциация, отделяющая приемлемые состояния ее от неприемлемых, отыскивающая зачатки высшего в низшем и завершающаяся органическим приятием того, что повинуется силе Понятия. Потенцировать чувственную стихию и значит *открыть в ней „приемлемые" состояния и расположить эти состояния по восходящим ступеням „спекулятивной метаморфозы"*, начиная от простейшей стихии „про-

странства" и кончая целостным поглощением иррационального в философской мысли. Разумный элемент мира открывается как в низших, *не* целиком действительных „явлениях", так и в высших, целиком действительных „образах". Эти „образы", вполне приявшие и осуществившие спекулятивную форму и божественное содержание, признаются *действительными единичностями* и включаются („поемлются") в ряд Божия пути.

Таким образом, *учение о действительности подлинно вводит иррациональную стихию мира в жизнь Божества.* Конкретное-эмпирическое вводится в нее не целиком и не на равных правах с Понятием, но в подчинении ему и притом в меру своей *разумной мощи* („*потенции*"). Вследствие этого путь Божий *расширяется*, как по своему внутреннему *составу* или по *структуре*, так и по своему *объему*; ибо *чувственный элемент* не исчезает в мировых состояниях Божества, но *сохраняется*. Ни органическая жизнь природы и человека, ни идейная глубина красоты, ни содержание абсолютной религии, ни объективный дух государства и нравственности не могут „быть" иначе, как только в *утвержденном, хотя и одухотворенном элементе чувственности*. Победа высшей стихии *не* уничтожает и *не* отменяет существования низшей, но *заставляет ее принять спекулятивный закон и организует встречу на высшем уровне бытия.*

Однако если „действительное" „разумно" и в то же время развертывается в ряд спекулятивных единичностей, то Гегель должен был бы признать, что *иррациональная стихия прокладывает себе путь во все „конкретные" науки.* В самом деле, каждое „действительное образование" включает в себя органически чувственный элемент и в то же время в качестве „спекулятивной единичности" входит во „всеобщность" научной категории. И вот, если в отношении между *наукой* и *миром* или, по крайней мере, между *конкретными науками* и *спекулятивными единичностями мира* осуществляется закон „всеобщности", то содержание мировых „образов" должно быть *целиком* включено в содержание всеобщих категорий науки: ибо единичное входит во всеобщее как его живая часть, а всеобщее входит в единичное как его живая сущность.[1] Содержание единичности должно быть *ассимилировано* содержанию всеобщности; в противном случае отношение между ними получает характер „абстрактности" и „дискретности".

Признать, что иррациональная стихия органически введена в спекулятивную науку, Гегель не мог потому, что это придало бы самой философии чувственно-осложненный и эмпирически-деградированный характер. Если конкретные науки, слагающие „всеобщую" ткань *мировой* жизни Бога, движутся в элементе,

[1] См. главы четвертую и пятую.

наполовину иррациональном, то они выпадают из сферы спекулятивной мысли и перестают быть философскими науками, ибо *спекулятивная мысль по составу своему вполне свободна от чувственно-неразумной стихии.* Но в таком случае взаимное отношение между единичными мировыми „образами" и категориями конкретных наук слагается не по закону спекулятивной всеобщности, а по схеме *рассудочной всеобщности. Отвлечься от содержания единичного* спекулятивное Понятие не может; это свойственно не ему, но *рассудочному* понятию: именно *рассудочное мышление* начинает с чувственного и восходит к нечувственному, разрывает содержание „конкретного явления" и фиксирует только одну его сторону, возносится над ним, не включает его в себя и учреждает свое самодовлеющее содержание. Спекулятивное же Понятие сохраняет в себе все содержание элементов своего объема.

Все это означает, что потенцирование конкретного-эмпирического совершается Гегелем только в пределах *мира*, мировых „явлений" и „образований", но *не доводится до спекулятивной науки.* Между спекулятивными единичностями мира и наукою остается некоторое зияние, заполняемое *рассудочным прыжком.* Всеобщие категории наук оказываются включенными в ткань мира, но мировые образы оказываются не включенными в науку; они *только „разумеются" в объеме категорий и схематически построяются их содержанием.* Конкретные науки говорят о чувственной иррациональной стихии, но не *ею* и не *в ней.*

Это следует понимать не в том смысле, что мировые образы исключаются из Божия пути; но в том смысле, что *путь Божий остается в раздвоенном состоянии*, проходя *сразу и параллельно по двум* линиям: *в мире* и *в науке.* Ряд *действительности* и ряд *реальности* не совпадают; второй подлинно присутствует в первом, но первый не включается во второй. *Наука не объемлет мира* ни в его непокорных частях, ни в его спекулятивно-закономерных образах. Концепция панэпистемизма должна считаться окончательно не оправдавшейся.

Поэтому путь Божий в мире должен рассматриваться не только в категориях науки, в которых он не укладывается и которыми он не исчерпывается, но *и в своем самобытном строении и объеме.* „Категория" конкретной науки есть не образ, а лишь схема его; и, может быть, именно поэтому от строгости диалектического метода не остается и следа в конкретных науках.

Такова скрытая победа иррациональной стихии над Понятием.

Глава двенадцатая

ОБРАЗЫ МИРА

Философское приятие мира не может состоять ни в бунтующем изобличении того, что мир „лежит во зле" (Платон), ни в восторженном изображении его мнимого совершенства (Лейбниц). Учение о мире должно быть прежде всего *предметно.* На зов спекулятивной мысли мир сам должен совершить свое раскрытие, изобличение и вознесение; он выполнит это без утаивания и искажения, в строгой простоте и адекватности, ибо сокровенная сущность его — спекулятивное Понятие — не может отозваться иначе на свой собственный зов. Здесь не может быть места пессимизму: Понятие, томящееся в безмыслии своих мировых состояний, радостно и цельно поспешить навстречу познающему разуму, который идет освободить его; *все*, что приняло в мире закон Идеи, „оправдается" на этом суде через простое раскрытие своей природы и не оставит места ни преувеличениям, ни унынию. Но не может быть здесь места и оптимизму: то, что не вработало в свое „*существование*" „*реального*" строя, *само* не вступит в ряд Божия пути и продолжит среди явлений свою скрытую борьбу за очищение. „Пессимизм" и „оптимизм" — не более, чем случайные „точки зрения", всплески субъективных мнений, тенденциозные концепции заинтересованной человеческой души. Спекулятивная философия открывает лишь то, что *есть*, потому что она *предоставляет самому предмету открыть о себе истинное.*

Так понимает Гегель свое учение о *действительности.* Именно голос предметного обстояния, приведший его к *приятию иррациональной стихии*, руководит им и в самом способе трактования мировых „образов". Гегель стремится очистить и освободить свой „метод" ото всего, что не предносится ему как реальный способ жизни, осуществляемый самим предметом. Он стремится „передать" о предмете лишь то, что подлинно видит в нем; он стремится „излагать" предмет именно так, как предмет сам живет. Внимая предмету, он столь многое перестроил в своих исходных воззрениях, что поистине приобрел право на ту мудрую иронию, с которой говорит нередко о „мнениях", „субъективных симпатиях", „праздных поучениях", „идеалах" и т. д.

Предмет заставил Гегеля признать, что в нем скрывается не одна, а *две* стихии. Мир *действительный* слагается из чувственного, временного, иррационального существования и сверхчувственной, сверхвременной, разумной реальности. Ни одна из этих стихий не может быть ни устранена, ни ликвидирована другою в пределах *действительности,* хотя низшая окончательно „снимается" и поглощается высшею в сфере *реальности*

(философское мышление). Отношение этих стихий в мире есть отношение *борьбы*, связующей обе стороны в спекулятивный *симбиоз*, или отношение *симбиоза*, слагающегося в форму *борьбы*. Борьба между ними ведется за первенство и самоосуществление; не за исключительность бытия, но за подчинение противника своему закону; эта борьба ведется за то, чтобы сполна осуществился *высший способ жизни*.

Противоборство стихий, стоящих в симбиозе, приводит естественно к постоянному *компромиссу*; однако не к компромиссу произвольного самоограничения, а к *преходящему равновесию борющихся сил*. Вынужденное мириться с неизменною наличностью иррациональной стихии, Понятие остается и в мире — действующим, творческим, поборающим началом и ведет „суровую, бесконечную борьбу“[1] с инобытием, постоянно развертываясь в *своеобразный покой достижения*. Однако все явления мира *не окончательны*; все они осуществляют только „перемирие“ стихий. Понятию необходимы эти „компромиссы“ или „перемирия“ для того, чтобы *явиться*; но внутренняя природа его терпит здесь только *преходящее успокоение* и разрешает его все вновь и вновь в беспокойное самоотрицание. Даже явления высшего покоя, осуществляющиеся на земле, — уснувшее море, распустившийся цветок, греческая скульптура, романский собор, свободная нравственность,[2] — постигаются лишь как *состояния непримирившейся примиренности*.

Уровень этого компромисса зависит от того, *насколько Понятию удалось „проработать“ стихию инобытия и подчинить ее себе*. В зависимости от этого каждый мировой фрагмент есть или „явление“, осуществляющее спекулятивный закон *лишь до известной степени*, или „образ“, осуществляющий его *целостно*. Однако и „образы“ не все равноценны и получают свое место в ряду Божественного восхождения в зависимости от той *чистоты* и *свободы*, с которой они осуществляют в себе закон спекулятивного Понятия.

„Образ“ стоит по совершенству своему выше „явления“ и может рассматриваться как его *идеальный предел*, как тот уровень совершенного „вразумления“, на который „явлению“ *предстоит* и, если угодно, *следует* подняться. „Образы“ и „явления“ в зависимости от своего характера разделяются на „ступени“, ряды или группы, и каждая группа носит соответствующее наименование, принадлежащее как „явлениям“, так и „образам“, входящим в нее. Поэтому „организмом“ может быть назван и уродливый, и больной, и несовершенный организм; „произведение искусства“ может быть и „явлением“ и „образом“; разлагающееся

---

[1] „harter, unendlicher Kampf“: Ph. G. 53. Recht. 68. 172.

[2] Ср., напр.: Enc. III. 429.

государство будет все же „государством", и извращенная религия будет называться „религией". Но к числу *образов* может быть отнесен только „совершенный" организм; только „истинное" государство, только произведение „прекрасного" искусства, только религия „откровения" должны быть включены в восходящий ряд „образов мира". „Образы" осуществляют собою то, чего не осуществляют „явления"; „явление" есть как бы *еще* не состоявшийся или *уже* не удавшийся „образ"; „образ" есть „явление", достигшее своего идеального предела или *осуществившее свое имманентное назначение.*

Отсюда ясно, что „мировой образ" *не* есть „идеал", если разуметь под „идеалом" то, что *должно* быть, но что на самом деле не осуществляется. И точно так же мировой образ не есть „реальность", если разуметь под „реальностью" то, что хотя эмпирически и осуществилось, но что *не должно* быть, или *могло бы и не быть.* „Мировой образ" не есть ни то, ни другое; но *и* то *и* другое вместе и сразу. Это есть „идеал" для одноименных „явлений" и в то же время осуществившаяся „действительность", т. е. *реальность, принявшая существование.* Это есть то, что *должно* быть, и в то же время то, что *не может не быть.* „Должно" быть не в том смысле, что осуществление его есть желанная и радостная, но случайная удача; но в том смысле, что это есть *цель* и *достижение* божественного творчества. „Не может не быть" не в том смысле, что предшествующие эмпирические обстоятельства были необходимою причиною последующего события; но в том смысле, что Дух *не может не победить* в мире, в борьбе с иррациональною стихиею, созданною им самим. „Мировой образ" есть спекулятивно-необходимое событие; осуществление духовной победы; идеальное достижение в мире; нечто „реальное" и в то же время „существующее", т. е. „действительное".

Характерной чертой всякого „образа" является цельное и неразрывное взаимопроникновение между его *формою* и *содержанием.* Если разуметь под формою тот „*элемент*", в котором раскрывается и осуществляется известная сила, а под содержанием ту *силу*, которая осуществляет и раскрывает себя в этом элементе, то в каждом образовании *формою* будет иррациональная стихия, а *содержанием* — спекулятивное Понятие. Если же под формою разуметь тот закономерный *строй*, который зиждет внутреннее и внешнее единство „образа", а под содержанием ту *материю*, которую этот закон сковывает в единство, то в каждом образовании *формою* будет спекулятивное Понятие, а *содержанием* — иррационально-чувственная стихия. Однако правильнее не применять терминов „форма" и „содержание" к чувственному элементу: *истинным содержанием* и *истинною формою „образов"* является *сила Понятия*, а чувственный элемент оста-

ется лишь *средством выражения*, или „средою", „медиумом", — способом „являться", а не способом „быть". Сила Понятия приносит *свое содержание* и раскрывает его в действительном „образе": это содержание божественно, ибо оно есть само *бытие Божие*. Сила Понятия приносит и *свою форму*, и осуществляет ее в действительном „образе": эта форма божественна, ибо она есть *диалектически-органический ритм Идеи*. В Боге нет формы, отдельной от содержания, и нет содержания, которое могло бы оторваться от своей формы. Спекулятивное содержание есть нечто живое; оно живет и творит себя по-своему и иначе не может; его живая глубина несет в себе и с собой ритм, и этот живой ритм и есть его единственная форма.

Тот фрагмент мира, который не приемлет спекулятивного содержания *вместе* с имманентною ему спекулятивною формою, не есть „образ". Но тот, который приемлет, снимает в значительной степени различие между „эмпирическим" и „метафизическим", столь определенно установленное Кантом и столь остро почувствованное самим Гегелем. То своеобразное депотенцирование Идеи, к которому Гегель был приведен в философском „приятии" мира, придало уже Понятию значение органической и даже просто „физической" силы;[1] „метафизическое" скрылось в первозданной, стихийной глубине „физического" и исчезло в неразличимости. Восходящий ряд „образов" осуществляет эту неразличимость иным способом: эмпирическое превращается в *адекватное выражение*, в *„знак" того метафизического содержания, которое ему дано вместить и раскрыть*.

Это означает, что *не всякий* „эмпирический" фрагмент мира может вместить и „явить" *всякое* спекулятивное содержание, ибо здесь осуществляется некое строгое соответствие. Но в пределах этого соответствия чувственный элемент мира может и должен принять спекулятивное содержание, выпавшее ему на долю, так, чтобы каждый угол, *каждый атом* его существования был бы насыщен и проникнут наличной разумностью и „действительно" являл бы *подлинное присутствие силы Божией*. Быть воистину „знаком" высшего значит быть не „от себя" и не „собою", *но только „в виде себя"*; „знак", насыщенный тою глубиною, которую он означает, загорается „внутренним", сокровенным огнем своего Божественного значения и становится его необходимою и *адекватною видимостью*. Но и видимость эта утрачивает весь одиозный характер, присущий всякой „видимости" как таковой: видимость перестает быть искажающей и темнящей, скрывающей личиной, но получает значение соблюдающего и светлого, *открывающего вида*. Вид есть не от лжи

[1] Ср.: Diss. 21.

и не от тьмы, но от света: он не отлучает, а приобщает, и необходим для *очевидности и откровения*. Чувственное не только становится „медиумом" разумного содержания, но включается в его истинную модификацию; оно оказывается его органическою тканью, его подлинным состоянием. „Образ" есть не осуществляющаяся, но осуществившаяся сущность: *Бог, принявший инобытие в органический состав своей действительности.*

В результате такого сочетания обеих стихий каждый образ являет собой сращенное единство, в котором невозможно отличить „чисто эмпирическое" от „чисто метафизического", и, поскольку это было бы возможно, постольку данное образование уклонялось бы от истинной спекулятивной органичности. Способ его существования эмпиричен, чувствен и нередко сверх того материален; но этот способ существования сам по себе как таковой не имеет бытия; взятый в отвлечении от метафизической сущности, он есть нереальная, условная „абстракция" — создание того субъективного воображения и той субъективной мысли, которая допустила этот акт произвольного отвлечения; поскольку же этой абстракции действительно соответствовало бы что-нибудь в строении данного образа, постольку он был бы несовершенен. Чувственный фрагмент пронизан и освящен разумностью так, что в его лице присутствуют въяве сама Божественная сила; разум изливается в стихию инобытия, захватывая ее и творя себя в ней так, что *Божественная сила получает чувственное бытие.* В „образе" нет „чисто эмпирического", но нет и „чисто метафизического"; здесь можно еще говорить о различии двух „законов" или „порядков", хотя один из них, низший, преодолен и в своей самобытности погашен; но реально две стихии уже не разнствуют. Высшая облекла себя в низшую и стала „теперь" и „здесь" „этим существованием"; низшая приняла в себя высшую и стала вечною и всеобщею сущностью. Связь между ними такова, что тот, кто созидает эмпирическую ткань „образа", творит „действительность" субстанции; и тот, кто разрушает чувственную видимость „образа", разрушает духовное откровение. В этом трагедия образов: *действительность Божией жизни на земле подлежит судьбе временных и преходящих вещей и подвержена смертности и концу.* Бессмертное является облаченным в смертность, и только вечная сущность „образа" — „бытие его бывания" — избавлена от этого рока.

Все развитие так называемых у Гегеля „конкретных" наук посвящено раскрытию и обоснованию того, что в мире *имеются* такие образы: „действительные", ибо состоящие из „сущности" и „существования"; победные, ибо осуществляющие спекулятивный симбиоз между двумя стихиями; божественные, ибо вмещающие подлинную силу Божию; временные и конечные, ибо состоявшиеся в чувственно-эмпирической ткани мира; и,

наконец, восходящие по ступеням к высшему и последнему одухотворению, — к абсолютной *свободе*.

Таково, прежде всего, Натурфилософское учение о *естественном организме, впервые* осуществляющем в природной материи высший закон духовной жизни.

Естественный организм есть первый и простейший „образ" мировой действительности. Он чувственно-материален, пространственно-временен и, следовательно, эмпирически-иррационален по внешнему способу существования; и в то же время он есть создание внутренней субъективности и самости Понятия, впервые изливающегося в вещественную среду.[1] В этом его действительность. Однако эта „действительность" имеет характер не „явления", а „образа", ибо являет победу „внутреннего" над „внешним".

Естественный организм в силу своей материальной природы неизбежно встречается с вещественным инобытием в лице окружающей его среды, вступает с ним во внешнюю борьбу и утверждает свою действительность. Отдельные стороны его входят в отношение с „другими вещами" и вступают через это в длительный процесс изменений.[2] Однако организм обращается *против* притекающих извне воздействий, „заражает" собою привходящее,[3] превращает его [4] и приобщает к своей субъективности, отождествляет с собою и делает „чужое" своим достоянием,[5] „идеализируя" его [6] и тем поддерживая в себе свое „самостное единство".[7] Таким путем организм преодолевает свое сплетение с инобытием [8] посредством усвоения его,[9] и в этом „внешнем процессе" своем он сходится или „сливается" сам с собою.[10] Он не останавливается на противодействии внешнему объекту,[11] но стремится вообще освободиться от внешнего процесса [12] и обратиться внутрь. Поэтому он превращает внешний процесс в его противоположность и направляет его на поддержание своего образа.[13] Этим он создает себе возможность относиться к инобытию „совершенно равнодушно" [14] и слагаться в замкнутую и поддерживающую себя „вещь".[15] Он утверждает себя как телесно-живую индивидуальность, как конкретное-целое,[16] несущее *в себе* свою всеобщность в отличие от неорганических вещей, имеющих ее *вне* себя.[17]

---

[1] См. главу одиннадцатую. [2] Ph. G. 52. Aesth. I. 155—159. 177. 190—191. Beweise. A. 457. 461. [3] Ср., напр.: Enc. II. 502 (Z). „inficiren". [4] Enc. II. 531. (Z). „verwandeln". [5] Enc. II. 502. (Z). [6] Aesth. I. 153. 157. 158. [7] „selbstische Einheit": Enc. II. 549—550. [8] Enc. II. 630. (Z). 631. (Z). [9] Log. III. 228. Enc. II. 596. (Z). Beweise. 462. [10] Enc. II. 619. [11] Enc. II 619. [12] „Diesen Process von sich wegschafft": Enc. II. 619. Aesth, I. 159. [13] Ph. G. 52. [14] Phän. 210—211. [15] Phän. 199. [16] Log. III. 253. [17] Enc. II. 278. (Z).

Таким образом *природный организм* относится к *окружающим его вещам* так, как *Понятие* относится к *иррациональной стихии мира вообще*; поэтому он есть первое раскрытие или откровение силы Божией в мире. Он есть осуществление Идеи в мире бывания,[1] явление Идеи в природе,[2] — „чувственно объективная Идея".[3] Он есть *первый образ* и потому *прообраз* высшего. Не выходя за пределы материальной вещественности, он свидетельствует о том, что обе стихии могут срастись в „одушевленную тотальность",[4] что в мире возможен объективно существующий „идеализм".[5]

И при всем этом он сохраняет временное и конечное существование. Свойственная ему материальность подвергает его року вещей, и процесс его самоутверждения имеет однажды прийти к концу; неизбежное взаимодействие с другими вещами делает его ограниченным и зависимым; его бессознательная природа[6] указывает предел его самостоятельности и свободы:[7] *уже* субстанция и *еще не* субстанция; *уже* самодеятельность и *еще* зависимость; *уже* организм и *еще* чувственная вещь. Это есть *первое овеществление спекулятивного закона.*

Оно находит свое завершение в душевно-телесной жизни *человека.* Здесь „внутренняя сила" получает психический характер: *душа* осуществляет себя *в теле*; а „внешняя материальность" *превращается в тело*; душа творит *себе* тело для того, чтобы раскрыть себя сначала *через него*, а потом *независимо от него* и, может быть, *вопреки ему.* „Человек" есть новый „образ", более высокий, чем естественный организм, и открывающий новую перспективу уже не „природного", а *духовного* восхождения. „Действительность" человека в том, что он состоит из „сущности" — души и „существования" — тела. Принадлежность его к „образам мира" определяется тем, что душа как внутренняя спекулятивная сила побеждает чувственно-эмпирическую косность материи и слагает себе *живое* и *прекрасное тело*, являющее высшую закономерность ее бытия. Победа души над телом и выход ее в самостоятельную и независимую *разумную* деятельность раскрывают ее божественную силу: внешняя „природа" проводится через „смерть",[8] „снятие"[9] и „негацию"[10] для того, чтобы „молния духа ударила"[11] в чувственную материальность тела; природа „сожигает себя, как феникс", для того, чтобы дух мог выйти в жизнь из этого огня.[12] Такая героическая „негация", завершающаяся самосознанием и „быти-

---

[1] „Dasein der Idee": Aesth. I. 153. [2] „Naturerscheinung der Idee": Aesth. I. 154. 155. [3] „die sinnlich objektive Idee": Aesth. I. 160. [4] Aesth. I. 161. [5] Aesth. I. 160. [6] Ср., напр.: Enc. I. 377. [7] Aesth. I. 193. [8] Ср.: Enc. II. 691. 693. [9] Enc. II. 693. Ср.: Enc. III. 43. (Z). 46. 175. (Z) и др. [10] Enc. III. 13. [11] Diff. 268. Это выражение принадлежит Шеллингу. [12] Enc. II. 695. (Z).

ем для себя",[1] есть подлинное проявление силы Божией. И тем не менее, человек как таковой сохраняет свое чувственно-материальное существование, свою временность, конечность и телесную смертность, и последняя практическая задача его жизни состоит в том, чтобы придать самой смерти своей спекулятивное значение.

Высшим „образом", выводящим человека из его единичности и конечности и открывающим ему путь ко „всеобщей" жизни и спекулятивной смерти, является *государство*. Государство „действительно", ибо состоит из „сущности" — всеобщего, субстанциального народного духа и „существования" — чувственно-эмпирического элемента, предстоящего в виде территории, климата, природы, хозяйства и множества телесно-душевных индивидуальностей. Оно принадлежит к „образам мира" потому, что осуществляет в эмпирических условиях земного общения органическую „конкретность". Сущность государства состоит именно в том, что множество самостоятельных и разъединенных с виду человеческих монад ведет единую, сращенную жизнь: граждане пребывают в „конкретности" народного Духа, а народный Дух живет в преодоленной и спекулятивно-освященной среде эмпирически-разъединенных хотений и интересов граждан.

Участие в зрелом и совершенном государстве требует от гражданина *душевной зрелости* и *нравственного совершенства*. Индивидуальный дух должен, прежде всего, преодолеть конкретную-эмпирическую форму своего существования: он должен приобрести господство и над своим телом, и над своею душою. Тогда только он может осуществить в себе тот процесс духовного и нравственного самоуглубления, который необходим ему для целостного вступления в спекулятивную жизнь. Этот процесс состоит в том, что индивидуум обретает в себе таинственную сверхличную сферу непогрешающей, правой воли и сливает себя с нею, предавая ей свою жизнь и свои силы. Тогда личный дух становится живым явлением *права* и в деяниях своих начинает руководиться непогрешающим, *добрым нравом*, вводящим его в сферу *конкретной нравственности*. В нем царит, им движет *воля к духовной свободе*, и эта воля есть не что иное, как подлинная сила самого Божества. Руководимый этою силою, личный дух становится спекулятивно зрячим и открывает в каждом другом личном духе ту же самую, единую для всех и всех объединяющую субстанциальную волю Божества. Слияние с Божиею силою, обретенною в самом себе, уводит каждого в сферу субстанциального *единства* и позволяет каждому найти себя во всех и всех в себе. Каждый гражданин убеждается в

[1] Ср. об этом переходе: Enc. II. 693. Rel. II. 50, а также главы о „сознании" и „самосознании" в Phän. и Enc. III.

своем духовном единстве со всеми другими гражданами и с духом своего народа, т. е. с самим Божеством в его национальном самоопределении. Это организованное единство спекулятивно-сращенного народа и есть *государство*.

Государство есть органически живущая Всеобщность; тотальность личных духов, растворенная в них и растворившая их в себе; духовный организм, внутренне разделяющий себя на отдельные функции, силы и круги. Сущность его в спекулятивном тождестве „всеобщего" (народного духа), „особенного" (сословий) и „единичного" (семейных групп и личных духов). В этом тождестве состоит свобода, ибо ни один из элементов не имеет в другом инобытия. В этой свободе духовная сила и спекулятивная высота государства, ибо она утверждает его Божественную природу: государство божественно, как действительность Бога в человеческой совместности. Государство есть *организованная жизнь* нравственности и власть его есть само Добро как неизменная сущность всех сознаний.

Этим определяется его строй и его действия. Каждый гражданин живет сразу в трех состояниях нравственности — семейственном, общественном и политическом. Семья воспитывает человека к субстанциальному единению и самоотвержению; гражданское общество дает ему самостоятельность в пределах признанного им самим закона; политическая жизнь осуществляется высшим взлетом самостоятельного духа, свободно определяющего себя к самоотвержению. Питаясь таким гражданским духом, государство представляет из себя тотальность семейных ячеек и в то же время великую систему потребностей, труда и имущественных состояний; оно есть органическое единство взаимно питающих друг друга сословий, жизнь которых обслуживается полицией и сдерживается корпоративной организацией; и в то же время, оно есть единство разделенных, но поддерживающих друг друга органов власти. Государство есть органическая система учреждений, проникнутых единым сознанием и единою волею; действиями этой системы руководит монарх, творящий закон совместно с сословиями и осуществляющий его совместно с правительством. Этим зиждется суверенитет государства, определяющийся тем, что оно есть высшая и самостоятельная цель жизни. Эта цель — организованный расцвет народного духа — не уступает ничему высшему: государство утверждает себя и свою самостоятельность войною на жизнь и на смерть, отстаивая себя и обеспечивая своему народу самобытное созерцание Божества в искусстве, религии и философии.

Итак, государство есть образ божественной Идеи, являющийся во временном ряду истории. Отсюда его абсолютность и временность; его духовное значение и его предел.[1]

[1] См. второй том.

В *искусстве* осуществляется новое, высшее сращение Понятия с иррациональной стихией, сращение, в котором „внутреннее" уже не стремится высвободиться из „внешнего", так как это имеет место в жизни организма, человека и государства, но зреет *замкнуто*, самозаконно и лишь затем свободно выходит в сферу инобытия, чтобы явить состоявшееся откровение.

Создания искусства „действительны" как *чувственные явления духа*. Художественное творчество имеет свой особый способ осознания и изображения предмета, и именно этот способ вводит его в пределы эмпирически-чувственной сферы. Элементом Духа в искусстве служит „созерцание и образ",[1] „чувственное бывание",[2] „внешний данный материал",[3] „внешнее существование".[4] Даже „самое высокое" искусство изображает „чувственно",[5] т. е. в такой форме, которая „отчетливо противостоит мысли".[6] Изображаемое содержание существует в виде естественного,[7] непосредственного[8] явления.[9] Именно „чувственно-образный вид делает" нечто произведением искусства:[10] этот способ „раскрытия"[11] или „изображения"[12] составляет самую природу его. Всеобщность является здесь „вполне индивидуализированной";[13] она „поставляется перед очами в чувственно-единичном" виде,[14] как „индивидуальный" образ „действительности",[15] как „воплощение духа".[16]

Именно „Дух" есть то, что воплощается в образах прекрасного искусства и что придает ему значение духовного самопознания. Предметом и содержанием искусства и эстетического творчества является сама „истина",[17] Идея,[18] т. е. само Божество. Искусство есть особый способ „выговаривать божественное",[19] или, что то же, „изображать Абсолютное"; подобно спекулятивной философии, оно есть „богослужение",[20] „живое созерцание абсолютной жизни и, тем самым, пребывание в единстве с нею".[21] То, что́ изображают произведения искусства, то, над чем бьется, страдая и радуясь, душа художника, есть само „спекулятивное Понятие", т. е. Дух в его существенной

---

[1] Recht. 430. [2] Enc. III. 335. (Z). [3] Enc. III. 442. [4] Aesth. I. 39. 105. 106. 206. [5] Aesth. I. 11. 8. 47. 73. 91. 94. 102. 317. Aesth. II. 91. 92. 111. 115. 229. 243. 272. 354. 383. 465. Aesth. III. 15. 27. 127. 133. 146. 150. 222. 227. 243. 253. 274. 289. 311. 419. [6] „Dem Gedanken ausdrücklich gegenübersteht": Aesth. I. 17. [7] Enc. III. 441. Aesth. I. 60. [8] Aesth. I. 52—53. 94. [9] Aesth. I. 60. 206. [10] Aesth. I. 67. [11] „enthüllt die Wahrheit in Form sinnlicher Kunstgestaltung": Aesth. I. 73. 132. 197. [12] „sinnliche Darstellung": Aesth. I. 91. [13] Aesth. I. 68. 92—93. 96. 232; ср.: 255. 316. [14] Aesth. I. 68. 92—93. [15] Aesth. I. 96. [16] Ср.: der „Geist sich verleiblicht": Aesth. I. 215; ср.: Aesth. II. 365. 372. Aesth. III. 220. 438. 518. [17] Aesth. I. 73. [18] 5 Rec. 213; ср.: 3 lat. 313. Enc. III. 335. (Z). Aesth. I. 94. 96. 97. [19] Aesth. I. 11. 225. [20] „Gottesdienst": Diff. 270. [21] „lebendiges Anschauen des absoluten Lebens und somit ein Einssein mit ihm": Diff. 270.

природе; это есть „истинное Всеобщее или Идея“,[1] сама „метафизическая Всеобщность“,[2] само „Разумное“,[3] сущая конкретная духовность.[4] Каждое произведение настоящего искусства постигает и открывает некое „классическое“ состояние Духа, самоопределяющегося в своем пути, — некое „идеальное, всеобщее мировое состояние“,[5] выражающее природу Божества и осуществляющееся во „внутренней природе вещей“.[6] Искусство родится *из Духа* и *в духе* и потому сплетается корнями своими с природой, религией, нравственностью и философией.[7] *Откровение* есть содержание искусства, и человек, эстетически творящий, есть „художник Бога“.[8]

Таково двойное строение „образов“ искусства. Понятно, что оно сводится к единству только благодаря тому, что чувственный и вещественный материал оказывается способным к одухотворению. Так, в истинном произведении искусства конкретное-эмпирическое является „лишь знаком Идеи“,[9] лишенным самостоятельности [10] и самодовления. Рожденное в духе и пребывающее в лоне *Духа*,[11] оно получает „духовное крещение“ [12] и изображает лишь то, что соответствует божественной природе. Искусство снимает с произведений своих „обманчивую видимость дурного, преходящего мира“ и сообщает им „высшую, духовнорожденную действительность“, приобщает их „высшей реальности“.[13] Дух подчиняет себе чувственную материю, очищает ее [14] и одухотворяет; все то, что привнесено дурной случайностью и самозаконностью иррациональной стихии, человеческий дух, внемля зову божественного Духа, отрицает, „снимает“ и удаляет.[15] Все же оставляемое „идеализируется“,[16] насыщается значительностью Божия бытия, слагается по его закону, заживает его жизнью. Чувственная наличность сохраняется,[17] но освобождается от оков голой материальности,[18] выводится из чащи конечного бытия и случайной неудачливости.[19] Произведение искусства остается вещью [20] и внешней единичностью;[21] но утрачивает свою дурную самобытность [22] и свое равнодушие к духовному.[23]

---

[1] Enc. III. 335. (Z); ср.: Aesth. I. 68. [2] Aesth. I. 30; ср.: Aesth. III. 15. 20. 580. [3] Ср.: Aesth. I. 82. [4] Ср.: Aesth. I. 93. 103. 325. [5] См.: Aesth. I. 229—252; „der ideale Weltzustand“; Aesth. I. 252; „einem allgemeinen Weltzustand“: Aesth. I. 253. [6] Ср.: Aesth. I. 232. [7] Ср.: Enc. III. 440—446; особенно 444—445; а также: Log. III. 328. Aesth. I. 108—116 и главы о природе. [8] „Meister des Gottes“: Enc. III. 443. [9] „nur Zeichen der Idee“: Enc. III. 441. Ср.: Aesth. I. 215. [10] Ср.: Enc. III. 445. Aesth. I. 144. 325. [11] Aesth. I. 18. [12] Aesth. I. 39. [13] Aesth. I. 13. [14] Aesth. I. 200. [15] Ср.: Aesth. I. 113. 200. 200. 206. 206. 227. [16] Aesth. I. 51. 111—112. 113. 215. [17] Aesth. I. 51. 65. [18] Ср.: Aesth. I. 51. 65; ср.: Aesth. II. 66. 74. 137. 383. Aesth. III. 580. [19] Ср.: Aesth. I. 51. 102. 109. [20] Aesth. I. 51. [21] Aesth. I. 51. [22] Ср.: Glaub. 7. Aesth. I. 150. [23] Aesth. I. 211.

Чувственное одухотворяется и духовное является в чувственном виде;[1] око зрит „чистое тело внутренней красоты".[2]

Искусство достигает того, что чувственный фрагмент, „просветленный"[3] Духом, становится носителем Духа, его осуществленным „образом", в котором нет ничего, что идет не от Духа,[4] который „зачат и рожден", не запятнанный дурной субъективностью.[5] Это означает, что между Идеей и иррациональной стихией осуществляется великое примирение,[6] основанное на *взаимном приятии и проникновении.*

В образах „прекрасного искусства" ни чувственный элемент, ни духовная сущность не представляют из себя чего-то внешнего и самостоятельного:[7] чувственное не есть „только оболочка"[8] духа; оно не только „соответствует"[9] или „соразмерно"[10] ему; нет, оно „проникнуто"[11] спекулятивным содержанием, оно „совершенно усвоено" им,[12] так, что даже „случайность" конечного мира оказывается одухотворенной и сохраненной, ибо образу искусства присуща „видимость ненарочной случайности".[13] „Материя" становится „адекватною"[14] Духу; она вся через Дух: *его* „выражение",[15] *его* „излучение",[16] *его* „манифестация".[17] Подобно тому, как глаз есть „седалище души" и вся душа целиком светится из его глубины, так искусство „делает каждый свой образ тысячеглазым Аргусом так, чтобы внутренняя душа и духовность" сияла из каждого „пункта" его поверхности;[18] и притом *вся — отовсюду.*[19] Тогда между Духом и чувственностью возникает единство:[20] обе стороны врабатываются,[21] врастают[22] одна в другую; гармония,[23] согласие,[24] созвучие[25] их превращаются в интимную[26] и неразрывную[27] неразличимую[28] сращенность, в „завершенное взаимопроникновение",[29] в растворенность[30] и поглощенность.[31] Возникает спекулятивное тождество чувственного-иидивидуального и сверхчувственного-всеобщего: „Всеобщее настолько же приобретает через

---

[1] Aesth. I. 52. 115. [2] „der reine Leib der inneren Schönheit": Glaub. 7 [3] „verklären": Enc. III. 441. Aesth. I. 204. 205. [4] Enc. III. 441. Aesth. I. 110. 195. [5] „von subjektiver Besonderheit... und von deren Zufälligkeit unbefleckt empfangen und herausgeboren"...: Enc. III. 443. [6] „versöhnt"; cp.: Aesth. I. 91. 115. Enc. III. 443. [7] Aesth. I. 68. [8] „blosse Hülle"; Aesth. I. 67 68. [9] „entsprechen": Aesth. I. 92—93. 94. 103. [10] „gemäss" Aesth. I. 93. 196. 199. 201. Cp.: Aesth. III. 128. [11] „durchdrungen": Aesth. I.18. [12] „vollständig angeeignet": Aesth. I. 107. [13] Aesth. I. 150. [14] Aesth. I. 200. Aesth. III. 129. [15] Enc. III. 445. [16] „Scheinen": Aesth. I. 144. [17] Aesth. I. 107. [18] Aesth. I. 197. Cp.: Aesth. II. 384. 392—396. [19] Aesth. I. 197. [20] „Eins sein", „Einheit", „Ineinsbildung": Aesth. I. 53. 82. 94. 103. [21] „ineinander gearbeitet": Aesth. I. 94. [22] „ineinander verwachsen": Aesth. I. 68. [23] „Harmonie": Aesth. I. 200 [24] „Zusammenstimmung": Aesth. I. 149. 199—200. [25] „Einklang": Aesth. I. 201. [26] „Innigkeit": Aesth. 94. 203. [27] „trennungslos": Aesth. I. 232. [28] Aesth. I. 185. [29] „vollendete Durchdringung": Aesth. I. 149: cp.: 188. [30] „Verschmolzensein": Aesth. I. 103. [31] „Verschlungen": Aesth. I. 201.

единичность конкретное существование, насколько субъективность единичного и особенного лишь во Всеобщем находит непоколебимую базу и подлинное содержание для своей действительности".[1] Всеобщее, поглощая единичность, вносит в нее свою высшую спекулятивную согласованность[2] и превращает чувственный образ в тотальность;[3] и обратно — чувственный образ дает Всеобщности адекватное осуществление и индивидуально определенное бытие.[4]

В этом высшем *спекулятивном симбиозе* „истинный образ" истинен потому, что „истина, выраженная им, Идея";[5] чувственное освящено сиянием Идеи[6] и являет собою „триумф сосредоточенной в себе свободы".[7] Вот откуда проистекает та высшая удовлетворенность[8] и освобожденность,[9] которая присуща созданиям „прекрасного искусства". Образы его полны блаженного покоя,[10] светлого радования,[11] самодовлеющей[12] законченности.[13] „Идеальный образ искусства стоит перед нами, как некий блаженный Бог",[14] *внутренне свободный во внешнем бытии,*[15] без заботы об ином,[16] чувственно-духовный; он есть осуществленная в мире красота,[17] „абсолютная Идея".[18]

И все же, несмотря на то, что искусство есть сонм действительных „образов" Божества на земле, оно *не* есть *высший* способ[19] жизни, свойственный Духу. Самая форма существования, противоположная мысли,[20] получает ограничивающее значение: Понятие живет здесь *не в виде* понятия,[21] оно отчуждено от своей настоящей атмосферы[22] в сторону чувственного и внешнего, гораздо более даже, чем, например, в религии.[23] В прекрасном искусстве Божество *предает себя образному и созерцательному существованию,* оно облекается в конечную и преходящую ткань, в видимые и осязаемые облики, оно творит себя как *овеществленную* духовность, т. е. не в истинном своем элементе.[24] Именно поэтому осуществленная красота остается примиряющей срединой, сочетающей в себе *обе* стихии, хотя и по закону *высшей.*

---

[1] Aesth. I. 231. 232. 185. Ср.: Aesth. II. 9. 333. Aesth. III. 249. [2] Aesth. I. 199—200. [3] Ср.: Aesth. I. 302. [4] Ср.: Aesth. I. 252—313. [5] Aesth. I. 97. [6] Ср.: „Sinnliches Scheinen der Idee": Aesth. I. 144. [7] Aesth. I. 202. [8] „Befriedigung": Enc. III. 446. Aesth. I. 202. Aesth. II. 129. 137. [9] „Befreiung": Enc. III. 446. Aesth. I. 65. [10] „Selige Ruhe": Aesth. I. 204. 202. 203. Aesth. II. 76. [11] „Heiterkeit": Aesth. I. 202. 203. [12] „Sichselbstgenügen": Aesth. I. 202. Ср.: Aesth. II. 297. Aesth. II. 91. 58. [13] „Beschlossenheit": Aesth. I. 202. [14] „Wie ein seliger Gott": Aesth. I. 202. [15] Aesth. I. 218. [16] Ср.: Aesth. I. 218. [17] Ср.: Aesth. I. 107. [18] Aesth. I. 120. [19] „Weise": Log. III. 328; ср. о спекулятивном „ранге" искусства: Aesth. I. 14. 93. 94. 102. 123. 124. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 201. 225. 226 и др. [20] Ср.: Aesth. 117. [21] Aesth. I. 8. 51. 51. 34. 201. [22] Aesth. I. 18. [23] Ph. G. 39. [24] Aesth. I. 103. 104; ср.: 186.

Религия, основанная на откровении, есть последняя ступень действительности, сотканная органически из Разума и неразумной стихии. Она есть высшая ступень в ряду „образований" потому, что она не только созревает, но и, созрев, пребывает в элементе „внутреннего", в элементе „познающего созерцания", являясь вовне лишь в стадии исповедующего культа.

В качестве действующего „образа" религия включает в себя, с одной стороны, неразумные состояния: душа, религиозно обращенная к Богу, *чувствует* и *ощущает* его.[1] Вне чувства нет религии;[2] но именно поэтому религия всегда причастна *эмпирической душевности:* ибо чувство остается субъективным, случайным и неразумным по природе своей.

Однако в религии откровения субъективное и неразумное чувствование приемлет в себя *подлинную силу Божию.* Это есть *истинная* религия, и поэтому она состоит в действительном раскрытии Богом своей природы человеку. Бог есть Дух, а *откровение* есть самая сущность, самый *смысл* (Sinn) духовности.[3] Это означает, что *„Бог есть* и дает себя" именно „в отношении своем к человеку".[4] Со стороны Божества нет и не может быть препятствий [5] к тому, чтобы в человеке состоялось богопознание, ибо к самой сущности Божией принадлежит то, чтобы *быть в элементе сознания и познания*; сознание же принадлежит только человеку,[6] и потому Бог может открыть себя только ему, который есть „дух".[7]

Нелепо и чудовищно было бы приписывать Богу опасливое, ревнивое скрывание от человека своей благодатной природы. По преданию, еще в Афинах был закон, по которому человек, не позволивший другому зажечь свой огонь об его огонь, присуждался к смертной казни.[8] Даже физическому свету и пламени свойственно сообщаться, распространяться и предаваться „инобытию", не теряя своей природы и не умаляясь в своей силе; тем более свойственно природе Духа пребывать верным себе и не искажаться в откровении, даруемом человеку.[9] Все это может быть ясно и нефилософскому сознанию. Дух Божий свободен от всякой ревности и зависти.[10] Зависть есть отношение *одного субъекта к другому;* это есть враждебность *лишенного к обладающему,* нелюбовное, отъединенное противостояние существа, страдающего от своей скудости. И вот, все это мертво в жизни Божией и неприложимо к единой и единственной, всеобъемлющей субстанции. Бог есть бытие не скудное и не

---

[1] См. главу третью. [2] „Die Religion muss gefühlt werden, muss im Gefühl sein, sonst ist sie nicht Religion": Beweise. 317. [3] Enc. III. 447. [4] Beweise. 328. Курсив принадлежит Гегелю. [5] „Von Seiten Gottes kann... nichts im Wege stehen". Beweise 330. [6] Ср.: напр., Beweise. 300. 318. [7] Ср.: Beweise. 330 и др. [8] Beweise. 329. [9] Beweise. 329—330. [10] „Gott nicht neidisch ist": Beweise. 329. 330. Ср.: Enc. III. 447.

ограниченное, но богатейшая тотальность. Он не „противостоит" ничему и не пребывает в отъединении; напротив, он во всем видит и знает только себя, имеет дело только с собою и даже „инобытие" свое, созданное им самим, он возвращает к себе властным зовом и творческим, побеждающим усилием. Самое откровение, исходящее от него, приемлется им же самим: Бог есть субъект, открывающий себя; и Бог есть субъект, воспринимающий *под видом человеческого существа* свое откровение.[1] Откровение есть *Божие самопознание,* т. е. *сознание им себя в человеческой душе.*[2]

Это означает, что человеческая душа, переживая религию откровения, исполнена присутствия Божия. Религия есть жизнь, и „только жизнью может быть постигнут и вмещен Бог";[3] ибо Бог есть сама жизнь. Но тайна откровения состоит в том, что когда человек живет душою „в Боге", то это сам Бог живет *в его душе* и *его душою.* Истинная „вера в Божественность возможна только тогда, если в самом верующем есть Божественное",[4] ибо „только модификация Божества может познать его".[5] „В каждом человеке" есть этот „свет и эта жизнь"; и душа его не только освещается этим светом наподобие „темного тела, несущего на себе лишь чужое сияние", но загорается сама и горит своим собственным огнем.[6] И этот огонь есть сама жизнь, сама „любовь",[7] само Божество, ибо Божество есть всепроникающая сила любви.[8] Бог живет действительно в душе человека, так, как Лоза присутствует в ветвях своих,[9] так, как Всеобщее входит в свои единичности; и сам пробуждает в душе человека веру и восхождение [10] к богопознанию.

И все же, несмотря на это спекулятивное тождество „чувствующей души" с Богом, религия откровения остается в сфере *действительности* и не входит в пределы *чистой реальности.* Религия есть „образ" действительности, соединяющий в себе подлинное бытие Божие и *эмпирически-иррациональную форму его жизни.* Религия есть жизнь Бога в *субъективности* [11] *чувствующей души*; правда, „естественное чувство сердца" оказывается здесь „связанным" и подчиненным „свободному Духу",[12] но сущность Божества высказывается ею все же *на небожественном языке „людей".*[13] Поэтому даже в откровенной религии душа живет *воистину* и живет *истиною,* но живет *неистинно.* Правда, религия откровения и философия имеют одно и то же

---

[1] См. главы третью и восьмую. [2] См.: Enc. III. 448 и др. [3] Nohl. 318. [4] Nohl. 313. [5] Nohl. 313. [6] Nohl. 313. [7] Nohl. 391. [8] Ср.: Log. III. 39—40. Nohl. 391. [9] Nohl. 391. 314. Ср.: Prop. 203. [10] Beweise. 356. [11] Enc. III. 440. [12] Hinr. 296. [13] Enc. I. XXI.

содержание;[1] правда, религия как „достоверная уверенность",[2] как сознание „объективного содержания истины"[3] несет в себе элементы знания,[4] нуждается в мысли,[5] ведет к философскому познанию;[6] но истинный переход ее от чувства и „сердца"[7] к мысли делает ее уже *философией*: только для мысли „содержание религиозного ощущения не есть чувственное созерцание и чувственное представление".[8]

Так, в „образах мира" открывается возможность примирения между обеими стихиями, возможность их взаимного проникновения их конкретного симбиоза, слагающегося по закону Понятия. Чувственно-эмпирическое настолько пропитывается жизнью Понятия, что вступает с ним в органическое тождество. Следуя голосу предмета, Гегель вынужден был признать, что Дух может стать вещью и внести в нее закон своей жизни и что Дух может овладеть неразумными силами души и раскрыть *в них* и *для них* свою божественную природу. „Образы мира" являют обе стихии не „рядом", но *одну в другой*. Так, образ красоты не есть „сумма" или „агрегат" чувственного и сверхчувственного; нет, это есть *овеществившая себя Идея* или *Дух сущий во образе вещи*. Образ „души, принявшей откровение", осуществляет не „схождение", или „соприкосновение", или „общение" Бога и души: нет, это есть *самооблечение Бога в чувствующую душу* или *созерцание душою своей божественной природы*. Душа, приемлющая откровение, есть *божественная душа*.

Таков был дух Христа. Иисус явил чувству и чувственному созерцанию осуществление того процесса, в котором слагается весь путь Божий в его целом:[9] Разум стал плотию и принял чувственно-эмпирическое, индивидуально-человеческое обличие; он осуществил в этой субъективной душе самоосознание своей божественности и, отринув в телесной смерти своей („негации") форму конечного и личного бытия, растворился во Всеобщность Духа, проникающего и одухотворяющего жизнь религиозной общины, церкви.[10] Христос, этот „единичный человек, в виде которого открылась абсолютная сущность", свершил на себе все „движение чувственного бытия".[11] Он осуществил собою „непосредственное" и „чувственное существование абсолютно-конк-

---

[1] Ср.: Phän. 419. 509. Log. III. 328. Enc. I. XXI. 3. Enc. III. 429. 430. 438. 446. 453. Recht. 333. Briefe II. 77. Prop. 203. 205. [2] Enc. III. 441. Beweise. 335. [3] Ср.: Enc. III. 429. 441. Recht. 333. Hinr. 299. Briefe. II. 75—77. [4] Nohl. 289. Diff. 185. Glaub. 103. Phän. 419. 509. 511. Enc. III. 440. Beweise. 311. 324. Prop. 203. [5] Enc. I. 5. 14. 35. 107. Enc. III. 117—118. 359. 366. Beweise. 324. 373. Beweise. C. 482. [6] Phän. 512. 578. Beweise. 297. Prop. 203. [7] Enc. III. 117—118. [8] Beweise. 301. [9] Ср. метафизическое истолкование троичности: Enc. II. 22—24 (Z). Enc. III. 449—450. Rel. II. 181—288. [10] См.: Phän. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 577. 583. 584. 585. 587. 589. 590. 592. [11] Phän. 573.

ретного",[1] и мир созерцал в нем „единство божественной и человеческой природы".[2] Религиозная сущность христианской религии как религии „абсолютной",[3] определяется именно благою вестью об осуществимости „органического тождества" человека и Бога; это „евангелие" было явлено не словом только, но реальным осуществлением, actu, и притом в форме, доступной земному зрению.

Раскрыть это откровение в разумной форме, адекватной самому открывающемуся Разуму, и утвердить божественную *сущность* того, что обычно называют „миром", но что следует называть „*действительным* миром", стало задачей философии.

И разрешая эту задачу, философия слагает учение о *троякой „реальности" Идеи.* Понятие как таковое *однажды* уже тождественно с реальностью;[4] оно само по себе есть *живая творческая сила,* единственное живое, само творчество, абсолютная сила;[5] его присутствие равносильно бытию и реальности; его отсутствие означает объективное ничтожество. *Вторично* Понятие сообщает себе „реальность" в „Логике начала", предвечно раскрывая свою сущность в непосредственном самомышлении и восходя к исчерпывающему категориальному богатству; оно становится абсолютной Идеей.[6] И вот, в *третий раз* Понятие приобретает „объективную реальность", срастаясь воедино с иррациональною стихией. Элемент чувственного инобытия получает значение некоторой „объективности",[7] в которую вработывается „субъективность" Духа; или значение некоторой внешней „реальности",[8] которою овладевает внутренняя „идеальность" Понятия. Оказывается, что сфера „действительности" реальнее, чем сфера предвечной „логической реальности"; что Идея, создавшая себя *до мира,* не есть еще „истинная" и „настоящая" Идея, что *истинная Идея* возникает лишь в результате *третьей реализации: сращения Понятия с иррациональным бытием.*[9] *Абсолютная Идея* восстает, таким образом, из *органического сращения Разума с неразумною чувственностью.* Иррациональная стихия является *необходимым* для Духа и обогащающим его ингредиентом: *реализация Духа состоит в постепенном усвоении ее, в сращении, побеждающем ее беззаконие, но приемлющем ее качество.*

---

[1] Enc. III. 450. Ср.: Aesth. II. 142. 145. 151. [2] Phän. 570. Замечательно, что в своей первой работе, посвященной христианству („Das Leben Iesu" Nohl. 73—136), Гегель пытался исключить метафизический и мистический элемент в понимании личности Христа и уже через несколько лет он убедился в недостаточности чисто моральной концепции. [3] Phän. 569. Rel. II. 181—288. [4] См. главу четвертую. [5] См. главу восьмую. [6] См. главу девятую. [7] См., напр.: Enc. I. 45. Aesth. I. 121. 144. 150. [8] См., напр.: Recht. 148. Aesth. I. 138. 148. 149. [9] Ср.: Recht. 20. 22. 22 (Z). 66. 78; особенно Recht. 132. 366. Aesth. I. 138. 185 и др.

Такова окончательная и самая глубокая попытка Гегеля изобразить „переход" Абсолютного к относительному. Эта попытка приводит его к *процессуализации* их соотношения, и отсюда вся философия его получает тот характер *историзма*, который может считаться общепризнанным. Однако историзм Гегеля получает свой истинный характер не от временной последовательности *безразумных* и случайных эмпирических обстоятельств; и не от сопоставления *полуразумных*, двоящихся явлений; но от *спекулятивно-необходимого и закономерного восхождения разумных „образов мира"*. Историзм Гегеля определяется восходящим рядом побед разума „на земле". Эта история есть сверхвременная, *метафизическая история*; она повествует о *теогоническом процессе в космосе* и последовательность событий, о которой она говорит, остается всегда *спекулятивной* последовательностью *духовных* событий: она изображает всевозможные формы *органического сращения двух стихий* и их *симбиоза по закону Понятия*.

Последовательность эта определяется началом *свободы*; свобода является высшим мерилом и критерием всех мировых „образов". И в этом учении о мире как процессе самоосвобождения Божия обнаруживается, что человек с его волею и его нравственностью сосредоточивает в себе Гордиев узел и кризис спекулятивного пантеизма.[1]

---

[1] См. второй том: „Учение о смысле человеческой жизни".

УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ



Том второй

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

Учение о смысле человеческой жизни

Глава тринадцатая

СВОБОДА

Философское учение Гегеля, взятое в целом, может быть изображено как *учение о Божией свободе*, ибо к этому содержанию, действительно, сводится все, что он видел и чему он учил. Его философия пытается адекватно раскрыть *сущность* Божию и устанавливает, что эта сущность в *свободе*; она пытается изобразить *путь* Божией жизни и обнаруживает, что этот путь есть *самоосвобождение*; она стремится постигнуть смысл *человеческой жизни* и утверждает, что человек и его дух, его дела, его нравственность, его история и его смерть — все это образует высший этап *самоосвобождения Божия*. Свобода есть первое и последнее, исход всего и увенчание. Свобода есть essentiale Божества и критерий реальности; все *через нее и ради нее*. В чем же ее природа?

Малейшая неясность и недоговоренность в определении „свободы" оказывается пагубной для верного понимания философии Гегеля. Термином „свобода" так часто пользовались и злоупотребляли в истории мысли, с ним связывали столь различные значения, его столько раз делали лозунгом в практической борьбе, что *разумное содержание*, скрывающееся за ним, кажется совершенно исчезнувшим и уступившим свое место аффективно переживаемой неопределенности. Так было уже в эпоху Гегеля; и нужна была вся сила его интуитивного ви́дения для того, чтобы возродить положительное, разумное содержание этого термина.

Сущность Божия — в свободе; ибо свобода есть *самоопределение*. Бог есть субстанция, единая и единственная реальность. Если бы, помимо Бога, была еще иная субстанция, то каждая из двух субстанций *ограничивала и определяла* бы другую одним своим бытием; это значит, что каждая была бы определена другою и тем самым *не была бы субстанцией*; ибо субстанция есть бытие, *ничем иным* не определенное и не обусловленное. Субстанция есть реальность, не имеющая *никакого инобытия* и потому всецело *обращенная на себя* и определяющая себя самостоятельно. *Центростремительная самодеятельность* и *самостоятельность, творческое одиночество* — вот основной признак субстанции.[1] Но именно это и означает, что *свобода* есть сущность субстанции.

Субстанция свободна, во-первых, в *отрицательном* смысле. Ибо она ничем иным не ограничена и не определена; она не имеет конца и границы; она есть все, и в этом она подобна „беспредельному" Анаксимандра.[2] Она обладает „отрицательной бесконечностью".

Субстанция свободна, во-вторых, в *положительном* смысле. Ибо она есть *творчество*; она есть жизнь, деятельность, активность, обращенная всецело на себя; то, что́ она творит, есть не что-нибудь „иное", но она сама. Она есть сама субъект и сама свой объект; ее „начало" совпадает с ее „концом": она есть творческая „положительная" бесконечность.

Итак, свобода субстанции в том, что она есть *творческое самоопределение*. В этой самодеятельности, обращенная всецело на себя, она свободно, на *внутренних* путях и по *внутренним* целям, осуществляет свою сущность. Ее путь ведет ее через *диалектическое распадение* и *органическое воссоединение*, к сращенному, *конкретному богатству определений*. По этому закону и в этой форме осуществляется ее *разумная* сущность.

Субстанция есть *разумная* стихия, *стихия мысли*: она есть *диалектически-органически мыслящее себя объективное Понятие*.[3] Каждый акт ее есть акт свободного самоопределения, акт свободы. Понятие свободно делит свое содержание и свободно сращивает его вновь, обогащаясь. Понятие есть *смысловой организм*, сам себя творящий мыслью. Именно в этом значении оно есть *Божество*: свободный от инобытия *организм мысли*, или, что то же, *объективный смысл, как свободный субъект*.[4]

Естественно, что свобода в качестве *закона* Божественной жизни является *внутренней необходимостью* для Понятия: По-

---

[1] См. главу четвертую. [2] Ср.: Log. I. 148; Enc. I. 14; Enc. III. 291. [3] Ср.: Log. III. 318. См. главы четвертую, седьмую и восьмую. [4] Ср.: Log. II. 243. См. главу восьмую.

нятию свойственно развиваться по закону абсолютного организма, который отличается от релятивного, конечного организма именно тем, что *совсем не имеет инобытия*. Поэтому свобода Божия может быть адекватно выражена как *абсолютная органичность*.

Понятно, что всякое ограничение и умаление превращает субстанцию в *несвободное* начало. Появление инобытия, хотя бы созданного самим Понятием, ставит его в положение обусловленное и конечное. Свобода Божия не может быть ни „противопоставлена“ [1] чему-нибудь, ни „обусловлена“,[2] ни „ограничена“;[3] если это случится, то Понятие потеряет *абсолютность* своей свободы и *абсолютность* своего органического развития. Это значит, что *Божество утратит свою свободу*.

И вот, Понятие достигнув в „Логике начала“ состояния „абсолютной Идеи“, *свободно отпускает себя* в *несвободное состояние*. Это не значит, что оно *совсем* искажает свою *внутреннюю природу*; нет, но *способ его бытия* искажается в корне. Понятие утрачивает чистоту и разумность своей атмосферы; „объективное“, пользуясь попущением, восстает, превозмогает, начинает жить на свой страх и празднует начало своей самобытности; „субъективное“ опускается до состояния слабого, „внутреннего“ мерцания в глубине вещей и приемлет до конца последствия своего свободного падения.

Возникает затруднение: с одной стороны, ограниченная свобода *не* есть свобода, и *несвободная субстанция не есть субстанция*; с другой стороны, субстанция *не* может перестать быть субстанцией, и, следовательно, *ограниченная свобода должна остаться свободою*. Это затруднение разрешается посредством различения между „отрицательной“ свободой и „положительной“ свободой. Понятие утратило первую, но сохранило вторую и поставило перед собою задачу *восстановить первую через раскрытие* и *осуществление второй*. В этом краткая схема всей философии Гегеля.

Итак, Понятие утратило отрицательную свободу: его спекулятивное бессилие обнаружило воочию, что оно *не есть все*, что оно имеет дело с *инобытием*. В подлинной косности чувственной стихии, в недвусмысленном противодействии иррационального начала, в самобытном упоре конкретного-эмпирического — понятие встретилось с инобытием, облекшим его так, как „внешнее“ облекает „внутреннее“. Отсюда его ограниченность, конечность, обусловленность и противопоставленность.

Однако Понятие сохранило положительную свободу: силу творческого самоопределения, открывающую перед ним перс-

---

[1] Diff. 221. [2] Diff. 221. [3] W. Beh. 367.

пективу восхождения. Эта сила, поскольку она скована с инобытием, не способна даже к подобию органической жизни на *низших* ступенях мира; но она хранит в себе, в скрытом виде, все свои высшие способности; она есть в *потенции* — организм, душа, сознание, воля, созерцание и мысль. Потенциальное могущество спекулятивной стихии выражается в том, что она продолжает в мире свою диалектически-органическую „спекулятивную метаморфозу" самообогащения, *несмотря* на бремя инобытия, и притом постольку, *поскольку* ей удается возобладать над неразумной самобытностью „врага". Эта-то спекулятивная метаморфоза и превращает мир в творческое самоосвобождение, совершаемое Божеством.

Все это означает, что в *мире субстанция не свободна, но сохраняет силу для того, чтобы освободить себя.* Это и не может быть иначе, потому что субстанция — *духовна*, а дух есть не что иное, как „абсолютная свобода".[1] И если он повергает себя в ограниченное состояние, то именно ради высшего самоосвобождения. Поэтому „несвобода в мире" есть только проявление глубочайшей свободы Божества, той свободы, которая *не страшится* „несвободного" состояния, но *приемлет* его и изживает, *утверждая этим глубину своей свободы* и приобретая в этом *высшую полноту освобождения.*

Это можно выразить так, что *свобода есть процесс в Боге.* Каждый образ мира *уже* свободен и *все еще не свободен*; он есть бóльшая свобода по сравнению с низшей ступенью и меньшая свобода по сравнению с высшей ступенью. Каждый образ мира, взятый статически, сам по себе, не имеет абсолютной свободы; но в ряду мировых образов он есть *становящаяся* абсолютная свобода. Весь ряд мировых образований создан субстанцией, восстанавливающей свое субстанциальное значение. Свобода есть как бы утраченный и возвращаемый рай; но этот рай утрачен был свободно, т. е. по чисто внутренней необходимости, и возвращается в свободном же борении, т. е. по внутреннему закону самоопределения и органического роста.

Таким образом, *все* „образы действительности", не говоря уже о „явлениях", *лишены* спекулятивной свободы и являют только *борьбу* Понятия за самоосвобождение.

Этим и определяется *смысл человеческой жизни.* Каждое отдельное состояние человека, взятое само по себе, есть обломок действительности, представляющий из себя более или менее высокий „мировой образ". Высота этого образа определяется тою *степенью освобожденности,* которая в нем обнаруживается, или, вернее, которую дух осуществляет в себе и собою.

---

[1] Phän. 442. Ср.: Enc. III. 427; Ph. G. 20. 21.

Смысл человеческой жизни в *свободе* и *самоосвобождении*. Понятно, что этот смысл жизни не следует представлять себе как некое внешнее задание, или норму, или неосуществимый идеал. Свободу можно, действительно, рассматривать как идеал, но как уже *реальный* и *все еще реализующийся* идеал. *Свобода есть потенциально-совершенная сила, творящая актуальное раскрытие своего совершенства.*

Это можно выразить так, что *смысл человеческой жизни* скрыт в глубине человеческого духа, как *реальное духовное начало, работающее над своим осуществлением.* То, что „задано" человеку, то, что составляет его назначение и предначертание, „задано" ему его истинною, внутреннею сущностью, „предначертано" ему его подлинною, духовною природою. Ему „задано" самоосвобождение; но не в том значении, что „сущность" его погрязает в несвободе; но в том значении, что реальная сущность его и есть не что иное, как самоосвобождающаяся сила. Ему „предначертана" абсолютная свобода; и это следует понимать так, что *его истинное духовное существо* есть не что иное, как *сама субстанция*, сама *абсолютная свобода*, восстановляющая себя в творческом борении.

Здесь, как нигде, Гегель может и должен быть понят из глубины учения Фихте Старшего. По Гегелю, дух, творящий свое освобождение в человеке, подобен тому „абсолютному Я", которое, по учению Фихте, силою своею гарантирует „относительному, малому я" человека — победу над „не-я", над инобытием. Назначение человека Гегель видит вместе с Фихте, в творческом отождествлении себя со своим абсолютным духовным средоточием (субстанцией) и в восхождении к абсолютной свободе. Фихте не сразу отрешается от антропоцентрического понимания субстанции; он говорит о свободе как о бесконечно осуществляемом идеале; он не знает исчерпывающего спекулятивного ряда образов, учения о верховенстве мыслящего себя понятия и о диалектически-органическом восхождении к конкретному богатству. Но *онтологический корень* человеческого существа Фихте и Гегель понимают одинаково — как *духовное самоосвобождение.*

Итак, смысл человеческой жизни скрыт, по Гегелю, в собственной реальной глубине души. То, *что* творит себя, есть субстанция, т. е. в потенции абсолютная свобода; то, *как* она творит себя, есть органическое самоутверждение, т. е. свободное творчество, то, к *чему* она восходит, есть актуальное бытие абсолютной свободы, т. е. жизнь не скованного инобытием *объективного смысла* (Понятия). И если принять во внимание, что субстанция, творящая свою свободу, есть не что иное, как само Понятие, то можно сказать, что *Понятие есть смысл человеческой жизни.* Высшее достижение человека, смысл его

жизни в том, чтобы зажить жизнью божественного Смысла; и тогда, когда это достигнуто, человек убеждается, что именно Смысл есть смысл его существования.[1]

Человек живет *для* того, *что́* в нем живет; и он живет *тою силою, для которой* он живет. Это означает, что творческая основа его жизни есть сама высшая цель его бытия; или, иначе, цель человеческого бытия осуществляет себя *сама* в его жизни. Causa efficiens совпадает с causa finalis; ultima ratio есть не что иное, как primum movens. *Абсолютное освобождает себя* в *процессе душевной* и *духовной жизни человека.*

Этот процесс распадается на целый ряд ступеней и в общих чертах воспроизводит следующую схему.

„Внутреннее" наталкивается на что-то „внешнее", извне данное, как бы навязанное ему и с виду „чуждое", на некое „инобытие". Это инобытие имеет видимую самостоятельность и ограничивает „нашедшую" его внутре́ннюю силу. Однако *на самом деле* (an sich) [2] это „инобытие" совсем не чуждо внутреннему, освобождающемуся началу, но представляет из себя *объективное видоизменение* той абсолютной Идеи, по отношению к которой „внутреннее" является *субъективным видоизменением.* Объективное и субъективное, или, что то же, „предмет" и „самость", „явление" и „сущность", „другое" и „субъект", „внешнее" и „внутреннее",[3] — суть модусы единой сущности, хотя и *не* равноправные модусы. Однако „субъект" еще не знает этого — ни об объекте, ни о себе; объект также не знает этого — ни о себе, ни о субъекте. Поэтому истинная природа объекта остается *скрытой*; ее разумный корень не осознан самим собою; он разумен только *„сам по себе"* (nur an sich),[4] но не *„для себя"* (für sich). Он как бы томится в плену собственного неразумия. „Субъект", нашедший его, стоит также в заблуждении; но „мы", философствующие о „субъекте" и „объекте", знаем истинное положение дел и не вдаемся в обман: „для нас" (an sich oder für uns)[5] объект сохраняет свою скрытую „объективную" разумность за видимость инобытия. И вот, „освобождение" состоит в том, что эта видимая нам истина должна разоблачиться: то, что обстоит „само по себе", должно стать обстоящим и „для себя"

---

[1] Гегель сам дает такое истолкование свободы; напр.: Enc. III. 374. 355. 292. (Z.). [2] Таково *первое* значение этого термина, столь часто употребляемого Гегелем: „an sich" значит „на самом деле", „в сущности", „подлинно". Это значение сохранилось от Канта. [3] В Философии Духа, а иногда и в других сочинениях Гегель нередко пользуется этими терминами promiscue. [4] Таково *второе* значение этого термина: „an sich" значит „непосредственно", „неосознанно", „не раскрыто для познания". [5] Таково *третье* значение этого термина: „an sich" значит „согласно очевидной *для нас* сущности вещей", или, просто, „для нас".

так, чтобы истинная сущность вещей явилась *осознанной* субъектом, *адекватно им познанной*. „Сущее само по себе" станет „сущим для себя", и откроется выход в последнюю сферу „сущую по себе и для себя" (an und für sich): в сферу *спекулятивного тождества субъекта и объекта, разума и свободы*.

Это сближение между субъектом и объектом следует представить себе с полной отчетливостью, ибо в нем сущность освобождения.

„Освободить" себя — значит *обновить* условия своего бытия так, чтобы из них *исчезло всякое инобытие*. Однако „исчезновение" всего „иного" недостижимо ни на пути ослепленного отрицания, ни на пути бесследного уничтожения.[1] Освобождение мыслимо только так: инобытие *приемлется как инобытие*, затем *усваивается* и, наконец, *разоблачается* как *мнимое* инобытие. Разум побеждает неразумную видимость объекта.

Итак, субъект „приемлет" инобытие, не отрекаясь от него и не насилуя его;[2] он берет его в том виде, в каком он его „находит" или „получает", но берет с тем, „чтобы противопоставить" его себе и затем „свести его к опосредствованному единству с собою".[3] Так „душа" приемлет свое „тело", „внешние вещи", свои собственные бессознательные „влечения", „бытие других людей", „хозяйство" и т. д. Она противопоставляет себе все это („по очереди", на разных ступенях восхождения) как нечто чуждое, ограничивающее, как „предел"[4] и вступает с этим пределом в борьбу ради преодоления.[5]

Субъект предоставляет объекту вступить в свою сферу; он ставит себя *как бы* в пассивное положение, *позволяет* себя ограничить и определить, терпит воздействие. Этим он вводит в себя содержание объекта, врабатывает его, вбирает его[6] в себя и усваивает его.[7] Субъект переводит данное ему предметное содержание на гибкий и могучий язык своей „идеальной природы"; он „идеализирует" его,[8] т. е. отрицает[9] его самобытную реальность,[10] с тем, чтобы сохранить его мощь и его богатство на высшей ступени.[11] Благодаря этому он овладевает[12] им и подчиняет его себе в качестве „момента".[13]

Этому приятию объекта и введению его в себя соответствует творческое проникновение субъекта в предмет. Дух не только обогащается содержанием „тела", „внешних вещей", „хозяйства"

---

[1] См. главы десятую и одиннадцатую. [2] Ср.: осуждение „Entsagung" и „Gewaltsamkeit" Enc. III. 231; ср.: 236 (Z.). 237 (Z.). [3] Enc. III. 236 (Z.). [4] „Schranke". Enc. III. 150. 293 (Z.). [5] „ringen", „überwinden". Enc. III. 293 (Z.). [6] Ср.: о „sich einbilden" объекта. Enc. III. 230. [7] Ср.: Enc. III. 230. 322 (Z.). [8] См.: Enc. III. 149. 199. 232. [9] Ср.: Enc. III. 24. 47. 231. 234 (Z.). 251 (Z.). 273. 294—295. 295 (Z.). 371—372. [10] Enc. III. 150. [11] Enc. III. 149. [12] Ср.: „in Besitz haben". Enc. III. 229. [13] „als Moment unterordnen". Enc. III. 231.

и т. д., но сам реально обращается к ним и преобразует [1] их существование. Субъект завладевает *самим объектом*,[2] делает его своею собственностью,[3] потребляет его.[4] Он осиливает его, покоряет его себе [5] и заставляет его терпеть *свое* влияние и нести *свою* власть.[6] Мало того, дух превращает объект в свое „податливое и приспособленное орудие",[7] в свой „инструмент".[8] Он добивается того, чтобы объект стал для него „вполне проходимым",[9] „текучим";[10] чтобы он не оказывал сопротивления [11] его свободному полету; чтобы он проникся [12] его жизнью. Наконец, он превращает его в свое „верное выражение",[13] в свою „непосредственность".[14]

Тогда объект является побежденным и субъект получает полное основание сказать ему: „ты — это я, а я — это ты"; или „ты и я — одно и то же". Объект оказывается разоблаченным, а субъект — свободным от „инобытия". Но именно благодаря этой свободе субъект имеет возможность снова „отпустить" объект в инобытие и предоставить ему вести свое „внешнее" существование.[15] Теперь „инобытие" уже не страшно духу; по крайней мере в той разновидности его, которую он поборол. Дух оказывается „закаленным" [16] против опасности „внешнего" воздействия. Он чувствует себя господином предмета и ставит себя в „безразличное" отношение к нему.[17] Он уже не прикреплен к нему,[18] не занят им,[19] не заинтересован им,[20] ибо предмет превратился в его покорное состояние. Объект не ограничивает субъекта [21] и не определяет его.[22] Субъект уже не пассивен [23] и не знает зависимости.[24] Дух, оставаясь в форме инобытия, соблюдает свою свободу и следует своему внутреннему закону. Он нашел в объекте себя и положил (gesetzt) в себе объект. Он может сохранить свою облеченность в инобытие, но может и оторваться от побежденных им, иррациональных корней бытия,[25] ибо он утвердил над ними свою силу [26] и освободился от них.

---

[1] „umgestalten". Enc. III. 237 (Z.). 248 (Z.). [2] Ср.: Enc. III. 237 (Z). [3] Enc. III. 232. [4] „aufzehren". Enc. III. 273. [5] „unterwerfen". Enc. III. 231. [6] Ср.: Enc. III. 26 (Z.). 61 (Z.). 62 (Z.). 288. 333. 350. [7] „gefügiges und geschicktes Werkzeug". Enc. III. 237 (Z.). [8] Enc. III. 232. [9] „durchgängig". Enc. III. 232. [10] „flüssig". Enc. III. 232. [11] „widerstandslos". Enc. III. 232; „ungehindert". Enc. III. 232. [12] „durchdrungen". Enc. III. 232. [13] „richtig äussert". Enc. III. 232. [14] „Zu einer Unmittelbarkeit". Enc. III. 233. [15] Ср.: Enc. III. 258. 294. (Z.). [16] „Abhärtung gegen". Enc. III. 231. [17] „gleichgültig". Enc. III. 231. 231. [18] „gebunden". Enc. III. 119 (Z.); „verwickelt". Enc. III. 231. 288. [19] „beschäftigt". Enc. III. 229. 230. [20] Enc. III. 229. 230. [21] Enc. III. 150. 293 (Z.). [22] Enc. III. 119 (Z.). [23] Ср.: Enc. III. 152. [24] Enc. III. 25 (Z.). 119 (Z.). 230. 297 (Z.). 367 (Z.). [25] Ср.: Enc. III. 117—118. [26] „Stärke". Enc. III. 231.

Итак, свобода духа состоит в том, что он придает себе значение и силу *субстанции* [1] по отношению к объекту. Он вступил в „тождество" с инобытием,[2] но превратил его в свою „акциденцию", согласованную с субстанциальным началом.[3] Субъект стал сущностью, а объект — адекватным явлением этой сущности.[4] Свобода духа выражается в том, что он имеет возможность, не выходя из пределов инобытия, пребывать в „отвлечении" от него;[5] творить свою *внутреннюю* жизнь, не нуждаясь во внешней деятельности [6] и самостоятельно [7] следовать своему собственному закону.[8]

Это состояние освобожденности естественно приводит к тому, что субъект обращается уже не к объекту, а к *самому себе*.[9] Он как бы возвращается к себе из похода в инобытие [10] и притом возвращается победителем. Но в этой свободной рефлексии на себя [11] дух открывает вновь, уже в своих собственных пределах, некоторую пассивность, непосредственность и ограниченность — некое „инобытие". Оказывается, что в нем самом не все „принадлежит" ему, не все покорно ему, не все тождественно с ним, не все есть его знак; его самоопределение еще не „абсолютно" и сам он не вполне свободен. И вот начинается процесс *внутреннего* самоосвобождения борьбы с *внутренним инобытием* — пассивными ощущениями, чувственными влечениями, аффектами и страстями. Субъект должен „снять" всякую непосредственность,[12] приобрести власть над каждым имеющимся налицо содержанием.[13] Эта власть приобретается, как и ранее, удвоенным процессом: с одной стороны — посредством приятия данного содержания в себя и осознания его,[14] с другой стороны — посредством творческого проникновения в него и преобразования.[15] В результате такого двойного „вживания" содержание, обнаружившееся в „его бытии", становится *его* содержанием;[16] оно превращается в подлинное достояние субъекта. Дух снимает ту видимость „чуждого" и „внешнего", которая тяготела над содержанием, и вводит его в ряд *внутренних* определений. Это значит, что он внедряет содержание в себя и себя в содержание, или, что то же, он уходит внутрь себя, внедряет сам себя — в себя (sich er-innern).[17] В этом движении дух постепенно овла-

---

[1] Ср.: Enc. III. 232. [2] Ср.: Enc. III. 237 (Z.). 254. 285 (Z.). 292—293 (Z.). 296. [3] Ср.: Enc. III. 237 (Z.). [4] Ср.: Enc. III. 254. [5] Ср.: Enc. III. 231. 237 (Z.). 239. 350. 370. [6] Ср.: Enc. III. 327—328. [7] Enc. III. 149. 337. (Z.). [8] Enc. III. 119 (Z.). [9] „Sich auf sich selbst beziehen". Enc. III. 25 (Z.). 201 (Z.). [10] Enc. III. 305 (Z.). 350. [11] Ср.: Enc. III. 152. [12] Enc. III. 148 (Z.). 201 (Z.). 288. [13] Enc. III. 26 (Z.). [14] Ср., напр.: Enc. III. 314 (Z.). [15] Ср., напр.: Enc. III. 329, 337 (Z.). 339. [16] Ср.: Enc. III. 233. 246. 253. 254—255. 296. 339. 371. [17] Ср.: Enc. III. 297 (Z.). 305 (Z.). 311. 322 (Z.). 346. 349 (Z.). 359—360 (Z.) и др.

девает собою и достигает *самообладания.*[1] Он приобретает над собою власть [2] и вступает в *тождество с самим собою.*[3] Осуществляя свое назначение, или, как Гегель обычно выражается, свое „понятие", дух стремится к тому, чтобы быть владыкой своего достояния, чтобы быть „у себя"[4] и „для себя"[5]. „Быть у себя значит быть свободным" [6], и „сущность духа состоит" именно „в том, чтобы быть у себя".[7] Это означает, что субъект должен иметь дело *только с собою и со своими* определениями.[8] Духу подобает быть абсолютным самоопределением [9] и совершенным самосознанием.[10] А это и значит быть „у себя" и „для себя", или, что то же, „быть идеальностью, относящеюся к самой себе".[11]

Когда это достигнуто, тогда дух свободен. Свобода предполагает, следовательно, что субъект „справился" со своим содержанием;[12] что он осуществил до конца „присвоение" и „овладение";[13] что он закончил разоблачение инобытия,[14] проработал его [15] и снял „различие"[16] между ним и собою; что он превратил „инобытие" в свой знак [17] и отображение.[18] Тогда дух, искоренив [19] все, что идет *не* от него, освобождает себя от всякого „отношения" к инобытию [20] и от всякой ограниченности.[21] Он „снимает" неверную предпосылку знания, по которой субъект *противостоит* объекту или пребывает в *отвлечении* от него;[22] он опровергает ее тем, что реально осуществляет проникновение мыслящего „субъекта" в разумный „объект" и обратно.[23] Понятно, что это проникновение возможно только в спекулятивном мышлении или „разумном познании"; поэтому *свобода невозможна вне разума.*

Только в разумном мышлении осуществляется великое схождение и сращение — тождество „субъекта" и „объекта". Разум свободен потому, что познает *все* как „свое"[24] собственное видоизменение; он свободен потому, что знает и созерцает „себя в другом, как себя самого":[25] он и в различии сохраняет тождество

---

[1] „sich erfassen": Enc. III. 69 (Z.); „sich in Besitz nehmen": Enc. III. 149. [2] Enc. III. 149. [3] Enc. III. 24. [4] „bei sich sein". Enc. III. 33. 232. 300 (Z.). 351. [5] Enc. III. 23 (Z.). 41. 69 (Z.). 234 (Z.). 236 (Z.). 291 (Z.). 296. 301. 373 и др. [6] Enc. III. 33. [7] Enc. III. 351. [8] См. главу восьмую. [9] Ср.: Enc. III. 119 (Z.). 295 (Z.) и др. См. главу восьмую. [10] Ср.: Enc. III. 201 (Z.). [11] Ср.: Enc. III. 237 (Z.). 251 (Z.). 295 (Z.). [12] „fertig geworden mit dem Inhalte": Enc. III. 338 (Z.). [13] „durchgeführtes Aneignen": Enc. III. 350. Ср.: 239; „vollendete Besitznahme": Enc. III. 358. [14] Ср.: Enc. III. 295 (Z.). 311 (Z.). [15] „durchgebildet": Enc. III. 239. [16] „Differenz": Enc. III. 230. [17] „Zeichen": Enc. III. 239. 240. 339. [18] „Abbild": Enc. III. 248 (Z.). [19] „tilgen"; ср.: Enc. III. 339. [20] Ср.: Enc. III. 254. [21] Ср.: Enc. III. 292—293 (Z.). [22] Ср.: Enc. III. 296. 298 (Z.). [23] „gegenseitiges Sichdurchdringen der denkenden Subjektivität und der objektiven Vernunft": Enc. III. 358 (Z.). [24] Ср.: Enc. III. 267 (Z.). Ср. еще: „alles Fremdsein im Wissen aufgehoben": Prop. 205. [25] „mich im Andern, als mich selbst wissen": Enc. III. 275; ср.: 284 (Z.).

с собою и в этом его бесконечность и вечность.[1] То самое, что субъект познал как свою сущность (разум), то самое он утверждает как сущность объекта.[2] Куда бы он ни проник, он всюду убеждается, что объект есть член той системы духа и разума, в которой пребывает сам субъект;[3] субъект всюду сливается с собою [4] и в этом его свобода. Зная предмет, дух тем самым знает *себя* в *предмете;* сознавать объект значит для него — сознавать себя; и в этом — примирение духа с самим собою [5] и свобода.[6] Субъект ищет и находит в предмете только себя,[7] ибо все содержание мысли есть самая мысль.[8] В мышлении объект всецело создается субъектом,[9] и потому мышление есть начало свободы. Познание предмета есть уже не встреча с инобытием, но самопознание истины; если человек постиг это, то он есть „свободный дух".[10] Тогда он знает о тождестве субъекта и объекта [11] и пребывает в „чистом элементе самодеятельного мышления".[12] Только через это осуществляется „полная свобода".[13]

Итак, дух свободен, когда он *знает, что он есть абсолютное самоопределение.* Тогда он *свят,* ибо свято то, что само „разумно и знает о разумном".[14] Тогда он полагает о себе все содержание и творит себя, развивая его самостоятельно из своих недр.[15] Он знает, что *кроме него ничего нет,* и знает, что свобода есть его собственная сущность.[16] Тогда он является божественной самоцелью,[17] *идеею,* принявшею действительность в жизни людей.[18] Ибо Идея состоит в том, что люди знают свободу как свою сущность, как свою цель и свой предмет.[19]

Таков путь самоосвобождения, совершаемый Понятием в *действительном мире.* Понятно, однако, что наряду с этим миром, смешанным из „сущности" и „существования", жизнь Божия протекает непрерывно и на самом высоком, *абсолютном уровне философского мышления.* С тех пор как в мире состоялось первое *разумное познание, абсолютная свобода* восстановилась в элементе „объективного сознания"; и с этих пор мысль, в ее истинном значении, остается всегда неумаленною. Поэтому Божию свободу необходимо созерцать *сразу* в *двух* рядах: она *абсолютна* в философском мышлении,[20] где Понятие освободилось совсем от одиозного спутника — чувственной стихии; и в то же время она *ограничена* в мире действительном, где Понятию приходится преодолевать сопротивление иррациональ-

---

[1] Ср.: Enc. III. 292 (Z.). [2] Ср.: Enc. III. 257 (Z.). 267 (Z.). [3] Ср.: Enc. III. 267 (Z.) [4] Enc. III. 370. 376. [5] Enc. III. 300 (Z.). [6] Ср.: Enc. III. 266. [7] Enc. III. 357 (Z.). [8] Ibidem. [9] Ср.: Enc. III. 300 (Z.). [10] Ср.: Enc. III. 290 (Z.). [11] Enc. III. 291 (Z.). [12] Enc. III. 232. [13] „das ganz Freie": Enc. III. 232. [14] „heilig": Enc. III. 292 (Z.). [15] Ср.: Enc. III. 294. 295 (Z.). 296. 298 (Z.). 329. 339. 359 и др. [16] Enc. III. 374. [17] Ср.: Enc. III. 300 (Z.). [18] Enc. III. 375. [19] Enc. III. 375. [20] Ср.: Enc. I. 20. 44. Enc. III. 232. 377 и др.

ного и в лучшем случае выражать себя на его ограниченном языке.

Только спекулятивное *поглощение* субъективного сознания объективным смыслом возвращает Духу его абсолютную свободу и бесконечность; а это возможно только в спекулятивно-философском мышлении. Сказать: „Бог есть Дух", значит сказать: „Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он сам себя знает".[1] Но знание себя, осуществленное Богом, есть „его самосознание в человеке", так что знание человека о *Боге,* восходит к знанию человеком себя в *Боге*"[2] и далее к *знанию Богом себя в человеке.* Это означает, что Бог есть „истинный Бог"[3] только в *философском самопознании,* где он есть воистину „свободный Дух".[4] На других же ступенях, особенно в природе, где он еще сохраняет элемент неопределенной непосредственности, он не есть „истинный Бог".[5] Богом следует называть „только истинно-истинное, т. е. то, где свободное Понятие не имеет более в своей объективности никакой неразрешенной противоположности, т. е. где оно никоим образом не причастно конечному"[6] и не ограничено этою причастностью.

Весь процесс самоосвобождения может быть охарактеризован как своеобразное *углубление* духа. Дух углубляется в *объект* и в то же время в *себя.* Углубление духа в объект необходимо для того, чтобы могло состояться его истинное *самоуглубление.* Каждый шаг, вводящий субъекта в объект, подвигает дело его самоосвобождения. Однако эти два движения не различны и не раздельны, но представляют из себя одно и то же движение. Дело в том, что каждое новое завоевание в объекте не уничтожает его совсем, но раскрывает новый, *более утонченный* вид „инобытия" и „объективности", преодоление которого *доступно* лишь *более утонченной* и *углубленной субъективной деятельности.* Для того чтобы овладеть „аффектом" или „представлением", субъекту необходимо подняться на высшую ступень духовности, или, что то же, опуститься на более глубокую ступень внутреннего творчества, чем та, на которой он имеет дело с „внешними вещами" или с собственным телом (например, во время ходьбы). Это означает, что углубление субъекта в объект требует непрерывного, параллельного углубления его в себя. Из каждой новой победы над предметом субъект возвращается выросшим и углубленным, одухотворенным и освобожденным. Он приблизился к сущности предмета („объективному" разуму) и в этом приближении выточил для себя новую форму жизни, более близкую к

---

[1] Enc. III. 448. [2] Enc. III. 448. Курсив Гегеля. [3] Log. II. 182. [4] Enc. III. 428. [5] Log. II. 182. Это терминологическое ограничение не мешает самому Гегелю настаивать на божественности „образов мира", на пантеизме и акосмизме. [6] Briefe. II. 79.

его собственной сущности („субъективному" разуму). И каждый раз субъект *отрывается* от побежденного инобытия, *отпускает его на волю и возвращается к себе*, обогащенный новым *предметным содержанием* и новым *способом духовного бытия*. Каждый новый, более утонченный, предмет приводит субъекта к новой *двойной* победе: над усвоенным объектом и над прежним, более непосредственным способом своей жизни. *Объект* освобождается из плена собственного *неразумия*, а *субъект* освобождается из плена собственной *элементарности и непосредственности*. И когда субъект, освободившись, „отпускает" усвоенное им содержание и предоставляет ему сохранить свою старую форму, то в этой *щедрости* он проявляет *истинную свободу*: дух не только не поддается ограничению со стороны своего вольноотпущенного объекта, но он *знает* об этой своей *неограниченности*, или *бесконечности*, знает с силою минувшего страдания и состоявшегося откровения.

Таким образом, борьба с объектом необходима духу для его освобождения, и вследствие этого весь процесс субъекта с инобытием является, как это было и у Фихте, *условием осуществления свободы*. При таком положении дела вся жизнь духа оказывается созданием свободы, совпадающей с необходимостью, или необходимости, которая есть не что иное, как свобода. *Общение с инобытием* есть *необходимость*, которую Идея *свободно* создала для себя в отпадении; и в то же время это есть процесс ограниченного духа, *внутренне необходимый* для него и потому проявляющий его *самозаконность*, т. е. *свободу*. *Преодоление и снятие объекта* есть необходимость для освобождающего и, наконец, освободившего себя духа; и в то же время это есть торжество его самоопределения, т. е. его глубочайшей внутренней необходимости. *Неимение объекта* означает торжество абсолютной свободы и утверждение абсолютной необходимости. Чем свободнее жизнь духа, тем она вернее его внутренней природе, тем более в ней истинной, спекулятивно-органической необходимости. Самая *несвобода* необходима *духу для реализации свободы*, и задача его на низших ступенях состоит в том, чтобы принять свою *необходимую ограниченность и умаленную свободу*, ибо только через это он может подняться к своей *необходимой бесконечности* и неумаленной, *абсолютной свободе*. Освобождение требует, чтобы дух начал с малого, ибо путь к свободе ведет только через смирение. И налагая на себя его смирение, субъект может и должен хранить непоколебимую уверенность в том, что его ждет не только победа над объектом, но и высшее из освобождений: *преодоление субъективной ограниченности*.

Таково учение Гегеля о свободе. Следуя ему, можно установить, что „свобода" есть *критерий реальности* и в то же время *мерило объективного достоинства* для всех „явлений"

и „образов" мира: чем свободнее мировой образ, тем выше его место в восходящем ряду духовной жизни, тем ближе он к реальности верховного уровня.

Но образ мира *тем свободнее, чем менее он причастен форме инобытия.* Свобода состоит прежде всего в преодолении чувственной стихии, в победе над *конкретным-эмпирическим.* Это означает, что Понятие должно сначала побороть самобытный ритм конкретного-эмпирического, а потом погасить его участие и выйти из сферы „действительности". Иррациональная стихия и свобода остаются до конца в отношении противоположности; и в этом последнее слово Гегеля о конкретном-эмпирическом. В самой глубокой сущности мира и души указуется метафизический „факт" борьбы Понятия с его „пределом" („Schranke"). Этот предел создан Духом именно для преодоления;[1] он „приемлется" лишь постольку, поскольку жизнь его есть *самоотрицание.* В этом его единственное назначение: упразднить свое самобытное существование и подчиниться закону Понятия, — *отменить себя во имя свободы.* Конечное должно обнаружить в себе „Бесконечное" как свою сущность;[2] „единичное", исполняя свое назначение, должно отринуть себя и обрести свою основу во „Всеобщем";[3] „внешнее" должно найти свою истинную природу во „Внутреннем";[4] „чувственное" должно быть отвергнуто выступающим из-за него „сверхчувственным";[5] „случайному" надлежит превратиться в свою „истину" — в абсолютную „необходимость".[6] Призвание конкретного-эмпирического состоит в том, чтобы спешить на встречу своей гибели[7] во имя свободы; ибо *негативный процесс в чувственной стихии есть позитивный, творческий процесс в Боге.* Освобождение Бога в мире состоит в том, что он постепенно сбрасывает чешую конкретной эмпирии и наконец „абсорбирует" ее совсем, возвращаясь из мира к абсолютной свободе. Эмпирическое существование есть тот крест, на котором распят Божественный разум,[8] и с этого креста есть только один путь воскресения — в спекулятивной мысли.

Согласно этому, образ мира *тем свободнее, чем менее в нем „внешнего" и чем ближе он к „чисто внутреннему" элементу.*

---

[1] „Die Schranke ist also nicht in Gott und im Geiste, sondern sie wird vom Geiste nur gesetzt, um aufgehoben zu werden": Enc. III. 39 (Z.). 293 (Z.). [2] Ср.: Enc. III. 37. Beweise. 388. 389. 390. 431. 433. Beweise. B. 469. [3] См. главу пятую. [4] Ср.: Log. II. 230. Enc. II. 482—483. Enc. III. 18 (Z.). Beweise. 344 и др. [5] См. главы первую, вторую, третью. [6] Ср.: Log. III. 241. Enc. III. 22 (Z.). Beweise. 367. 429. 434. 437. 438. [7] „zu Grunde geht": Beweise. 445; „Untergang": Log. III. 241; „sich auflösen": Beweise. 434; „vernichtet": Glaub. 67. [8] Ср.: „die Vernunft, als die Rose im Kreuze der Gegenwart": Recht. 19.

В процессе освобождения инобытие постепенно утрачивает характер грубой, инертной, осязаемой материи и превращается в „чувственное *ощущение*", „чувственную *страсть*", „чувственный *образ*". Объект дематериализуется, передвигается в душу, получает „душевную", а потом и „духовную природу". Даже оставаясь еще чувственною вещью, он может как бы переменить свою родину и стать „рожденным из духа": таково вещественное бытие в *искусстве и религии*. И все-таки каждый образ искусства и религии несовершенен постольку, поскольку он нуждается в чувственно-внутреннем или тем более чувственно-внешнем бытии. Вот почему Гегель считает архитектуру с ее пространственными, застывшими массами *низшим* из искусств, а поэзию с ее тканью воображаемых духовных состояний *высшим* родом эстетического творчества. Вот почему он считает религиозную веру с ее алканием и предчувствием, с ее эмоциональным субъективизмом разновидностью эмпиристического пленения.[1]

Далее, образ мира *тем свободнее, чем полнее он осуществляет центростремительность и самодеятельность Понятия.* Уже простая обращенность к себе и на себя доступна не всем явлениям мира. Естественный организм есть первое явление *самодеятельности* и, следовательно, свободы; все, что ниже его, несвободно.[2] Истинная *„рефлексия"* доступна только человеческой душе, как началу „самосознания" и самоуглубления. Истинная *самодеятельность* (тождество субъекта и объекта) осуществляется только в мысли. Имея это в виду, Гегель и настаивал на том, что в чувственной форме может раскрыться не всякое содержание[3] и что „более глубокая" природа истины может быть выражена *только* в *свободной стихии мышления.*[4] Так совершается освобождение духа: от глухого самочувствия и слепой самодеятельности организма к сознанию и самосознанию души, к разумному познанию и спекулятивному самопознанию духа. *Научная философия есть осуществление высшей свободы.*[5]

Понятно, что именно философия есть в то же время осуществление высшей *органической необходимости.* Образ мира тем свободнее, чем более он проникнут внутренней органической необходимостью. Все случайное, насильственное, произвольное свидетельствует о том, что истинная свобода осталась недостигнутою.[6] Все то, что в жизни своей творит произвол, поддается насилию или отзывается на случайные влияния и голоса, — все

---

[1] Ср.: Nohl. 313. См. главы третью и двенадцатую. [2] Ср.: Enc. II. 28. Recht. 87. Ph. G. 58; ср. с этим Diff. 265. 265—266, где природе приписывается свобода. Это противоречие разъяснено в главе десятой. [3] Aesth. I. 14. 102. [4] Ср.: Enc. III. 442. Aesth. I. 14 и др. [5] Ср.: Diff. 206. Glaub. 113. 157. Log. III. 318. 3 lat. 315. [6] Ср., напр.: Enc. II. 30. Enc. III. 407. Recht. 50 и др.

это находится в плену у чуждого начала; все это еще не нашло *единственной свободы — в единственной необходимости.*

Жизнь свободна тогда, если она *органически слилась с божественною стихиею*; но тогда она *свободна* не свободою произвольного выбора, а *необходимостью внутреннего самоопределения.* Свобода исключает субъективную объединенность, случайное усмотрение, самобытность единичного, оторвавшегося от Всеобщности. Напротив, она есть торжество Всеобщего, органического сращения, спекулятивной конкретности. Она требует от „единичности" самоотречения.

Такова свобода; такова ее судьба: ее утрата и ее возрождение. „Действительность" в лице *образов мира* восстановляет ее все полнее и совершеннее; но наряду с ними остаются „явления", слагающие сеть эмпирической случайности и эмпирической необходимости. Пока мир стоит, в нем сохраняются неосвобожденные вещи, явления и состояния; и в этом *трагедия духа.* Он вечно остается под угрозой того, что отпадут и восстанут „необразумившиеся" силы мира и, может быть, вовлекут его в новые падения и мытарства. Правда, свобода есть реальная, целесообразно творящая себя сила; но разве не противостоит ей все еще непросветленная до конца чувственная стихия? Правда, история человека внутренним образом исполнена Духа и Разума;[1] она есть наряду с природою „сосуд" Духа;[2] она венчает мировой процесс осуществленною и организованною свободою, ибо в свободе „единственная цель духа" и мира.[3] И все же история остается наряду с этим великою „бойней",[4] в которой „приносятся в жертву счастье народов, мудрость государств и добродетель личностей".[5]

Жизнь мира протекает не только в совмещении двух взаимоисключающихся стихийных сил, но и в невозможности свести себя целиком к абсолютной свободе, ибо *мир не может превратиться без остатка в чистую мысль*, а если бы он в нее превратился, он *перестал бы быть миром.* Абсолютная свобода возрождается в мире, но не поглощает его целиком. Вот почему путь Божий в мире слагается не в драматическую поэму, как это нередко предносится Гегелю, а в трагедию.

Эта *трагедия свободы* нигде не обнаруживается яснее, чем в жизни человеческой души, воли и конкретной нравственности.

---

[1] Ср.: Ph. G. 12. 13. 14. 16. 18. 21. 22. 29. 33. 51. 52. 53. 73 и др. [2] Enc. III. 427. [3] Ср.: Recht. 172. Ph. G. 23. 23. [4] „Schlachtbank". Ph. G. 25. [5] Ph. G. 25.

Глава четырнадцатая

ЧЕЛОВЕК

Тому, кто стремится постигнуть философию Гегеля в ее основной сущности, необходимо вскрыть его концепцию „человека" с особенным, интуитивно-сосредоточенным вниманием, ибо здесь лежит ключ к пониманию всей „философии духа". Все высшие образы мира слагаются в элементе „человеческого"; каждая ступень в жизни духа подлежит, прежде всего, тем законам и формам, в которых живет человеческое существо с его „душою" и „телом". Право, нравственность, государство, история, искусство, религия могут быть поняты только как особые видоизменения того, что составляет подлинную субстанцию человека. *Человек есть необходимый modus essendi Духа, вышедшего из природы, но не осуществившего еще свою абсолютную свободу.*

Подлинную, субстанциальную сущность человека составляет его „душа", или, как Гегель обыкновенно выражается, „дух".

Человеческий „дух" [1] есть высший итог природы, ее создание, ее венец. Он есть — цель природы,[2] ради которой совершаются все естественные процессы; он есть истина природы,[3] выстраданная всеми низшими ступенями мира, наконец, отвергнувшая их и вышедшая из них на свободу. Природа „сожигает себя, как феникс",[4] и душа выходит из этого огня, вступая в жизнь; абсолютная, конечная цель природы лежит уже за ее пределами.[5] Человеческая душа есть новый способ бытия; она есть истинное и чудесное явление Духа в природе,[6] как бы удар молнии,[7] пробуждение ото сна.[5] Свет, озаряющий мир вещей, загорается „внутренним" образом,[8] и Божество обновляет свой способ жизни.[9] „Духовность" есть высший способ жизни, более достойный [10] Идеи, ибо Дух во всех отношениях превосходит природу: душа, хотя бы заблудшая и дошедшая до зла и падения, все же выше, чем жизнь растения или движение планет; [11] мало того, среди „мировых образов" образ человеческий есть самый высокий и истинный, ибо только в нем Дух получает „телесность и зримое выражение".[12]

Это преимущество „духа" перед „природой" состоит именно в том, что душа есть начало *внутреннее* в противоположность

---

[1] Не следует смешивать „дух" (с малой буквы) как „дух человека" — второй, высший, этап Божия пути в мире, и „Дух" (с большой буквы) как „Дух Божий" — синоним Божества. Ср., напр.: Log. III. 328. Phän. 531. Aesth. I. 40. Rel. II. 50 и др. [2] Enc. II. 695 (Z.). [3] Enc. III. 46. [4] Enc. II. 695 (Z.). [5] Enc. II. 9. [6] Ср.: Rel. II. 50. [7] Diff. 268. [8] Enc. III. 46. 47. [9] „das Innerlich-werden des Lichts der Natur": Diff. 268. [10] Ср.: Aesth. I. 40. [11] Ср.: Enc. II. 29. [12] Enc. II. 30. [13] Enc. III. 442.

всему внешнему. Душа сама по себе не телесна, не чувственна,[1] не материальна.[2] Ее нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать. Она есть скрытая от глаз *жизненная сила, идеальная*[3] тою высшею, духовною идеальностью, которая присуща *Понятию.* Именно так и следует представлять себе душу человека: она есть „*существующее Понятие*", или, что то же, „существование спекулятивного".[4] „То, что мы называем душою, есть Понятие",[5] творящее в теле свое освобождение; оно реализовалось в нем[6] и побеждает его своею силою.

Естественно, что душа в качестве *Понятия* имеет *его* мощь и *его* достоинство, но в качестве *существующего* Понятия она *причастна эмпирическому бываню и ограниченности.* Человек есть „образ мира"; он *действителен*, и поэтому существо его имеет *двойной* состав. С одной стороны, „душа" живет в теснейшей связи с телом, получая от него свое содержание; с другой стороны, она может освободить себя от тела и обрести другой „язык" для своего выражения. С одной стороны, она ограничена, конечна и индивидуальна; с другой стороны, она бесконечна, сверхиндивидуальна и объективна. Душа есть как бы некая средина между чувственным и спекулятивным; она есть как бы компромисс и „симбиоз" двух стихий. Практически говоря, она вечно стоит на распутии, имея перед собою две дороги, — к телу и к Духу.

В этой *вечной двусторонности* человеческого существа Гегель видит его *судьбу. Назначение человека — свести эту двойственность к единству.* Задача *философии*, трактующей человека, постигнуть его жизнь как *единый поток к свободе.*

Итак, человек имеет *двойную* природу. „С одной стороны, мы видим человека... пленником земной временности": он „угнетен своими потребностями и нуждой, он подавлен природою, он опутан материей, чувственными целями и наслаждениями, он подчинен естественным влечениям и страстям и увлечен ими; с другой стороны, он поднимается к вечным идеям, к царству мысли и свободы, дает себе в качестве воли всеобщие законы и определения"[7] и утверждает тем свою духовность. С одной стороны, „человек есть животное, но даже в своих животных функциях он не останавливается на них как на чем-то существенном[8] (так делает животное), „но осознает их, познает их" и восходит к самосознанию.[9] „Этим человек снимает предел своей... непосредственности и перестает быть животным именно

---

[1] Enc. II. 475. (Z.). [2] Enc. III. 166—167. [3] Ср.: Enc. II. 552. Enc. III. 43. (Z.). 47. 237 (Z.). [4] „die Seele ist der existirende Begriff, die Existenz des Spekulativen": Enc. III. 150. [5] Beweise. B. 475; ср.: Enc. II. 693. Log. III. 250. Aesth. I. 141. 155. 157. 158 и др. [6] Enc. I. 391. [7] Aesth. I. 72 [8] „als in einem An-sich": Aesth. I. 104. [9] Ср.: Aesth. I. 104.

потому, что *знает*, что он животное; и так он познает себя как духа".[1]

Человек ограничен в пространстве и во времени: он не более, как малая частица, и вне его остается вся бесконечная протяженность; его жизнь длится небольшой промежуток времени, который является мигом по сравнению с бесконечностью времен.[2] Он со всех сторон опутан конечностью.[3] Он и сам является конечным духом, поскольку то содержание, которым он живет, есть „непосредственно данное" содержание.[4] Поскольку ему присуща „недостаточность" (Mangelhaftigkeit) в его телесном и духовном бытии,[5] и в эту недостаточность человек вынужден возвращаться, пока он ведет земную жизнь. Человек „не может выдержать" жизни „во внутреннем как таковом, в чистом мышлении, в мире законов и всеобщности": он „нуждается в чувственном бывании, в чувствовании, в сердечных движениях, в душевных настроениях и т. д.".[6] Человек должен испытывать все „противоречия" земного существования — „голод, жажду и утомление, еду и питье, сытость и сон и т. д.".[7] Ибо через это он становится „действительным". — „Дух приобретает свою действительность только тем, что он раздваивает себя в себе самом, сообщает себе предел и конечность в виде естественных потребностей" и внешней необходимости и затем „преодолевает их, проникая в них и врабатывая себя в них"; этим он придает себе объективное существование.[8] Чувственно-эмпирический состав — внешний (тело как вещь среди вещей) и внутренний („душа" как система иррациональных состояний) — необходим человеку для того, чтобы он был *действительным и освобождающим себя* образом мира.

Судьба человека в мире определяется тем, что он состоит из чувственности и разума, тела и духа.[9] Это означает, что человек в своей жизни, подобно всем „образам мира", *уже свободен и еще не свободен*. Дух и разум составляют его сущность; следовательно, он в корне своем причастен абсолютной свободе. Но разум его связан с чувственностью, и, может быть, его сила лишь потенциально сияет из глубины; а дух связан с телом, и, может быть, ему еще не удалось подчинить себе его косность. Назначение человека в том, чтобы раздуть свою искру абсолютной свободы в цельное, яркое и всеохватывающее пламя. И это освобождение, рано или поздно, обеспечено ему, потому что *дух человека есть модус самого Понятия.*

Именно в качестве Понятия душа человека есть „простая

---

[1] Aesth. I. 104. Курсив Гегеля. [2] Beweise. 424. [3] Aesth. I. 130.
[4] Log. III. 272. Ср.: Enc. III. 291. [5] Aesth. I. 195. [6] Aesth. I. 127.
[7] Aesth. I. 127. [8] Recht. 252. [9] Aesth. I. 140.

духовная субстанция",[1] „основа" человека и его жизни.[2] Она есть „простая всеобщность", конкретная тотальность всех своих состояний и определений.[3] Все обособление, совершаемое Духом, все его нисхождение к единичным определениям [4] вырастает из души, как из „абсолютной основы", и остается в элементе души, как в своем абсолютном уровне. Образ человека сочетает естественную „материатуру" [5] с божественною глубиною Духа. *Корень человеческой души божествен*; и не только потому и постольку, поскольку Бог открывается человеку в созерцании и мышлении, а потому, что *Бог реально действует в человеке и осуществляет себя через человека*; [6] человек есть подлинно „медиум" Бога,[7] скрывающий в себе его могучее и творческое присутствие; [8] глубочайшая природа человека сама по себе и первоначально причастна божественности,[9] и задача человека в том, чтобы освободить ее от внешнего и внутреннего инобытия.[10] Человек, уведавший Бога, познал, что познанная им божественность есть „его собственная природа" [11] и ему открывается, что не он „познал" Бога, а *Бог в нем познал сам себя.*[12]

Все учение Гегеля о смысле человеческой жизни, о нравственности, государстве, искусстве, религии и философии раскрывается только через эту основную концепцию. Все эти сферы бытия, все эти мировые состояния суть видоизменения *душевной* стихии, и, следовательно, они сразу *человечны и божественны.* Это не значит, что они свободны от „природности", „чувственности", „существования": их „*действительность*" уже включает в себя элемент инобытия.[13] Но это значит, что Гегель видит в них *подлинные этапы жизни Божией.*

Все, что Гегель говорит о высших образах мира, определяется его основным *исканием Бога в человеке.* Его учение о душе не представляет из себя эмпирическую психологию, хотя и привлекает нередко материал эмпирических наблюдений. И даже тогда, когда он говорит о „душе", он разумеет *основную субстанциальную, духовную силу души.* Говоря о психофизиологических явлениях, проникая в жизнь бессознательного, рассматривая непосредственное общение людей и их инстинктивное единение, Гегель имеет в виду не эмпирическую полноту и многообразие предмета, но только „главное": *спекулятивный характер и спекулятивную целесообразность* исследуемого. Если в жизни

---

[1] Enc. III. 46. 175 (Z.). 289 (Z.). [2] „Grundlage": Enc. III. 42 (Z.). [3] Ср.: Enc. III. 46. [4] Ср.: Enc. III. 46. [5] „Materiatur": Log. III. 271. [6] „im Menschen und durch den Menschen": Aesth. I. 40. [7] Aesth. I. 40. [8] „Gegenwart": Beweise. 426. [9] Ср.: Nohl. 313. Beweise. 294. [10] См. главу тринадцатую. [11] Nohl. 313. [12] Beweise. 330. 428. 428. Enc. III. 292. См. главу двенадцатую. [13] См. главу одиннадцатую.

„души" открывается это „главное", то Гегель находит *свой предмет* и утверждает наличность Понятия; если же „главного" не обнаруживается, то философия *не* находит своего предмета и в утверждениях своих *просто не имеет в виду* этого „чисто эмпирического" материала.

Говоря о „душе" в ее индивидуальной и общественной жизни, Гегель имеет в виду *только „разумное" и божественное*: его философия разумеет только „розу", расцветшую в „кресте действительности"; она говорит только о победе духа, об ее условиях, об ее процессе и ее итогах. Весь пафос Гегеля посвящен *Духу-победителю*; *он не философствует о его поражениях*, касаясь их только мимоходом и только в меру их поправимости. В каждом предмете Гегель ищет лишь того, что ему дано видеть, и видит лишь то, чего он искал. И то, что ему открывается, — *победу и свободу Духа* — он уверждает как *главное, существенное, как первореальность*. По самому основному ви́дению своему Гегель *оптимист*.

Однако оптимизм его коренится не в субъективном душевном равновесии и не в наивном или ограниченном прекраснодушии, но в сознательном и принципиальном воззрении на сущность философии. Гегель не слепнет, взирая на зло, и не утверждает, что его совсем „нет"; он не „идеализирует" исследуемого предмета и не старается „изобразить" его лучше, чем он есть. Но в многообразии эмпирической данности он *не все* признает предметом философии. *Разуму надлежит раскрывать и познавать лишь то, что разумно,* — вот его основное убеждение. Не все достойно разума и его мыслящей силы, ибо помыслить значит освободить, значит раскрыть разумность помысленного, значит восстановить тождество субъекта и объекта; но такое тождество может состояться только между Понятием (объектом) и Понятием (субъектом). Гегель *принципиально отказывается* рассматривать то, что *не есть спекулятивная стихия смысла*: он отрицает „инобытие", хотя уже не онтологически, но *познавательно*.[1] Конкретное-эмпирическое как таковое не есть предмет, достойный философии; чувственная стихия может рассматриваться только в меру своей покорности Понятию, т. е. в ту меру, в какую она „образумилась". Именно этот *познавательный аристократизм* и приводит Гегеля к его сознательному и принципиальному *оптимизму*.

Этот принципиальный *оптимизм предметного видения* имеет две опасности.

Первая опасность имеет *предметный* характер; она состоит в том, что философия, признающая только разумное, недооценит

---

[1] См. главы первую, десятую и одиннадцатую.

удельный вес — реальную силу и духовную значительность — иррациональной стихии. Эта опасность может привести к признанию полной несущественности конкретного эмпирического и, соответственно, к теоретическому и практическому игнорированию его самобытности и его влияния.

Вторая опасность имеет *терминологический* характер; она состоит в том, что философ, пользуясь обычными и распространенными терминами для обозначения особых, своеобразных предметов, рискует ввести в недоразумение, если не себя самого, то, во всяком случае, других. Здесь слагается возможность постоянного quaternio terminorum; оно осуществляется каждый раз, как только мыслитель, изучающий Гегеля, забывает о том *совершенно своеобразном* значении, которое скрывается за привычными терминами. То, что Гегель называет „человеком", „душою", „правом", „нравственностью", „государством", совсем не совпадает с тем, что бычно разумеют люди, обращаясь к этим терминам. Сто́ит упустить это из вида, и недоразумение начнет громоздиться на недоразумение.

Естественно, что эта опасность может угрожать и самому философу, и тогда она сливается воедино с первой опасностью. Недооценка или игнорирование конкретной эмпирии может привести его к тому, что он будет говорить о „Праве", „Нравственности" и „Государстве" в *особом* значении там, где имеются лишь „право", „нравственность" и „государство" в *обычном, малом* смысле и масштабе. Такая возможность обнаруживается особенно тогда, когда философ обращается к *индивидуальным, единичным*, быть может, *исторически* данным, *мировым явлениям*, „разумность" которых ему открыта, а „противоразумность" которых остается для него в тени. Это можно выразить так, что познавательный аристократизм и оптимизм Гегеля всегда мог привести его к тому, что он примет единичное мировое *„явление"* за осуществившийся мировой *„образ"*. Тогда *спекулятивное ясновидение и философская дальнозоркость* приняли бы форму *эмпирической близорукости* и привели бы философию к беспомощности и заблуждению. Всем известно, что Гегель, так же как и Платон, не избежал этой опасности в вопросах политики.

Сущность основного подхода Гегеля к предмету может быть формулирована так: *он исследует действительность лишь в меру ее разумности и утверждает разумный элемент как сущность действительного.* Вот почему он не любит говорить о „несовершенном", „дурном", „порочном", словом, о том, что искажает лик Божий на земле. Вот почему он лишь мимоходом касается того, что „слабо", „болезненно", „несчастно", всего того, что поддалось хаосу конкретного-эмпирического и беспомощно запуталось в „обстоятельствах". Гегель исследует пути

абсолютного блага (разума) и видит в нем *абсолютную силу*. „Человек" и „государство" суть для него *образы*, сложившиеся в этом ряду самоосвобождения Божия.

Изображая, как *человек, увлекаемый скрытой в нем божественной силой, восходит к абсолютной свободе*, Гегель различает в этом процессе три великих этапа: этап „субъективного духа", этап „объективного духа" и этап „абсолютного духа". Все эти ступени пребывают в элементе „человеческой души": они представляют из себя состояния *внутренней, нематериальной энергии человека, божественно-смысловой по своей сущности, и конечно-эмпирической по своему явлению*. Каждый из этих этапов осуществляет известную степень духовной свободы, которая, согласно спекулятивному закону, не только не исчезает впоследствии, но является необходимым „элементом" дальнейшего развития. Содержание последующего этапа только и может раскрыться на уровне, выстраданном и созревшем на предшествующей ступени: зрелый итог „субъективного духа" есть existenzminimum „объективного духа", а высшее достижение последнего есть атмосфера жизни, необходимая для духа „абсолютного".

Это основное деление духовного пути слагается так. На первой ступени дух „субъективен". Это означает, что дух имеет форму *единичной души, замкнутой* в своих состояниях и прикованной к тому содержанию, которое непосредственно *„дается"* или навязывается ему. При этом „душа" не имеет еще никакого понятия о своей *духовной* природе и о разумности данных ей, „чуждых" с виду, содержаний. Ей предстоит собственным опытом убедиться как в том, так и в другом, т. е. *усвоить* весь объем своих, пассивно воспринятых, содержаний и *освободить* себя в них, а их в себе. Ей предстоит, следовательно, открыть себе глаза на то, что́ есть дух *вообще*, и признать *свою* духовность и разумность. В этом *спекулятивном онтогенезисе Духа* душа говорит о себе: „я есмь субстанция моего тела и моих внутренних содержаний"; и осуществляет на деле сказанное. Освобождение ее состоит в том, что она устанавливает *органическое тождество*, во-первых, между собою и своим телом и, во-вторых, между своими многообразными способностями и состояниями. Итог, который слагается в конце этой борьбы, дает душе возможность сказать о себе: „я есмь дух, разумная воля, уже свободная в моих субъективных пределах, но еще не свободная в отношении к другим, телесным вещам и духовным существам"; и вслед за тем перейти к раскрытию этой высшей, *объективной* свободы. Это означает, что только *разумная воля* есть зрелый итог *субъективного духа* и что только она способна создать „право" и „мораль", „нравственность" и „государство".

На *второй* ступени дух *„объективен"*. Это следует понимать так, что душа, победив в себе свои „состояния" и освободив

себя внутренне, обращается к *внешним условиям* своего существования в мире и завязывает с ними *процесс борьбы за свободу*. Она уже не замкнута в своих пределах, но развивает *центробежную* деятельность. Она уже имеет понятие о том, *что́ есть дух*, и напряженно *ищет духовности в „инобытии": в других людях и в природных условиях своей жизни*. Ей предстоит убедиться в том, что *все* „данное" ей духовно: или в том смысле, что *само есть дух*, или в том смысле, что *может быть подчинено зову и велению духа*. В этом *спекулятивном филогенезисе* Духа душа видит *себя* в связи, во-первых, с низшими, естественными ступенями Идеи; побеждая их научно, технически и экономически, она освобождает себя от их мнимой самобытности; во-вторых, с неопределенным множеством людей: преодолевая нравственно и политически свою видимую оторванность от них, она ликвидирует свою мнимую отъединенность. Это заставляет ее в то же время переработать заново свои внутренние содержания, преодолеть свою изолированность и опуститься в глубину — *на уровень сверхиндивидуальной, родовой и субстанциальной Всеобщности*. Освобождение ее состоит в том, что она постигает и утверждает *органическое тождество*, во-первых, между нею и другими людьми, объединенными сообща в единство *народного духа*, и, во-вторых, между народным духом и естественными условиями его жизни, превращенными в его покорный знак, в его орудие, в его „тело". Вступив на этот уровень, дух может сказать себе: „я есмь единая, духовная субстанция, органическая Всеобщность, воля, благая и сильная, властная над миром и надо всем моим, внутренним и внешним содержанием"; и вслед за тем перейти к раскрытию, утверждению и изображению этого *высшего откровения*. Это означает, что только созревший в „государстве" дух „народа" может создать „прекрасное искусство", выносить „абсолютную религию" и раскрыть „истинную философию"; ибо государственно-спаянный дух нации представляет собою высшее достижение „объективного духа" и, тем самым, existenz-minimum „абсолютного духа".

Ступень *„абсолютного духа"* есть третья и высшая ступень. Это следует понимать так, что человеку открылось последнее, *абсолютное знание*: знание *самой Истины*, самой *Идеи*, божественной смысловой субстанции как единой и единственной, спекулятивной реальности. Человек видит Бога и видит себя в Боге и Бога в себе. Ему предстоит теперь увидеть *адекватно* данное ему откровение, т. е. найти в себе верный о́рган для его восприятия и верный путь для его выражения и изображения. Жизнь „абсолютного духа" проходит в *отыскании этой адекватности*. В этом *спекулятивном гнозисе Духа*, душа обращается сначала к о́бразному созерцанию и чувственно-внешнему изоб-

ражению Божества и создает *„прекрасное искусство“*; потом к аффективно-эмоциальному переживанию и чувствующему осуществлению Божества и творит *„религию откровения“*; наконец, она постигает, что единая *мысль* есть орган, адекватный жизни *Смысла*, и угашает себя в *„истинной философии“*. В спекулятивном знании человек уже не видит Бога и не видит себя в Боге, и не видит Бога в себе; человек угасает и смолкает, душа его *поглощается и „абсорбируется“*, и там, где по эмпирической видимости все еще остается „человеческая душа“, на самом деле *божественное Понятие мыслит себя само, утверждая свою абсолютную свободу.*

Такова сущность человека, и таков его путь в мире, начинающийся от первого душевного проблеска и дающий ему в завершении *радость конца.* Учение Платона о том, что земная жизнь мудреца есть творческое умирание для „мира“, находит себе в лице Гегеля глубокого истолкователя; однако с тем различием, что центр тяжести полагается не столько в завершающий акт личной, естественной смерти, сколько в *прижизненное, творческое угашение „себя“ в „предмете“*. Рост духа есть освобождение от „инобытия“, и это освобождение вполне осуществимо средствами живой, с виду психофизиологической, индивидуальности. Гегель не раз истолковывает и естественную смерть человека как выход в свободу субстанциальной жизни, но этот исход он не считает высшим из возможных. Естественная смерть будет высшим исходом только для человека, неспособного подняться к адекватному знанию и *спекулятивно-гностическому освобождению*; для человека, не живущего в сфере абсолютного духа; для человека, остающегося в пределах *человеческого.*

Именно таков человек в сфере „объективного духа“, поскольку он не идет дальше и не восходит на высшую ступень. *„Субъективный дух“* есть этап, в котором человеческий дух впервые растет и слагается, сбрасывая с себя цепи естественного, природного, животного существования. Сфера *„объективного духа“* охватывает всю жизнь человека как такового, *принявшего свою человечность и осуществляющего свою человеческую свободу.* Душа человека ищет и осуществляет здесь *смысл своей человеческой жизни*, полагая в ней сущность и значение. В пределах *„абсолютного духа“* человек уже знает, что в жизни его существенно именно *не* человеческое, а *Божественное*; что он лишь модус Бога и медиум его абсолютной силы; что в человеке важен не человек, а Богочеловек; что призвание его в том, чтобы угасить все чисто человеческое и открыть свободный путь *божественному откровению.*

Вот почему в учении о *смысле человеческой жизни* центральное место должно быть отведено сфере *„объективного духа“*. Здесь человек, впервые создав свое духовное обличие и получив

первое представление о своем назначении, обретает в борьбе и страдании истинный смысл своей жизни, *превозмогая раздельность своего природного и социального бытия* и сращивая disjecta membra Идеи в *единую всеобъемлющую Субстанцию*. Если „субъективный дух" обнаруживает истинный смысл *природы*, а „абсолютный дух" раскрывает истинный смысл *Божества*, то „объективный дух" вынашивает истинный смысл *человеческой жизни* как среднего состояния между жизнью Бога в природе и в самом себе.

Проблема „человека" есть как бы сосредоточенная проблема „действительного мира", ибо *человек есть Божественное в эмпирической, конечной форме*. Все нити и узлы мировой трагедии сходятся в нем и находят свое разрешение. Человек есть тот центральный пункт мира, где страдания божественного начала достигают своей вершины и находят выход в абсолютную свободу.

Глава пятнадцатая

ВОЛЯ

Смысл человеческой жизни состоит в осуществлении *свободы*, или, что то же, *в целостном раскрытии разумной и благой воли*. Это совершается так, что человеческая душа постепенно преодолевает эмпирическую и конечную форму существования, постигает свою всеобщность и предает себя жизни единой Субстанции. Но спекулятивная сила и субстанциальная жизнь не приходят к человеку извне; они *присутствуют в нем с самого начала*, искони составляя его глубочайшую сущность. Путь к разумной воле и, далее, к не субстанциальной свободе есть путь *самоуглубления*, совершаемый человеческой душою.

Этот путь „спекулятивной метаморфозы" ведет свое начало, как всегда, от содержательной бедности, непосредственной простоты и абстрактной единичности, восходя к содержательному богатству, опосредствованной и осложненной простоте и конкретной всеобщности. Каждое из низших состояний души не исчезает бесследно и не остается позади, но сохраняется в виде момента на высшей ступени развития.[1] Разумная воля как высшая ступень субъективного духа есть состояние углубленное, конкретное и в то же время целостно-простое: низшие состояния собраны, сосредоточены в нем и образуют не пеструю совокупность эмпирических определений, но классически простой modus

[1] Enc. III. 12—13.

vivendi духа. Душа, в аспекте воли, разумна и цельна, и всею бесконечною силою своей направлена на единый предмет — *Бога* или *абсолютную свободу*. Она созревает в виде субъективного духа и постепенно слагает тот уровень, на котором раскрываются ее состояния, именуемые „правом", „моралью", „нравственностью" и „государством".

Итак, сфера *объективного духа* раскрывается в элементе *человеческой воли*, насыщенной разумом и выросшей до состояния свободного самоопределения. Такая воля есть результат предшествующего спекулятивного процесса, исток которого совпадает *с началом душевной жизни, загоревшейся в глубине „естественного организма"*. Так представляется Гегелю процесс созревания *субъективной воли*.

Низшей ступенью *субъективного духа* является „естественная душа", непосредственно погруженная в простые процессы своего природного бытия.[1] Она живет, растворенная в тех содержаниях, которые ей навязывает природа, и подвергается ее влияниям и определениям: душа определяется климатом,[2] возрастом,[3] расою,[4] наследственностью, темпераментом,[5] половым влечением [6] и властью сна.[7] Она предается „простому пульсированию",[8] „смутному плетению" [9] бессознательной и нерассуждающей жизни.[10] Она не выходит из своего, вполне личного и субъективного своеобразия [11] и даже не отличает субъективного от объективного; [12] высшее, на что она способна, это *ощущение* (Empfinden) того, что ломится в нее *извне*, и того, что внутренне разряжается в *ней*. Это ощущение заставляет ее приурочить одни содержания к „своему телу", другие, наоборот, — к внутреннему, „к себе", и испытать себя как „*тотальность* своих ощущений".[13] В этом испытании есть уже начало рефлексии в себя, возврата к себе: душа становится *чувствующей* душой.[14]

В чувствовании (Fühlen) душа нашла себя как *субъекта* своих ощущений.[15] Ее ощущения, суть *ее* ощущения, а она есть их „внутренняя индивидуальность";[16] она есть „особый",[17] замкнутый мир своих „внутренних определений" [18] — монада.[19] Чувственные ощущения уже не держат ее в плену;[20] напротив, она различает их [21] и обособляет себя от них.[22] Сначала она еще пассивна, растворена в процессе чувствования и не отождествляет

---

[1] Ср.: Enc. III. 54—55. [2] Enc. III. 57. [3] Enc. III. 57, 87. [4] Enc. III. 64. 72—73. [5] Enc. III. 81—82. [6] Enc. III. 103. [7] Enc. III. 103—105. [8] „einfaches Pulsiren": Enc. III 54 (Z.). [9] „dumpfes Weben": Enc. III. 116—117. [10] Ibidem. [11] Enc. III. 117. 119 (Z.). 120 (Z.). [12] Enc. III. 56. 120 (Z.). [13] Enc. III. 120. 142. [14] Enc. III. 142. [15] Enc. III. 151. [16] Enc. III. 149. 151. [17] Enc. III. 151. [18] Enc. III. 147. (Z.). [19] Enc. III. 151. [20] Enc. III. 144. (Z.). [21] Enc. III. 151. [22] Enc. III. 54.

себя со скрытым в ней „гением" *ее самости*;[1] чувство, не сдерживаемое мыслью и волей,[2] ведет ее своими глухими[3] путями, превращая ее в сомнамбулу.[4] Затем она просыпается, отделяет себя от своих чувствований и, переходя по очереди от одного аффекта к другому, утверждает свое субъективное единство: душа становится *самочувствием*.[5] Однако власти над своими содержаниями она еще не имеет; аффекты ведут *психофизиологическое* существование, выходят из подчинения, утрачивают свою текучесть и увлекают душу во всевозможные душевные болезни.[6] Лишь постепенно, силою *привычки*, душа овладевает своими аффектами, механизирует их течение и движется в них с бессознательной целесообразностью.[7]

Овладевая своими ощущениями, идущими *от* тела, и чувствованиями, тяготеющими к телесному разряду, душа тем самым овладевает *самим* телом и становится *действительною* душою.[8] Она достигает тождества между собою и своим „внешним" и подчиняет его себе;[9] тело проработано душою и присвоено ею; оно *изображает душу* и становится ее знаком, ее первым явлением, ее созданием.[10] Это означает, что душа *освобождает себя от тела, оставаясь в теле*; и, освободившись, „противопоставляет" его себе, отделяет себя от него, „негирует" его и обращается к себе.[11] Душа становится *сознанием*.

Сознание есть душа, утратившая свою непосредственность:[12] она живет не „*в объекте*" и не „*объектом*", но „*об объекте*". Это значит, что она противопоставляет „себя вообще" как некоторое „*внутреннее*", „*идеальное*", „Я" „объекту вообще", каков бы он ни был.[13] Душа утверждает *себя* как абстрактную всеобщность, а *объект* как „*естественную* тотальность *своих* определений";[14] она *относится к нему* и в то же время совершает рефлексию в *себя*, являя впервые „бесконечность" духа.[15] В этой рефлексии она возвращается к себе как своему окончательному средоточию, достоверному,[16] идеальному тождеству.[17] „Я" — это субъект сознания и знания, начало „*мысли*"[18] и потому начало света[19] и *уверенности*. Осознав свое „Я", душа достигает, своего тождественного центра, той *достоверности* (Gewissheit), которая конституирует ее существо.[20] Эта опора дает ей возможность приступить к борьбе с объектом.

---

[1] Enc. III. 151. 152. [2] Enc. III. 166. [3] „dumpf". Enc. III. 164. [4] Enc. III. 162—198. [5] Enc. III. 198. [6] Enc. III. 198—201. 202—228. [7] Enc. III. 229—239. [8] Enc. III. 239. 241 (Z.). [9] Enc. III. 239—240. 54. [10] Enc. III. 239. 240. 241. (Z.). 246 (Z.). [11] Enc. III. 246. 43 (Z.). [12] Enc. III. 40. 249. [13] Enc. III. 43. (Z.). 44. (Z.). 246—247. [14] Enc. III. 247. [15] Enc. III. 40. 246. 249. [16] „Gewissheit seiner selbst": Enc. III. 249. [17] Ibidem. [18] Enc. III. 253. 249. [19] Enc. III. 249. [20] Enc. III. 250. (Z.).

Обращаясь к объекту, сознание прежде всего освобождается от непосредственно-чувственного отношения к нему [1] и стремится воспринять его в его истинных свойствах (wahrnehmen).[2] Силою восприятия и воображения оно вступает с ним в тождество и начинает расчленять и определять добытое на этом пути:[3] оно становится *знающим* сознанием. Определяя и познавая, оно подводит единичный, содержательный материал под всеобщие понятия и абстрактные категории; сознание становится *рассудком* и построяет, таким образом, „*законы природы*".[4] Эти всеобщие законы схватывают и удерживают само существо явлений: *закон есть сущность объекта.* Но закон создан не объектом: он осознан, раскрыт и начертан силою субъективного сознания; он есть продукт „всеобщего".[5] И вот, душа убеждается в том, что сущность объекта порождена субъектом; что в предмете субъект находит *самого себя* и что сознание „иного" есть в сущности *самосознание.*[6]

Однако рассудочное самосознание остается в отрыве от объекта; оно абстрактно, субъективно и единично. Оно видит вокруг себя предметы и подходит к ним первоначально с жаждою и алканием;[7] оно потребляет их своекорыстно и уничтожающе,[8] растворяясь в этом потреблении; оно не признает их самости и, *утрачивая* в бессамостном (selbtslos) [9] объекте свое *самосознание*, возвращается к себе с новым алканием. Этот опыт научает душу иному отношению к объекту: самосознание приучается *видеть в предмете начало свободной самости* и становится *„признающим самосознанием"*.[10]

Такова встреча *двух индивидуальных самосознаний*, стремящихся показать друг другу свою свободу и, одним своим существованием, ограничивающих друг друга. Отсюда между ними возникает борьба на жизнь и на смерть; она заканчивается победой одного и господством (Herrschaft) его над другим.[11] Борьба и жизнь в подчинении заставляют покоренного слугу (Knecht) *преодолеть в себе бескорыстие* и тем открыть себе доступ к *бескорыстному предметному и разумному созерцанию вещей и отношений.* Вынужденное *самоотречение* является для него началом *внутренней свободы*: он научается видеть *свою* сущность за пределами внешнего принуждения и признавать в господине такую же свободную глубину. Совершается „предметный подъем" [12] непосредственной и единичной души; и подъем этот неминуемо, силою и верностью своею, заражает и господина.[13]

---

[1] Enc. III. 255—258. [2] Enc. III. 260—261. [3] Enc. III. 261. [4] Enc. III. 262—263. [5] Enc. III. 262—265. [6] Enc. III. 265—268. [7] „Begierde": Enc. III. 270. [8] Enc. III. 273. [9] Enc. III. 274. (Z.). [10] См.: Enc. III. 274. [11] Ср. уже: Lass. II. 445—447. [12] Enc. III. 283. [13] См.: Enc. III. 274—283.

Так самосознание приучается не просто „сознавать объект", но сознавать его как особое самосознание, „иное" по эмпирической видимости, но *столь же разумное и духовное*: объект становится для субъекта *органом общей и единой стихии*. Это означает, что субъект научается видеть в *объекте* явление того *Разума*, который составляет сущность *самого субъекта*;[1] он видит в предмете „себя", а в „себе" — разумную сущность;[2] он вступает в сферу разума, т. е. тождества субъекта и объекта,[3] и в сферу духа, т. е. чистого разумного самоопределения.[4]

Дух есть „истина" души и сознания,[5] т. е. он объемлет душу и сознание, но только на *высшем* уровне. Состояние субъекта *духовно* тогда, когда он в предмете своем *не* видит *ограничивающего инобытия*,[6] но осуществляет знание субстанции, которая ни „только субъективна", ни „только объективна".[7] Дух имеет дело *лишь со своими собственными определениями*;[8] он начинает с непоколебимой уверенности в том, что *мир* есть *разумное Понятие* и что *Понятие* имеет *предметную реальность*.[9]

Однако эта концепция остается для него только *заданием*,[10] а сам дух, исповедующий ее как истинную, остается субъективным и конечным.[11] Он стремится к познанию, к *теоретическому* оправданию такого мировоззрения и оказывается *интеллигенцией*.

Задача *интеллигенции* в том, чтобы найти верный и адекватный modus cognoscendi, т. е. такой *способ знания*, который придал бы жизни духа характер действительного и истинного *самоопределения*. Душа человека должна выстрадать себе ту глубину, на которой она подлинно увидит, что *всякое* движение духовной жизни есть *самоопределение*, и что *дух есть творческая энергия, раскрывающая себя из себя*. Тогда интеллигенция станет *волею*.[12]

Итак, дух в качестве интеллигенции работает над своим внутренним „идеальным" миром, выковывая себе *самоопределяющуюся* жизнь;[13] ему необходимо преодолеть те способы познания, которые мирятся с „данным" или пассивно „найденным" объектом;[14] он ищет *знание*, которое было бы равносильно *созданию предмета*, — он ищет *интуитивное мышление*.

Разумное самосознание в последний раз обращается к низшим ступеням душевной жизни, но уже с твердою верою в свою духовность; оно „снимает" их и выращивает из них спекулятивную мысль. *Ощущающий опыт* мобилизует для духа весь непосредственный материал знания;[15] *внимание* фиксирует пред-

---

[1] Ср.: Enc. III. 283—286. [2] Enc. III. 255. [3] Enc. III. 286. [4] Enc. III. 286—287. 40. [5] Enc. III. 287. [6] Ср.: Enc. III. 288. [7] Enc. III. 288. [8] Enc. III. 288. [9] Ср.: Enc. III. 289 (Z.). [10] Ср.: Enc. III. 291. 296. 297. (Z.). 293. (Z.). [11] Enc. III. 291. 293. (Z.). 45 (Z.). 298. [12] Ср.: Enc. III. 296. [13] Enc. III. 298. [14] Enc. III. 305 (Z.). 301. [15] Enc. III. 308—311.

мет,[1] собирает и объединяет внутреннюю энергию духа,[2] подавляет вторгающийся произвол субъекта[3] и заставляет его предаться предмету;[4] *созерцание* внимательно испытывает предмет, проникая из разумной глубины субъекта в разумную глубину объекта,[5] и ухватывает зрелую субстанцию предмета.[6] Далее, *представление* уводит добычу созерцания во внутренний мир духа и овладевает ею[7] на трех этапах: *усвоение* (Erinnerung, собств. *воспоминание*) погружает узренный образ (Bild) предмета в „ночную шахту" бессознательного, сохраняет его, подводит его под свои представления и опознает его как свою собственность;[8] сила *воображения* извлекает присвоенное содержание из субъективной глубины,[9] воспроизводит его в виде заново созданного образа,[10] устанавливает ассоциативные связи между ним и другими образами[11] и, насыщая свое создание *всеобщим значением*, превращает его в спекулятивный символ духа, хранящий в себе подлинное присутствие выражаемого содержания;[12] образ как символ *духовного содержания*, т. е. *предмета*,[13] получает особое наименование[14] и становится посредником между предметом и именем; наконец, *память* закрепляет связь между *предметом и названием, выбрасывает посредничество* чувственного *образа* и воспроизводит *содержание предмета по одному имени*;[15] когда же она овладевает материалом *вполне*, она получает механическое господство над устойчивыми, и потому всеобщими,[16] предметными содержаниями: *внутренняя сила субъекта усваивает до конца чувственно-безóбразный предмет, а безóбразный предмет проникается движением субъективного духа.* Душа созрела до *мышления*.[17]

Интеллигенция *мыслит*. Это означает, что ее основная сила имеет дело со своим *собственным продуктом — устойчивым, безóбразным, всеобщим предметом, т. е. мыслью.* „Мыслить" значит „иметь мысли", т. е. иметь их в качестве своего содержания и предмета.[18] Стихия духа *всеобща*, ибо едина, устойчива, субстанциальна и всепроникающа; предмет ее так же *всеобщ*, ибо устойчив, существен и отвлечен от образного многообразия. Субъект создал себе предмет, вполне имманентный, и в познании *его* он узнает *себя* как *истинную сущность вещей*.[19]

---

[1] Enc. III. 308. (Z.). [2] Enc. III. 311. 312. (Z.). [3] „das eigene Sichgeltendmachen": Enc. III. 313. (Z.). [4] „Sich-hingeben an die Sache": Enc. III. 313 (Z.). [5] Ср.: Enc. III. 318. 319 (Z.). [6] Enc. III. 319 (Z.). [7] Enc. III. 307. (Z.). 321. 322. (Z.). 322. [8] Enc. III. 323 (Z.). 328. [9] Enc. III. 329. [10] Enc. III. 328 (Z.). 331 (Z.). 329. [11] Enc. III. 329. 331. (Z.). 332. (Z.). 333. [12] Ср.: Enc. III. 331. (Z.). 346. [13] „Bedeutung", „Sache": Enc. III. 346. 347. 351. [14] Enc. III. 346. [15] Enc. III. 347. 348. [16] Enc. III. 346. 352. 353. [17] Enc. III. 352. 353. [18] „das *Denken* der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand": Enc. III. 353. Курсив Гегеля. [19] Ср.: Enc. III. 353. 353. (Z.). 354 (Z.). 357 (Z.).

Мышлению остается еще подняться от *формально-рассудочного* состояния к *спекулятивно-разумному*,[1] *и теоретическое* освобождение *субъективного духа* будет закончено. От тождественного пребывания в абстрактных понятиях мысль уходит к „перворазделам" суждений и завершает свое восхождение в конкретных „слияниях" умозаключений.[2] Субъективное мышление отдает себя во власть живого, объективного Понятия[3] и становится *стихией разумного самоопределения.*

Воля и есть стихия разумного самоопределения.

Но, прежде всего, она есть *стихия субъективного духа*, и постольку она зарождается первоначально в виде личного, непосредственного, *чувствующего* самоопределения, которое может быть и разумным, но может носить случайный и субъективный характер.[4] Воление, основанное на *чувстве*, может быть „односторонним, несущественным, дурным";[5] оно может не соответствовать разумному, существенному[6] пути духа: радость и удовольствие, стыд и страх[7] имеют случайное содержание, *не вырастающее из них имманентно*, как того требует природа разума,[8] но приходящее извне. А между тем разумное самоопределение должно *исходить от самой воли.* Пытаясь приблизиться к этому, воля сосредоточивается на каком-нибудь одном содержании и утверждает себя как *страстное влечение*, стремящееся создать себе удовлетворение.[9] Она полагает себе *цель* и связывает с нею свой *интерес*;[10] но она ищет *полного* удовлетворения и, не находя его, пытается руководить собою посредством *мыслящей рефлексии и выбирающего изволения.*[11] В этой борьбе между различными влечениями, интересами и склонностями она постигает, наконец, что полнота удовлетворения, *блаженство*,[12] будет достигнуто только тогда, когда *цель будет вполне* соответствовать *основной и всеобщей разумной сущности воли.* Цельное удовлетворение есть удовлетворение *духа в целом*, взятого в виде *тотальности и всеобщности*; для того чтобы достигнуть блаженства, воля должна опуститься в ту *последнюю глубину духа*, которая охватывает *всю* душу именно потому, что владеет ее *последними, абсолютными* корнями. Только воля, опустившаяся на этот уровень и отождествившая себя со *всепроникающей* сущностью духа, может добыть полноту удовлетворения: ибо только она может *имманентно* создавать свой предмет, необходимый ей для удовлетворения; только она есть всеобщая субстанция души; только она свободна; только ей

---

[1] Enc. III. 354 (Z.). См. главы первую, вторую и третью. [2] Enc. III. 355. [3] Enc. III. 358. [4] Enc. III. 361. 362. [5] Enc. III. 362. [6] „Selbstbestimmung, als *an sich* seiend": Enc. III. 363. Курсив Гегеля. [7] Enc. III. 364. 365. (Z.). 366 (Z.). [8] Ср.: Enc. III. 363. 366 (Z.). [9] Enc. III. 367. 367—368 (Z.). [10] Enc. III. 370. 371. [11] Enc. III. 371. 372. [12] Enc. III. 372. 373. „Die Glückseliekeit".

доступно абсолютное и свободное самоопределение. Только она есть *истинная Воля.*

Таким образом, *Воля есть конкретный итог всего пути,*[1] пройденного субъективным духом. В устах Гегеля это не схема и не фраза, но тезис, полный самого существенного значения. Подобно тому как в его учение вообще невозможно проникнуть, не усвоив *воображающей мыслью* природу спекулятивного Понятия; подобно этому, невозможно понять что-нибудь в его философии права и нравственности, не усвоив *конкретную природу Воли.* Необходимо принять с полным и серьезным вниманием *все* основные указания его; и тогда откроется следующее.

Воля есть *человеческая душа в целом, достигшая уровня свободного самоопределения. Человеческое существо,* во всех *его существенных* чертах *и свойствах,* оказывается *сведенным к гармоническому единству и подчиненным самой глубокой, стихийной силе души.* Эта сила есть *разум* как *абсолютно благая и творчески-самоопределяющаяся энергия духа.*

В этих определениях каждый термин должен быть насыщен живым, созерцающим разумением.

Воля есть *органическая цельность всех существенных* свойств и деятельностей человека; но все эти свойства человеческого существа *подчинены* господству его *духовной глубины, преображены ею* и превращены в *ее покорный знак.* „Естественная душа", с ее определениями, и тело образуют крайний предел внешнего явления воли; воля приемлет материально-физиологическое обличие и выковывает из пространственных, временных и органических состояний свое верное орудие, свой знак — *телесный организм.* Воля есть „действительная" душа: *духовный „гений самости", свободный в своем телесном организме.* Далее, она есть *„сознание"*, но уже не оторванное от своего объекта; она есть *„внутреннее идеальное Я"*, но не в смысле эмпирического сознания, а в смысле метафизического *самомышления*; она есть *„бесконечная рефлексия"* — творческий возврат Понятия к себе. Воля есть *„тождественный центр души"* в его *„абсолютной достоверности"*; она создает закон объекта, и даже более того: она *создает самый объект*; поэтому она „сознает *себя*" в объекте и знает объект как *свое* состояние. Воля есть, далее, та „бескорыстно, предметно живущая" сила, которая знает, что субъект и объект суть лишь *модусы единой субстанции, всеобщей Воли.* Она есть дух „свободный от инобытия", т. е. *Разум*, т. е. „интуитивное мышление", для которого *познать* значит *создать.* Воля есть *„интеллигенция"*, уводящая всякий предмет в свою глубину и *создающая его из себя* в новом, существенном сиянии;

[1] Ср., напр.: Recht. 60—61. 365.

она есть *энергия самого Понятия*, мыслящего себя активно и свободно; она есть самоопределение разума как *глубочайшей и свободной стихии духа*. Воля есть *единая и цельная страсть духа, нашедшая свой достойный уровень и ищущая ныне полного удовлетворения своей разумной и благой природе*. Путь к этому удовлетворению есть уже путь *объективного* и, далее, *абсолютного* духа.

Такова воля как зрелый итог субъективного духа. Она есть „истина" интеллигенции, т. е. высшая ступень разумно-познающего состояния человека.[1] Это означает, что воля есть *особое состояние мыслящего духа*, такое, в котором субъективная душа человека является созревшей к *действию*, к творчеству, осуществляющему ее коренное и целостное влечение. Воля есть *дух* [2] в его практическом,[3] *раскрывающем себя и творящем свою цель* порыве.

Отсюда следует, что все те, кто разделяют или противопоставляют *мысль и волю*, заблуждаются.[4] На самом деле воля есть species мысли: мысль придает себе значение воли и остается ее основой и субстанцией.[5] „Без мышления не может быть воли, и самый необразованный человек есть воля лишь постольку, поскольку он помыслил; животное, напротив того, не может иметь волю именно потому, что оно не мыслит".[6] *Воля есть „мыслящий разум"*,[7] и только в этом виде она может утвердить свою свободу [8] и сообщить себе истинное и достойное содержание[9]

Ибо истинное состояние воли есть *самоопределение*; а истинное и абсолютное самоопределение дается *только мысли*.

Самоопределение есть сущность воли, ее жизнь, ее стихия, ее essentiale. Самоопределение и воля просто совпадают в понимании Гегеля. Воля, которая не способна определить себя к чему-либо, есть постольку слабая воля, безволие, своего рода „слабая сила"; воля, которая определяет не себя, а нечто другое, *уже определила себя* к тому, чтобы определить что-то иное. Самоопределение есть та основная функция воли, без которой воли *нет*, а при наличности которой, воля имеет бытие. Воление состоит в том, что воля самоопределяется:[10] „замыкается в себе",[11] „наполняет себя из себя",[12] „даст сама себе содержание" [13] и оказывается „рефлектированной в себя" [14] и „тождественной

---

[1] Ср.: Enc. III. 373. Enc. I. 397. [2] Ср.: Niet. 340. Enc. III 359 и др. [3] Ср.: Niet. 340. Enc. I. 397. Enc. III. 373. [4] Ср.: Enc. III. 359. Recht. 38. [5] „in Wahrheit ist das Denken das sich selbst zum Willen bestimmende und das Erstere bleibt die Substanz des Letzteren". Enc. III. 358 (Z.). Ср.: Recht. 49. 314. Ph. G. 11. [6] Enc. III. 358. (Z.). [7] Recht. 49. [8] Recht. 57. [9] Enc. III. 359. Recht. 49. [10] Ср.: Enc. III. 359. Recht. 149. Rel. I. 77. [11] „sich in sich beschliessend". Enc. III. 359. [12] „sich aus sich erfüllend". Enc. III. 359. [13] „sich selbst den Inhalt gebend". Enc. III. 359. 385. Recht. 48. 49. [14] Recht. 153.

с собою".[1] Сущность воли в том, что она повинуется только себе [2] и, сливаясь с собою,[3] остается „у себя".[4]

А это и означает, что *воля свободна*:[5] ибо самоопределение есть не что иное, как сама свобода. Воля, не определяющая себя самодеятельно и самостоятельно, есть не „воля", но осуществленная „неволя". Этим разрешается для Гегеля и антиномия свободы-необходимости. Воля в своем истинном и полном значении — разумная воля — свободна потому, что свобода составляет ее природу,[6] „ее понятие или субстанциальность";[7] свобода есть сущность воли,[8] подобно тому как тяжесть есть сущность тела,[9] а „уверенность" есть сущность самосознания.[10] Воля свободна потому, что *ей свойственно относиться только к себе и ни к чему более*;[11] она свободна потому, что независимость от всякого инобытия [12] составляет ее стихию. Воля, живущая на уровне разума, направлена всецело в свои недра, и поэтому она обладает истинной бесконечностью: „она сама есть свой предмет";[13] а это означает, что она не имеет ограничивающего ее инобытия, но в творчестве своем возвращается к себе.[14]

Эта обращенность воли к ее собственной сущности может быть выражена так, что *она есть предмет своего воления, осуществляемый посредством разумного и систематического раскрытия своей сущности.*

То, чего желает разумная воля, есть *ее собственная* сущность; т. е. она желает полного *самоопределения и абсолютной свободы.* Разумной воле свойственно, чтобы ее „определением", ее „содержанием", ее „целью" и ее „существованием" была свобода.[15] Воля сама ставит себе цель,[16] и цель ее — она сама, т. е. ее свобода. Это предполагает, что воля опознала свою истинную сущность; что она имеет бытие не только „по себе", но и „для себя".[17] Такая воля является субъективно-зрелой волей: она выходит из себя, становится *объективным духом* и создает себе „мир свободы" [18] — в организованной общественности, в праве, нравственности и государстве.

Таково „понятие" воли: это есть *спекулятивно освободившееся разумное мышление человека, творчески стремящееся к полноте удовлетворения, т. е. к абсолютной свободе.* Воля есть самоопределение разума, само определившее себя к осуществлению абсолютного самоопределения.

---

[1] Recht. 152. 153. [2] Ср.: Ph. G. 46. [3] Recht. 42. [4] Enc. III. 359. [5] Enc. III. 359. Recht. 56. 152. Ph. G. 46. Rel. I. 77. См. главу тринадцатую. [6] Enc. III. 250. (Z.). [7] Recht. 42. [8] Ср.: Recht. 56. 61. 148 и др. [9] Recht. 42. [10] Enc. III. 250. (Z.). [11] Recht. 58. [12] Recht. 58. [13] Recht. 57—58. [14] „nur in sich zurückgekehrt ist". Recht. 58. [15] Enc. III. 359. 360. (Z.). Recht. 62. [16] Recht. 45. [17] Recht. 46. 58. [18] Enc. III. 360. (Z.).

В этом *сущность зрелой воли*, или ее „понятие". Однако наряду с зрелым состоянием воли возможны, очевидно, и незрелые, низшие состояния. Необходимо иметь в виду, что „воля" есть *воля человека*, некое *целостное состояние человеческого существа*. Это означает, что *зрелая воля* есть действительный *„образ мира"*, допускающий наряду с собою незрелые *„явления"* и вмещающий в себе *двойную природу*: спекулятивную, или бесконечную, и эмпирическую, или конечную.

Воля, как и всякое другое видоизменение Божества, может обстоять и действовать или в непроявленном, скрытом виде, оставаясь в глубине человеческого существа и утверждая свою природу только „сама по себе" (an sich); или же в раскрытом осуществленном виде, на уровне сознания и самосознания, — „сама по себе и для себя" (an und für sich). Однако в своем скрытом, непроявленном, „неопределенном" виде она не перестает быть волею: она остается как бы „нейтральной", но „бесконечно оплодотворенной" силой, „первоначальным зерном",[1] содержащим в себе и производящим из себя „все определения и цели". Для того чтобы раскрыть и осознать свою сущность, для того, чтобы осуществить себя как свободное самоопределение, воля должна принять и проработать свою эмпирическую сущность, приобщить себя „бытию", стать *существующей волей и победить элемент своего существования*. Тогда только воля получит значение „действительного образа", состоящего из „сущности", победившей свое „существование"; тогда только она станет, по выражению Гегеля, „идеею";[2] ибо „понятие" воли и „предмет" воли совпадут и превратятся в тождество.[3]

Этот процесс созревания воли Гегель выражает нередко так, что ее „всеобщая сущность" принимает вид „единичного явления", а „единичная" воля, углубляясь в себя, устанавливает свое спекулятивное тождество со *„всеобщей волей"*. Этот процесс выходит уже за пределы субъективного духа, хотя и начинается в его глубине.

Для того чтобы верно понять природу *„всеобщей воли"*, необходимо иметь в виду основное воззрение Гегеля на жизнь Бога и мира. Согласно этому воззрению, Божество есть *единая „всеобщая" субстанция всякого бытия*, а явления мира — вещи и души, растения, животные и люди суть подчиненные „единичности", „акциденции" или, вернее, живые „модусы" этой субстанции. При этом *всеобщее входит в единичное как его живая сущность, а единичное входит во всеобщее как его живая часть*;[4] „всеобщее" есть абсолютно-реальная, творческая стихия,

---

[1] Ср.: Recht. 48. [2] Ср. напр.: Recht. 132. 149. 171; ср.: Recht. 48. 145. 148 и др. [3] Enc. III. 373; ср.: Recht. 62. 149. 210. [4] См. главу пятую.

пронизывающая всякую „единичность", но скрытая в ней и индивидуализированная ее пределами; эти пределы не позволяют свободной субстанции выйти на свободу и *явиться* в мире так, как это соответствует ее природе. Свободная всеобщность остается *„только сущностью"* до тех пор, пока ей не удается преодолеть косную стихию инобытия, или, что то же, пока „единичность" не осознáет в себе свою всеобщую сущность и не отдастся ее духовной и абсолютной силе.[1] Тогда всеобщность перестает быть „только сущностью" и становится „явившейся сущностью" — тождеством „сущности" и „существования", „понятия" и „реальности", т. е. действительным „образом мира" или трижды реальною „идеею".[2]

Этот порядок осуществляется в *мире* на разных уровнях, или, что то же, в разных „элементах". Однако с особенной стройностью он раскрывается в *конкретной нравственности*, где „единичная воля" сливается со „всеобщею волею", и в абсолютной религии, где „верующая душа" приемлет в себя „жизнь и любовь единого Бога". Гегель успел дать продуманное и зрелое выражение только учению о нравственной жизни людей и оставил систематическое учение о религии в виде черновых набросков. Учение о „всеобщем" как живой, конкретной тотальности остается поэтому, строго говоря, достоянием его *Логики и Философии Права*: там оно раскрывается в элементе реальности — чистой, божественной *мысли*; здесь — в элементе „действительной" человеческой *воли*.

Всеобщая воля есть особое состояние *Божественной*[3] стихии в мире и притом именно в *человеке*. Это есть видоизменение самого Понятия, Разума или спекулятивной мысли. Воля как *субстанциальный корень* человеческой души именно потому *всеобща*, что она есть видоизменение мыслящего себя Смысла:[4] ибо мышление, — и по деятельности своей и по предмету своему, — всеобще.

Поэтому всеобщая воля *живет ритмом и целью Понятия*: она создает единичные воли из себя путем „спецификации"; она входит в них в качестве их скрытой, живой сущности и включает их в себя как свои живые части; она имеет всеобщую цель и всеобщий предмет — себя и свою свободу; и, осуществляя ее, она достигает *тождества* между собою и своими явлениями, т. е. индивидуальными волями людей.

Это означает, прежде всего, что необходимо различать между всеобщею волею как „по себе сущей субстанцией" и единичною волею как „для себя сущим явлением". Только *конкретное*

---

[1] См. главу тринадцатую. [2] См. главу двенадцатую. [3] Ср., напр.: Recht. 334. Ph. G. 40. [4] Ср.: Enc. III. 359. 359. Recht. 49. Ph. G. 38. Rel. I. 77.

тождество их дает „истину", т. е. совпадение „всеобщей субстанции" с „единичным явлением", истинную „всеобщую волю", сущую „по себе и для себя" (an und für sich). Сращение или отождествление между „всеобщей волей" и „индивидуальной волей" совершается дважды: первый раз в пределах „субъективного духа" и второй раз в пределах „объективного духа". Человек находит в себе божественно-разумную стихию воли два раза: сначала в своей замкнутой жизни, приводящей *его* к признанию *себя* индивидуально-свободною волею, а потом в общении и общественной жизни, приводящей *всех* людей к признанию себя — *единою спекулятивною стихиею „народного духа"*.

Сначала воля есть *„по себе сущая субстанция" субъективного духа*. Она скрыта в его глубине как „гений его самости", как его истинное „понятие".[1] Человек часто не знает этого, не видит и не признает своей истинной, разумно-волевой природы; тогда он определяет себя чувством и страстью и вступает на путь блужданий. Однако это заблуждение не в состоянии изменить сущности дела: всеобщность разумного самоопределения *остается его подлинною не освобожденною природою*, или, формально говоря, — его предначертанным долженствованием.[2] Без мысли нет человека; она пробивается в нем еще на ступени восприятия (Wahrnehmen) и сознания. А *мысль* есть уже *состояние всеобщности*. Стихия духа — самоопределяющегося мышления остается „всеобщей" даже в непосредственно-личной жизни человека.

Но именно в такой жизни и обнаруживается впервые различие между всеобщею волею как „по себе сущей субстанцией" и единичною волею как „для себя сущим явлением". *Сама по себе* воля остается разумною, всеобщею и свободною;[3] но в *явлении* своем она оказывается оторванною от субстанции единичностью, — „непосредственною или естественною волею".[4] На сокровенно-внутренних путях своих воля живет как „бесконечная сила"; а на путях внешнего явления она остается „конечною"[5] и „формальною"[6] волею, наполненною многообразным эмпирическим содержанием.[7]

Этот разрыв между двумя волями исцеляется, далее, в пределах *„субъективного духа"* тем, что конечная воля в поисках полного удовлетворения обращается внутрь себя и признает свою бесконечно-разумную сущность. Она становится *свободною* и „сама по себе", и „для себя"; то, что было скрытою в ней сущностью, становится осознанным достоянием и способом жизни

---

[1] Ср., напр.: Enc. III. 373. Recht. 46. 139. 173 и др. [2] Ср.: Enc. III. 361. [3] Ср.: Recht. 46. 47. [4] Recht. 47. 252. [5] Recht. 47. [6] Recht. 48—49. [7] Recht. 48.

субъективного духа. Воля целостно определяет себя к свободе и переходит в сферу *„объективного духа"*.

Этот переход к „объективности" означает, что разумная и всеобщая сущность духа должна *стать для него самого объектом*. Душа постигает, что она как *человеческая монада* внутренне свободна и вслед за этим выходит за пределы своего замкнутого существования. Воля уже признала свою субъективную всеобщность и видит себя в своеобразно-противоречивом состоянии: она сама как внутренне-всеобщая субстанциальная сила противостоит целому множеству „внешних" существований и сама ограничена пределами субъективной монады. Инобытие, по-видимому, до конца побежденное субъективным духом, *вновь встает* перед ним, и это требует от него дальнейшего самоосвобождения. Воля, субъективно „свободная" и „всеобщая", должна стать *объективно* „свободной" и *объективно* „всеобщей".

Объективность, к которой обращается воля, имеет *троякий* характер: во-первых, это есть множество единичных, индивидуальных воль, т. е. „другие" люди; во-вторых, это есть множество „естественных вещей", предстающих сознанию, т. е. совокупность тех природных условий, в которых живет человек; в-третьих, это есть множество личных, человеческих потребностей и влечений, загорающихся в самой субъективной воле от общения с другими людьми и вещами. Все это образует „внешний материал" для существования субъективно-зрелой воли и предначертывает ей путь дальнейшего восхождения.

Этот путь состоит в том, что воля должна *открыть разумную и всеобщую природу* в своих новых „объективных" предметах и осознать в себе ту, еще более глубокую *всеобщность*, которая *едина для всех людей, стоящих в общественном сожительстве*. Достигнуть этого значит *снять* „противоречие" между субъектом, уже разумным и всеобщим, и предметом, предстоящим в виде неразумного множества единичных существований; это значит также снять „противоречие" между всеобщим, *субстанциальным содержанием*, созревшим в субъекте, и *внешней формой* его жизни — личною, конечною и ограниченною. Индивидуальная воля знает, что она *сама по себе* (т. е. в отрыве от других людей и вещей) *всеобща и разумна*, и притом не только „по себе" (т. е. по своей сокровенной, субстанциальной сущности), но и „для себя" (т. е. по своему эмпирическому самосознанию); теперь ей предстоит найти ту же всеобщность в других людях, *познать в них то, что она познала в себе*, и признать, что *в них живет и творчески раскрывается та же самая, единая стихия разумного самоопределения*, которая слагает и ее собственную сущность. Субъективная воля должна *познать свое спекулятивное тождество с другими субъективными волями*. Она должна убедиться и признать, что множество индивидуаль-

ных воль есть „множество" лишь по своей *внешней видимости*, по своему *явлению*; *по существу* же это множество *не разъединено реально*, но образует одну единую *Всеобщность*, единую всеобщую волю, народный дух (Volksgeist). Эта единая всеобщая воля и есть та *духовная субстанция*, которая *входит в каждую единичную волю* в качестве ее живой сущности и *включает в себя все единичные воли* в качестве своих живых о́рганов.

Согласно этому, всеобщая воля *трижды* оправдывает свое имя. Она всеобща, во-первых, потому что она есть единая *субстанция всяческого бытия*, сама Субстанция, само Понятие. Сам божественный Смысл. Она всеобща, во-вторых, потому что она есть всепроникающая сущность *субъективного духа*, всех его внутренних состояний и определений. Она всеобща, в-третьих, потому что она есть единая, разумно-волевая, духовная стихия *множества людей*, множества индивидуальных воль. Это есть общая всем людям сила разумного воления: однако „общая" не в том смысле, что у каждого человека есть „своя воля", а у многих людей есть „одинаковая душевная способность"; но в том смысле, что *Воля реально едина, а индивидуальные воли суть ее специфические видоизменения*.

Эти специфические „обособления" единой всеобщей воли могут выражать ее божественную природу с большею и меньшею верностью. Индивидуальная воля может не знать, не сознавать и даже не предполагать того, что она есть „явление" и „о́рган" единой субстанции. Однако это заблуждение не в состоянии изменить сущность дела: всеобщая воля народного духа остается всегда субстанцией единичной воли, но может быть *скрытой* субстанцией, *сущей лишь „по себе"*. Задача индивидуальной воли в том, чтобы осознать это и признать себя о́рганом народного духа: тогда она постигнет свое тождество со всеобщей волей и с „другими" людьми; тогда она поймет, что она свободна от „инобытия" не только в своих собственных пределах, но и в „объективном" порядке, ибо другие люди суть ее „со́рганы", объединенные с нею единой субстанциональной сущностью. Тогда субъективный дух станет *объективно свободным* и „по себе", и „для себя".

Так оправдывается здесь основное соотношение спекулятивных ступеней: последующее состояние есть всегда *реальная сущность* предшествующей ступени, ее субстанциальное зерно, скрытое в ней и раскрывающееся из нее, как из своей оболочки. Согласно этому, всеобщая воля народного духа лежит в основании субъективной воли, но субъективная воля не знает этого и узна́ет об этом только тогда, когда созревает внутренне до состояния разумной воли и вступает в сферу „объективности". Это можно выразить так, что субъективный дух осознал *себя* как *субъективно-всеобщую* волю, т. е. обрел в себе самом *единую*, разум-

ную стихию *мысли*, которая *свободна* от своего объекта потому, что сама создает его (смысл имманентен мышлению), и которая *всеобща*, потому что субстанциально пронизывает весь *внутренний мир монады* (воля есть разумная всеобщность душевной монады). Однако теперь субъективному духу предстоит осознать нечто бóльшее: не „онтогенетическую", а „филогенетическую" всеобщность воли. Это означает, что *субъективная всеобщность воли есть индивидуальное выражение объективной* (т. е. социально-духовной) *всеобщности*, осуществившееся в индивидууме как *óргане* народного духа. Иными словами: разумный дух каждого отдельного человека есть „единичный модус", специфическое видоизменение „всеобщей воли" его народа.

Понятно, что на самом деле „всеобщая воля" совсем не противостоит единичной воле. Взятая отвлеченно, всеобщая воля есть абстракция, чистая, безразличная неопределенность; [1] точно так же единичная воля сама по себе есть абстракция, дурная, отъединенная, непосредственно-личная ограниченность. Истина лежит в их *единстве*. Всеобщая воля слагается и состоит из единичных воль, так как абсолютная первооснова слагается из своих живых частей.[2] Единичная воля скрывает в себе ту всеобщую духовную стихию, которая живет „во всех и в каждом".[3] Истина лежит, как всегда, *в конкретном тождестве трех моментов: всеобщего* как начала, подъемлющегося над каждым данным содержанием, все в себе разрешающего и бесконечно рефлектирующего; [4] *особенного*, как начала различающего, определяющего и ограничивающего; [5] и *единичного*, как начала, сочетающего в себе содержательную определенность с властью бесконечной рефлексии.[6] Эти три момента в сращении образуют *систему единичных человеческих воль*, живущих единым *подъятым и ассимилированным, всеобщим содержанием*; или, что то же, они образуют *единую субстанцию народного духа, дифференцировавшую себя и разложившую себя на систему единичных человеческих воль*. Всеобщее входит в единичное, как в свою живую часть, а единичное содержит в себе всеобщее, как свою живую сущность.

Задача субъективного духа должна быть теперь ясна: ему предстоит осознать и усвоить это истинное положение вещей. Субъективно-зрелая воля должна „принять" бытие множества других людей и вещей так, как она уже приняла однажды множество своих душевных и телесных состояний; она должна вступить в творческое — воспринимающее, чувствующее, алчущее, сознающее и преодолевающее — отношение к ним, изжить в этом свои влечения и проложить себе дорогу к *разумному*

---

[1] Recht. 38. 40. 41. [2] Ср.: Mollat. I. 54. [3] Phän. 442. 443. [4] Recht. 38. См. главу пятую. [5] Recht. 40. [6] Recht. 42.

отождествлению со своими объектами; познанием и волею должна она выстрадать свое тождество с другими людьми, чтобы признать *себя в них и их в себе*, и всех вместе — *единым народным духом*; [1] и, наконец, она должна творческою [2] жизнью в едином народном духе, подлинно *усвоить* себе его всеобщую волю и его всеобщие цели [3] и превратить вещественную обстановку народной жизни в покорное тело народного духа. Это и есть путь к *объективной свободе духа*; она достигается только через осознание и осуществление *всеобщей* воли как „источника всех единичных воль".[4]

Так возникает учение Гегеля о праве, морали и нравственности. Все эти ступени объективного духа представляют из себя, прежде всего, состояния или модификации субъективно-зрелой воли, т. е. разумной, свободной и субъективно-всеобщей. Этим и определяется их родовая сущность.

Глава шестнадцатая

ПРАВО

Можно установить в науке как общее правило, что сущность вопроса и характер его постановки предопределяют собою содержание отвечающей теории и притом, чем сильнее и зрелее мысль ученого, тем эта связь между вопросом и ответом оказывается теснее и глубже. Философия права Гегеля является тому поучительным примером. Комментатор и критик будут рисковать непониманием ее до тех пор, пока не вскроют с полной ясностью самую *проблему*, поставленную Гегелем. А проблема его вырастает из глубоких корней его общего метафизического воззрения.

Философия права Гегеля есть зрелый и естественный *плод его метафизики*. Вся сложность, вся тяжеловесность и вся самобытная глубина его философии перенесены им и в эту область, и в результате один из наиболее сложных предметов научного знания получил самое необычайное и явно переобремененное истолкование. Эта необычайность выражается уже в том, что Гегель пользуется основными терминами юриспруденции в совершенно своеобразном и трудно уловимом значении, так что мыслителю-юристу, требующему от своих построений прежде

---

[1] См. главы восемнадцатую и двадцатую. [2] Enc. III. 373—374. [3] Enc. III. 359. Recht. 313. [4] „Quelle aller Einzelner". Ph. G. 44.

всего граненой ясности и строгой определенности, все это учение может показаться сначала бесплодной и ненаучной фантазией.

Интуитивный подход, предпринятый из логических и метафизических основ его учения, может, однако, пролить много света на эту своеобразную теорию и обнаружить ее плодотворную глубину. Эта глубина определяется тем, что Гегель трактует право и нравственность, исходя из особого предметного опыта, но сосредоточивается при этом не на данных привычного юристу и общедоступного, повседневного правового опыта, а на „духовной" сущности и на „духовном" значении правовых и нравственных *состояний*.

В качестве истинного философа Гегель видит в праве, нравственности и государстве, как и во всем другом, то, что дает ему его *предметный опыт*. Это означает, что „дедукция" и „конструкция", в смысле логического выведения из априорных определений, составляют лишь внешнюю методическую видимость его философии права. Все основное содержание его теории добыто путем *опытного исследования*, и в этом он остается верен себе как в логике, психологии, эстетике, так и в науке права. Однако здесь возможны недоразумения.

Опыт, которым движется и на основании которого создается философия Гегеля, *не* есть опыт в *обычном* смысле этого слова. Он сам знает о „неэмпирическом" характере своей философии права и настаивает на нем открыто и принципиально. Если в основу науки права положить *эмпирическое наблюдение* [1] *и рассудочное мышление* [2] о добытом материале, то получится не истинная, не философская наука. Такое наблюдение неизбежно отправлялось бы от эмпирического многообразия правовых и нравственных явлений,[3] регистрируя их и затем подвергая их содержание формальной обработке. *Историческую* индукцию Гегель считает прообразом такого пути; но именно она-то и неприемлема для него по общим и принципиальным основаниям.

Эмпирическое наблюдение распыляет все события мира, рассматривая их как случайные агрегаты разрозненных, единичных деталей.[4] Но это значит, что оно ослеплено внешней, *иллюзорной видимостью* божественной жизни и гонится за миражем. Эмпирическая история пытается установить причинную связь в этих событиях. Но это означает, что она подводит видимую поверхность явлений под рассудочные категории, как это разъяснено у Канта, и утешается мнимой необходимостью случайных связей. Эмпирическая наука завершается системой абстрактных понятий, и понятия ее утрачивают живое, предметное содержание

---

[1] Ср.: W. Beh. 323. 328. 331. 337. Enc. I. 84. [2] W. Beh. 328. 359. 360. 397. 417. Ph. G. 50. [3] W. Beh. 331. [4] Ср.: Recht. 18.

в абсолютных отрывах и противопоставлениях.[1] Одним словом, здесь, как и везде, „опыт" Гегеля не есть эмпирический опыт, и „мышление" Гегеля не есть рассудочное мышление.

И тем не менее его философия права есть результат *опыта*, раскрытый *мыслью*. Этот опыт есть самодеятельный, *внутренний опыт, спекулятивно очищенный, выношенный и выстраданный самим Гегелем*, и вслед затем *раскрытый* им, но, конечно, не в виде психологического описания или субъективного излияния, а в виде философского анализа-синтеза, выполненного над *предметным содержанием* опыта. Гегель сам рассказывает об этом методе познания в „Философии Духа", в главе, посвященной „интеллигенции",[2] и метод его может быть охарактеризован как метод „художественного мышления", или, вернее, „мыслящей интуиции", или как метод „предметного усвоения", или, наконец, как метод философского опыта.[3] Следуя этому методу, Гегель собирает всю энергию своей мысли, проникнутой воображением и очищенной от „субъективной рефлексии",[4] и посвящает ее интуитивному „отождествлению" с содержанием представшего ему предмета и, соответственно, „усвоению" его. Это необходимо ему для того, чтобы овладеть познаваемым содержанием и вскрыть за его неразумным обличием подлинный духовный смысл. Каждый предмет, если он чего-нибудь стоит и сколько-нибудь объективен, имеет свое духовное значение и назначение; это значит, что существенный состав его занимает свое определенное и необходимое место в едином спекулятивном ряду божественного восхождения. Человеческая мысль, философствуя, имеет задачу: указать посредством интуитивного и мыслящего раскрытия каждому предмету его разумную сущность и его место в едином ряду божественной жизни.

Философия права должна выполнить ту же задачу в своей области. Она должна „предметно усвоить" сущность права, морали, нравственности, добродетели и государства, раскрыть их духовное значение и назначение и указать им их место в ряду *самоосвобождения духа*. Разумная сущность их, которая должна быть раскрыта философией, не придумывается apriori, не добывается абстракцией и не вкладывается в них извне; напротив, она *уже* присуща им, она скрыта в них, она есть их „по себе сущая" (an sich seiend) разумность. Философия права должна сделать ее открытой, осознанной, „для себя сущей" разумностью; она должна понять их смысл, „высказать" их Понятие, установить и утвердить их Логос. А для этого необходимо предоставить силы своей души *разуму предмета*, чтобы он мог в них раскрыться.

---

[1] См. главы первую и вторую. [2] См. главу пятнадцатую. [3] Ср., напр.: „Naturbeschreibung der Tugenden": W. Beh. 399. [4] См. главу третью.

Именно так Гегель и формулирует задачу философии права: следует обратиться вниманием к *разуму предмета* и предоставить *ему самому* развить свое содержание; философ будет только „наблюдать“ [1] за имманентным развитием предмета.[2] Это будет, если угодно, „дедукция“; но не историческая,[3] как у эмпириков, и не рассудочная, как у Канта [4] и у Фихте,[5] и не геометрическая,[6] как у Спинозы, а *спекулятивная*: Понятие, т. е. разумное содержание предмета, состоявшись в душе философа, само разовьет из себя свое содержание.[7] Это будет, если угодно, „интуитивное“ построение; но не плод сердечных пожеланий, или прекраснодушия, или вдохновения,[8] или субъективного „усмотрения“, а создание *предметной* интуиции, или, выражаясь спекулятивно, продукт мыслящего самосозерцания, осуществленного самим Понятием.[9] В *„Философии права“* это будет самосозерцание и самораскрытие *свободной воли*.

Это не значит, что Гегель *совсем* отрицает эмпирическое и рассудочное правопознание; нет, он только признает за ними вторичное, подчиненное значение. Философское рассмотрение и историческое объяснение права имеют различные задачи, и каждое из них имеет *свою* „сферу“ действия.[10] Постольку они могут сохранять взаимно безразличное отношение.[11] Историческое изучение права имеет свои заслуги и подлежит самостоятельной проверке; философия может не касаться его, поскольку оно не выдает своего „объяснения“ за духовное оправдание или за безусловное обоснование.[12] Эмпирия и рассудок не должны превышать свою компетенцию, иначе философии придется указать им их задачу. Однако историческое рассмотрение несомненно выигрывает, если опирается в своих суждениях на философскую точку зрения:[13] оку историка становится доступной подлинная разумность права и политического бытия.[14]

Естественно, что сущность этого философского метода определяется учением о „разумной действительности“, т. е. о том, что *божественный разум есть подлинная сущность всех действительных „явлений“ и „образов“ мира*. Поэтому изобразить право, нравственность и государство, как „действительные“ и потому „разумные“ мировые образы; как необходимые

---

[1] Ср.: „betrachten“: Recht. 9. Anm.; „Zusehen“: Recht. 23. [2] Recht. 23. 65. [3] Recht. 27. 314. 365. [4] Ср., напр.: Glaub. 117. W. Beh. 344. [5] Ср., напр.: Diff. 242. 247. 248. W. Beh. 344. 362. 363. [6] Recht. 290. [7] См. еще Recht. 28. 28; особенно Recht. 69. [8] Ср.: „Herz“, „Gemüth“, „Begeisterung“: Recht. 9. Anm. 10. 11. 23. 352. Enc. III. 117. 118. 119; ср. главу третью. [9] „eigene Arbeit der Vernunft der Sache“: Recht. 66. [10] „in verschiedenen Sphären zu Hause sind“: Recht. 29. [11] „gleichgültige Stellung gegen einander behalten“: Recht. 29. [12] „eine an und für sich gültige Rechtfertigung“: Recht. 27; ср.: Recht. 314. [13] Ср.: Recht. 30. [14] Ср. похвалу Монтескьё. Recht. 27.

видоизменения Божества, освобождающего себя в мире; как состояния „свободы", т. е. самоопределяющейся человеческой воли, — значит разрешить задачу философии права и указать эмпирическому правоведению основу для более глубокого понимания предмета.

Эта задача определяет собою основные черты философии права Гегеля.

Он посвящает свое исследование „действительному" и в то же время „разумному" праву и называет его „естественным правом" (Naturrecht). Это название не указывает на „естественное" или природное *происхождение* права, или на связь его с воображаемым,[1] „естественным состоянием": такое состояние, если бы оно когда-нибудь существовало, являло бы порядок насилия и бесправия, и самое верное, что можно было бы сказать о нем, сказано уже Гоббсом: необходимо положить ему конец.[2] „Естественное право" как право есть *создание человека*,[3] а не природы; „естественно" же оно потому, что оно определяется *„природою самого предмета"*, т. е. Понятием,[4] и притом именно *свободною волею*. Естественное право есть „право разума" или „разумное право",[5] а так как разум есть достояние философии, то оно может быть названо „философским правом".[6] Это совсем не означает, что оно есть „должное право", в противоположность „положительному" праву. Философия не занимается дедукцией „должного", построением „норм" или начертанием идеалов.[7] Она понимает *сущее, подлинно реальный предмет*. Поэтому неправильно *противопоставлять* естественное право как „идеальное" положительному, как „реальному".[8] *Реально* именно не „должное" право и не исторически установленное и применяющееся право, но право *естественное*. Оно реально потому, что оно есть *особое состояние божественной субстанции* — Духа, восходящего к свободе, под видом человеческой воли.

Было бы недостаточно сказать, что естественное право есть *безусловная сущность положительного права*; оно есть, прежде всего, *модификация абсолютной сущности мира вообще*. Дух, определяя себя к свободе и достигнув субъективно-зрелого состояния — разумной воли, придает себе характер *права*. Это означает, что право есть одна из необходимых ступеней Духа, в его метаморфозе. „Право" есть первое определение субъективного духа, вступившего в объективную сферу; это есть *„дух в виде права"* или *„правовое состояние духа"*. Поэтому естественное

---

[1] „ein Naturzustand erdichtet worden ist": Enc. III. 384. [2] Enc. III. 385. [3] Ср.: Recht. 8. Anm. [4] „durch die Natur der Sache, d. i. den Begriff": Enc. III. 384; ср.: Würt. 233. [5] Ср.: Enc. III. 397. 416. 430. Recht. 9. Anm. 16. 18. 23. 27. 28. 290. [6] Recht. 26. [7] Recht. 9. Anm. 18. 19. 20. См. главу семнадцатую. [8] Recht. 26. 27.

право не только реально, но имеет существенную *абсолютную реальность.*

То, что Гегель разумеет, говоря о естественном праве, следует представлять себе, прежде всего, как внутреннюю,[1] смысловую [2] сущность [3] положительного права; это есть всеобщая логическая основа, как бы категориальный или принципиальный остов всякого права как такового. Отсюда вытекает, что всякое „положительное право" содержит в себе „естественное право" как свою родовую сущность и является ее специфическим видовым определением; всеобщее же, родовое присутствует всегда во всех своих особенных и единичных видоизменениях.

Однако это „присутствие" естественного права в положительном не следует представлять себе по отвлеченной, рассудочной схеме обычной логики. Если местами у Гегеля выступает на первый план такое соотношение, то это является для него самого непоследовательностью и отпадением. Отношение естественного права к положительному следует представлять себе в спекулятивном порядке: естественное право есть всеобщность, творчески осуществляющая себя в единичных, положительных правопорядках и включающая их в себя в качестве своих живых видоизменений. Само собою разумеется, что „единичные" правопорядки входят в естественное право лишь в меру своей духовной верности.

Итак, естественное право есть всеобщая, живая сущность права, осуществляющая себя в положительных правопорядках. Это есть *реальный Логос права.* Это — Право, которое *есть* всюду, где *является* право. Но то, что *есть*, есть *Разум.*[4] Поэтому естественное право *разумно.* Осуществляясь в единичных, национальных правопорядках, оно как *сущность* приобщается *существованию* и становится *действительным.* Поэтому естественное право *разумно* и *действительно.* Оно есть Разум в состоянии мирового осуществления или всеобщий смысл права, создающий себе более или менее успешно систему единичных явлений.

Вот почему Гегель говорит, что „естественное право" есть нечто „действительное и наличное", а не „потустороннее";[5] оно не только *реально* как нечто *„абсолютное"*,[6] как *„божественное"* в истории [7] человечества; но оно и *действительно*, как *являющаяся* сущность, как *существующий* единичный правопорядок, как *положительное* право известной эпохи и нации.

Понятно, что „право" оказывается причастным всем трем видам „бытия":[8] *реальности*, т. е. Понятию, Разуму или Логосу;

---

[1] „das Inwendige": Recht. 314. [2] „Begriff des Rechts": Recht. 22; „der Begriff der Sache": Recht. 28; „der gedachte Begriff": Recht. 314 и др. [3] „das wahrhaft Wesentliche": Recht. 28. [4] Recht. 19. [5] Recht. 16. [6] Recht. 28. [7] Ph. G. 40. [8] См. главу одиннадцатую.

действительности, т. е. единичному, в данном случае социально-историческому, явлению Разума; и наконец, *существованию* как необходимой иррациональной форме исторического бытия. Это означает, что „право", как и все остальное в мире, имеет двойной состав: спекулятивно-разумный и эмпирически-иррациональный. Сочетание „спекулятивного" и „эмпирического" слагает тот уровень *действительности*, в котором живет человек, творящий право.

Поэтому, когда Гегель говорит о естественном праве, он разумеет известные *состояния божественного Дýха, живущего в виде человеческой воли*; эти состояния *спекулятивно-необходимы* и потому *разумно-обоснованы, действительны* и, следовательно, *осуществлены в мире эмпирического бывания*. Выражая это в обычных терминах, можно сказать, что каждый естественно-правовой институт, рассматриваемый Гегелем, есть *состояние человеческой души*, через которое она, т. е. душа, должна пройти и, действительно, проходит, для того чтобы испытать себя живою частью народного духа; такое состояние, в своей сущности, предносится Гегелем как *спекулятивно воображаемая реальность*, основные черты которой имеются налицо *во всех одноименных явлениях социально-исторической „действительности"*; эти черты могут быть в них налицо или целиком, или отчасти, и каждый раз одноименное явление разумеется Гегелем лишь постольку, поскольку оно обладает этими чертами, *лишь постольку*, поскольку оно „разумно". Это можно выразить и так, что „естественное право" есть нечто, *подлежащее* осуществлению в каждой душе и в каждом человеческом обществе, и, постольку оно есть нечто „должное". Однако в том же смысле следует признать „должным" *каждое* необходимое состояние освобождающегося духа: и сознание, и самосознание, и интеллигенцию, и волю и т. д. Но категория „долженствования" вообще получает свое настоящее значение лишь в *противопоставлении* реальному процессу, а именно в этом-то противопоставлении мысль Гегеля не движется и не определяет понятий. Поэтому „естественное право", как и все остальные состояния духа, не только „подлежит" осуществлению, но и *реально осуществляется*. И мир социально-исторической действительности всегда имеется в виду „Философией права" лишь в ту меру, в какую он осуществил в себе „надлежащую" объективную свободу.

В этом состоит *реализм* философии права. Ясно, что этот реализм имеет *оптимистическую* окраску, *метафизическое* значение и *психологическое* истолкование.[1]

Оптимизм или *познавательный аристократизм* Гегеля состоит в том, что он рассматривает и имеет в виду не столько

[1] См. главы двенадцатую, тринадцатую, четырнадцатую и пятнадцатую.

правовые „явления", сколько *правовые „образы"*. Каждый раз, как он говорит „право", „государство", „правительство" и т. д., он имеет в виду не выродившееся право, не разлагающееся государство и не развращенное правительство, но явление, стоящее „на высоте", т. е. уже не „явление", а „образ". Мимоходом он касается и „явлений", как для того, чтобы установить наличность в них существенной разумности, так и для того, чтобы отметить их несовершенство. Но собственным предметом его остается всегда „образ". Это означает, что каждый рассматриваемый правовой институт разумеется им как *зрелое осуществление естественно-правовой разумности в виде положительного права и правопорядка.* Право, собственность, договор, семья, партия, государство суть для него не отрешенные, метафизические идеи (наподобие „идей" Платона), и не сверхвременные схемы; нет, в „конкретных" науках Гегель ближе к Аристотелю: он не отрывает „идею" от „явления" и мыслит „всеобщее" в его временном мировом осуществлении. „Образ" есть *осуществившаяся победа идеи, т. е. естественного права*; но такое осуществление предполагает, что эмпирические, временные условия приняли в себя и *целостно* воспроизвели разумную, спекулятивную сущность идеи: образ есть *зрелое* осуществление естественного права, принявшего вид живого правопорядка. Можно условно признать, что естественно-правовой образ есть „идеал", воображаемый мыслящим воображением; однако с тою оговоркою, что этот идеал и сам по себе метафизически-реален и, далее, воображен в своем эмпирическом осуществлении. Это не значит, что Гегель всегда разумеет определенный единичный правопорядок, исторически осуществленный каким-нибудь народом; известно, что такое конкретно-историческое ориентирование было ему не чуждо, причем мысль его тяготела сначала к греческой общине,[1] а потом к современному ему государству послереволюционного периода;[2] однако *принципиально* говоря, его естественно-правовые „образы" сохраняют характер „идеально типический". Он говорит об идеальном „образе", который воображает и мыслит, как состоявшийся в *общих, типических* условиях эмпирического существования; и в этом он остается верен основному методу своих „конкретных" наук. Это и дает ему возможность пользоваться своими „образами" как *критериями ценности*, определяющими совершенство явлений; видеть в них *мерило метафизической реальности*; и предлагать их в качестве *категорий для эмпирического изучения*

[1] В статье „Über die wissenschaftlichen Behahdlungsarten des Naturrechts" 1802—1803 гг. и отчасти в „Феноменологии Духа". [2] Так было в эпоху написания его главного труда по Философии права „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (1820 г.) и позднее.

истории. При этом следует иметь в виду, что эти „образы" при всех оборотах исследования сохраняют, во-первых, свое самодовлеющее значение *„спекулятивно необходимых ступеней Духа"* и, во-вторых, свою *творческую действительность в мире*, ибо они остаются незримыми и невесомыми деятелями, бессознательно сообщающимися людским душам и направляющими их к свободе.[1] Естественное право Гегеля в качестве родовой, всеобщей сущности права оказывается *единым для всех времен и народов*, подобно тому, как един мировой Дух и едино Божество. Но в раскрытом, *космически „действительном"* виде своем естественное право *есть органическая система многих различных и своеобразных, „единичных" правопорядков*, выношенных и осуществленных различными народами.

Таков классический „аристократизм", присущий Философии права Гегеля. Она посвящена „образу" Бога в мире: совершенному, идеальному состоянию, осуществившемуся в общих условиях конкретной эмпирии и раскрывшему подлинную природу тех метафизических сил, которые движут историю человека. Гегель и в философии права остается певцом духа-победителя: *Бога, победоносно освобождающего себя в мире.*

Отсюда и возникает то *метафизическое значение*, которое присуще в его учении всем правовым понятиям. Вся обычная сложность правового явления как предмета научного знания выступает у Гегеля не только не расчлененной, но еще насыщенной метафизическим значением. То, что он называет „правом", невозможно подвести ни под понятие права в объективном смысле (правовая норма), ни под понятие права в субъективном смысле (полномочие, обязанность, запретность); это есть *правое состояние*: вначале — субъективный status, в дальнейшем — правоотношение, в смысле встречи субъективных волений. Право есть для Гегеля особое *состояние человеческого духа*, значение которого определяется всегда тем, что оно есть состояние *божественного Духа*. Благодаря такому трактованию каждый правовой институт получает свое место в восходящем ряду, низшим членом которого является „пустое пространство", а высшим — „абсолютная философия". Единым и общим началом для всего ряда остается „Абсолютное в процессе самоосвобождения от инобытия"; от него-то каждый правовой институт получает свое *сверхюридическое* значение и предстает как необходимый status Духа, творящего свою свободу. Именно в этом *абсолютном содержании* права Гегель видит его сущность и поэтому низводит *специфический предмет юриспруденции* до простого „знака", до эмпирического „символа" Духа. Право как „знак" Духа есть бесспорно необходимый и разумный, действительный и неиска-

[1] Ср.: Log. III. 187. См. главы пятую, девятую и одиннадцатую.

жающий modus essendi; однако юрист, естественно, лишь с трудом узнáет свой предмет в этом метафизически-перенасыщенном трактовании. Каждый правовой институт оказывается причастным Богу и „хаосу"; он есть видоизменение „свободы"; он мыслится по законам спекулятивного развития: реальности, всеобщности, диалектики и конкретности, и в то же время он воображается в условиях человеческой эмпирической жизни. Понятно, что Философия права Гегеля стоит постоянно перед двумя опасностями: упростить и депотенцировать „Идею" и упустить specificum юридического предмета.

Последняя опасность обостряется особенно потому, что метафизическое содержание права и государства истолковывается Гегелем *психологически*. Каждый правовой институт рассматривается им как особое состояние *воли*,[1] т. е. основной разумной и творческой силы человеческого духа. Каждый „образ" его философии права может быть правильно понят только тогда, если будет раскрыта его *волевая природа*. Все ступени „объективного духа" слагаются в элементе *субъективно-зрелой воли*,[2] покидающей свою субъективную замкнутость и выходящей в сферу „социальной встречи".[3]

Но именно поэтому психологизм Гегеля не следует истолковывать ни „эмпирически", ни „субъективистически". Правда, воля есть *энергия* или *сила души* в ее углубленном и нерасчлененном (т. е. преодолевшем свое расчленение) виде. Но если вывести отсюда, что *право*, в понимании Гегеля, оказывается *силой*, то эта сила есть *метафизическая сила духа*. Точно так же с виду воля есть состояние единичной человеческой души; однако по существу она есть *всеобщая воля*, сохраняющая свою *всеобщую* природу и в единичной, субъективной воле человека. И если право, в понимании Гегеля, оказывается волей, то это есть *всеобщая воля народного духа*. Психологизм его философии права есть своеобразный *метафизический* психологизм и притом психологизм не метода (метод остается интуитивно-диалектически-спекулятивным), а предмета.

Таковы основные черты его „естественного права". Ясно уже, что он пользуется термином „права" в более широком смысле, чем это делают юристы; в своих определениях он сознательно выходит далеко за пределы „ограниченного юридического права",[4] характеризуя его как „формальное". Таким образом, то, что обычно называется „правом", является лишь первою и низшею ступенью в системе „естественно-правовых" определений. Система объективного духа объемлет три ступени: во-

---

[1] Ср., напр.: Recht. 68. 69. 76. 83. 85. 103. 105. 113. 125. 131. 145 и др. [2] См. главу пятнадцатую. [3] Ср. о социальной природе права: Enc. III. 385. Recht. 113. [4] Enc. III. 377. Recht. 70 (Z.).

первых, так называемое *абстрактное право*, во-вторых, сферу *морали* и, в-третьих, всю сферу *нравственности*, которая, в свою очередь, включает в себя строй *семьи, гражданского общества и государства*. В таком обширном значении „право" оказывается как бы общим, родовым понятием для „абстрактного права", „морали" и „нравственности", и, естественно, встает вопрос, в чем же Гегель видит основную сущность *„права вообще"*, явно совпадающего с *естественным правом*.

„Наука о праве есть *часть философии*".[1] Поэтому она имеет „определенный *исходный пункт*, который есть *результат* и истина того, что *предшествует* и что составляет так называемое *доказательство*" исходного пункта.[2] Это означает, что первое и основное „понятие права лежит, по своему *развитию* (Werden), вне науки о праве", что „дедукция его предполагается" готовой и „должна быть принята, как данная".[3] Философия права начинает тем, чем кончила философия „субъективного духа", так что *последнее* звено предшествующего развития совпадает с *первым* звеном нового ряда.

Согласно этому, право есть не что иное, как *существование* (собств. наличное бытие) *свободной воли*.[4] Всюду, где живет свободная воля, хотя бы в своем первоначальном, субъективном виде, есть право; и, точно так же, наличное бытие (Dasein) может быть *правом* только „на основании свободной субстанциальной воли".[5]

Это означает, что право есть не „норма", но как бы „нормальное бытие человеческого духа"; право есть *правое существование воли*, правильный способ ее жизни, или *правильное состояние человеческой души*. Право не есть „полномочие", но правому состоянию воли присущи *обоснованные правые притязания*. Гегель называет *правом* все, что скрывает в себе „зрелое" состояние человеческого духа.

Отсюда ясно, что в „праве" Гегель видит, прежде всего, известную утверждаемую „ценность", или, если угодно, некое *объективно значащее достоинство*. Но эту ценность он берет не в аспекте долженствования, а в аспекте бытия, и притом именно как *живое творческое начало*. Право есть для него не *„ценное"*, а *„ценность"*, т. е. *живая, объективно-достойная реальность*: *воля человека* или *воля людей*. При этом ее объективное достоинство основывается не на соответствии ее с содержанием внешне установленной нормы, и не на предусмотренном или допущенном акте субъективного изволения, как

---

[1] Recht. 23. Курсив Гегеля. [2] Ibidem. Курсив Гегеля. [3] Recht. 23. Курсив Гегеля. [4] „Dasein des freien Willens": Enc. III. 377. 377. Recht. 63. [5] „Dasein ist ein Recht. nur auf den Grund des freien substantiellen Willens": Enc. III. 377.

обычно считается в юриспруденции; но исключительно на *духовных свойствах*, которые она *приобретает сама в своем внутреннем самоопределении.*

Для того чтобы состояние человеческого духа стало „правым состоянием" или „правом", необходимо, чтобы дух определил себя как „свободную волю" и действительно созрел до свободного состояния. Это значит, что человеческая душа должна определить себя как *единую и цельную разумную страсть, ищущую полного удовлетворения своей разумной и благой природе, т. е. стремящуюся создать полную свободу от инобытия и неразумия.*[1] Такое состояние души, именуемое *„свободною волею", есть* всегда *правое состояние*, или *„право"*; а притязания „свободной воли" суть *правые притязания*, или ее *„права"*.[2] Но так как свободная воля в своем самоопределении и раскрытии проводит себя через целый ряд все более свободных состояний, для которых исходный пункт „субъективно зрелой воли" составляет лишь existenz minimum, то „право" является как бы *общей родовой сущностью всех естественно-правовых состояний*, ибо каждая ступень „объективного духа" есть *видоизменение свободной воли*, есть модификация ее сущности.

Отсюда ясно, на каком духовно высоком уровне развертывается философия права Гегеля. Если учесть целиком его указания на природу „субъективно свободной воли", то „право" окажется порождением действительной душевно-духовной — интеллектуальной и волевой — зрелости. Право вообще слагается на почве *духовного*, и *свобода* составляет его субстанцию.[3] Весь ряд естественно-правовых определений создается *разумною* волею, т. е. „самосознанием, которое посредством мысли постигло себя как сущность и тем самым очистило себя от случайного и неистинного".[4] Это есть „свобода", которая осознала свою природу[5] и осуществляет себя объективно; это есть существование „абсолютного понятия",[6] действительность „истинно-бесконечного"[7] — предстоящая Идея.[8] Такая воля есть субъективно созревшая „истина",[9] самоопределяющийся разум, или добро, как сокровенная сущность воли.[10] Такая воля и есть „право".[11]

Это не значит, что все люди, живущие в правовых общинах, сознают свою высокую природу или умеют последовательно осуществлять ее. Однако, с одной стороны, осуществленный „образ права" требует именно такой зрелости духа. С другой стороны, *всякий* человек в глубине души своей, внутренне и сокровенно,

---

[1] См. главу пятнадцатую. [2] Ср., напр.: Recht. 68. 69. [3] „Der Boden des Recht ist überhaupt das Geistige": Recht. 36. [4] Recht. 57. [5] Recht. 64. [6] „das Dasein des absoluten Begriffes": Recht. 64. [7] Recht. 58. [8] Recht. 58. 132. 149. [9] Recht. 58—59. [10] Ср.: Recht. 171; 73 (Z.); 172. [11] Recht. 63.

всегда разумен и свободен, даже тогда, когда он в своих поступках заблуждается и падает. Вместе с Шафтсбери, Лейбницем и Руссо Гегель отправляется от того, что корень человеческого духа искони направлен на благо; человек, по самой природе своей, ищет разумом блага и определяется им. В глазах Гегеля это гарантировано основным метафизическим откровением, согласно которому *реально только Божество* и мир творится изнутри *Его* разумною силою, — освобождающем себя Понятием. Поэтому и воля человека в истоке своем есть *разумная и свободная сила*; это не может быть иначе потому, что *сущность* ее не единична, но всеобща: субъективная душа человека есть явление всеобщей Воли, всеобщей, субстанциальной, духовной энергии — мирового [1] и национального Духа. Может ли единичная модификация Божества не хотеть блага в глубине своего существа? Ответ ясен. Человеческая душа может не знать о себе истины; она может, заблуждаясь, принимать конечное и ограниченное благо за абсолютное добро; она может увязнуть в вихрях и обманах конкретного эмпирического; но она не может извратить свою *сущность, корень* своего бытия.[2] Тем более, если она уже достигла „субъективной" зрелости в мышлении и воле.

Поэтому, что бы ни пришлось человеку совершить и пережить на его дальнейших путях к абсолютному духу, — в глубине его воли остается жить *разумное воление свободы*, которое Гегель называет „правом по себе" (Recht an sich). Это состояние есть existenz-minimum объективного духа; вне его неосуществима ни одна ступень его. И там, где люди говорят о праве, о нравственности и о государстве при отсутствии этого уровня, — там остается только иллюзия или извращение, деградация и несчастие, „нравственная испорченность и варварство".[3]

Это можно выразить так, что *право дается сознанию* человека *внутренне, как его собственное разумно-волевое состояние*; „свободная воля" человека есть *живое бытие права* и в то же время масштаб и критерий единичных правоизменений.[4] В ряду субъективного духа свободная воля еще не раскрыта и не осуществлена: однако „сама по себе" она уже есть всеобщая воля. И вот эта-то свободная, разумная и всеобщая сущность воли и есть *„право само по себе"*.[5]

Вот почему Гегель говорит, что право дано человеку *внутренне*; оно дано ему не как идеал, но как *реальное, реализующее себя и имеющее вполне реализоваться, состояние.* Оно остается

---

[1] Ср., напр., о „Weltgeist": Recht. 65. [2] Ср. о добре как субстанции воли: Recht. 172. [3] Enc. III. 431; ср.: W. Beh. 383 и др. [4] Ср.: Recht. 8. Anm. [5] Ср.: Recht. 125.

чем-то надлежащим или „должным“,[1] поскольку процесс реализации еще не закончен и поскольку „право само по себе“ еще противостоит „существующему“ праву; однако именно постольку оно превращается в нереальный постулат,[2] а *образ* права вырождается в „*явление*“. „Право само по себе“ не есть ни идеал, ни субъективная выдумка,[3] но нечто „существенное“ [4] и „субстанциальное“ для всей человеческой жизни [5] и потому „неизменное“,[6] неисказимое и „ненарушимое“.[7] Оно может быть „ограниченным“ и „безграничным“,[8] более „абстрактным“ и более „конкретным“,[9] менее развитым и более развитым; но все это в пределах одного единого „простого“ и „всеобщего“ [10] состояния: свободной воли человека. То, что справедливо,[11] что разумно и ведет к свободе, что созидает действительное благо народа,[12] составляет предмет этой воли. Гегель выражает это так: „*нравственное* составляет субъективное настроение права самого по себе“,[13] а объективный дух (т. е. свободный дух народа) составляет его содержание.[14] Именно постольку право есть нечто „священное“.[15]

Таким образом, „право само по себе“ есть *священная сущность всякого права*, пребывающая, однако, в нераскрытом, „непосредственном“ состоянии. Этой сущности и предстоит совершить путь к явлению, осознанию и осуществлению. Право должно стать „сущим по себе и для себя“; это означает, что ему надлежит раскрыть в себе „нравственное“, составляющее его основу [16] и его непосредственное „настроение“, и превратиться в сознательную и организованную нравственность народа.[17] Но так как право есть наличное бытие свободной *воли*, то весь путь объективного духа может быть описан так: *воля раскрывает свою разумную и добрую природу и познает ее сверхиндивидуальную всеобщность*. Философия права Гегеля излагает „оправдание воли“ в ее основных страстях и влечениях;[18] эти влечения осуществляют себя в живых и необходимых [19] отношениях [20] человека и слагаются в стройную систему [21] его „объективной“ жизни.

В своем непосредственном, нераскрытом состоянии свободная воля человека живет добрыми „нравами“ (Sitten) и „обычаями“

---

[1] Ср.: „was sein soll“: Recht. 8—9. Anm.; „ein gefordertes“: Recht. 130. [2] Ср.: Recht. 130. [3] Recht. 14. [4] Recht. 130. [5] Ср.: Enc. III. 101. Recht. 293. 323. Ph. G. 40. 58. [6] „unverändert“: Recht. 8—9. Anm.; ср.: Enc. I. 36. [7] „Unverletzbar“: Recht. 137; „unaufhebbar“: Recht. 136; ср.: Recht. 134. [8] Ср., напр.; Recht. 64. 65. [9] Ср., напр.: Enc. III. 211. Recht. 64. 169. 169 (Z.). 365—366. [10] Recht. 127. [11] „gerecht“: Recht. 139. [12] Ср.: Würt. 288. [13] „*das Sittliche* ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seienden Rechtes“; Recht. 208. Курсив Гегеля. [14] Recht. 96. [15] Recht. 64. [16] Recht. 209 (Z.). [17] Ср.: W. Beh. 378. Phän. 326. Enc. III. 430. Recht. 208. [18] Ср.: Recht. 55. [19] Ср.: Recht. 65. [20] Recht. 394. [21] Recht. 55.

(Gewohnheit); *они-то и составляют самую глубокую и подлинную стихию права.* Все основные определения права, а также и религии суть собственные имманентные состояния человеческого духа, или, если угодно, человеческого „сердца" и „чувства".[1] Эти определения живут в субъективной воле как свойственные ей, *обычные* для нее состояния, как ее „способ чувствовать" (Sinnesart), как ее „настроение".[2] Естественно, что ее настроение, по содержанию своему, определяется *стремлением к свободе*;[3] и это дает возможность сказать, что *„право само по себе" есть воля к свободе, живущая в виде добрых и справедливых „истинных" нравов.*[4]

С этой точки зрения, в основе всей народной жизни и всего права лежат *живые*[5] *нравы и обычаи* как первые бессознательные и непосредственные обнаружения объективной свободы. Если же обратиться к ним познавательно, помыслить их и придать им форму осознанной всеобщности, в совершенстве выразить их реальность и объявить во всеобщее сведение, то „право само по себе" получит вид *закона.*[6] Это значит осознать „право само по себе", утвердить (Setzen) его, придать ему вид наличного бытия (Dasein) и значение *„для себя* сущего права".[7]

Так, *закон* есть по содержанию своему *помысленный обычай народа.* Он закрепляет его реальный modus vivendi, „выговаривая, что каждый единичный человек *есть* и что́ он делает".[8] Законы — это *нравы* в форме *всеобщности*,[9] и народ, который *не умеет* сообщать своим нравам эту форму или *боится* мыслить их, — находится в состоянии варварства.[10] Каждый закон был раньше живым нравом[11] и при нормальных условиях остается и после записи народным обычаем.[12] Это означает, что законы возникают из „живой индивидуальности народа"[13] и, раз возникнув, поддерживают и составляют ее, так что каждый народ есть некое „целое нравов и законов".[14]

Такое соотношение закона и обычая ведет к тому, что *закон оказывается осуществлением истинной свободы.* В самом деле, ведь он несет гражданину его собственный добрый обычай, выраженный только во всеобщей форме; ведь он формулирует содержание „по себе сущей воли";[15] он утверждает „право само по себе";[16] он формулирует „субстанцию свободной воли".[17] Истинный закон адекватно высказывает глубочайшее самоопределение свободной воли. Поэтому каждый индивидуум находит в нем волю своего сердца, а каждое сердце находит в нем самого

---

[1] Enc. III. 362. [2] Enc. III. 327. [3] Ср. Enc. III. 231. [4] W. Beh. 400. [5] W. Beh. 400. [6] Ср.: W. Beh. 400. Recht. 272. [7] Ср.: Recht. 274. 275. 282 (Z.). 285. 309. [8] Phän. 266. Курсив Гегеля. [9] W. Beh. 400. 418. [10] W. Beh. 400. [11] W. Beh. 419. [12] Recht. 272. [13] W. Beh. 417. [14] W. Beh. 415. [15] Ср.: Enc. III. 278 (Z.). Recht. 137. [16] Ср.: Recht. 271. [17] Enc. III. 405.

себя.[1] Гражданин видит в законе формулу своей истинной предметной сущности,[2] ибо законы,. действительно, силою *мысли*, силою *Понятия*, раскрывают и сообщают ему то, что он дотоле лишь смутно ощущал в глубине своего существа, именно: что его субъективно-всеобщая воля имеет подлинную объективную всеобщность, что она есть „духовная всеобщность и субстанция [3] всего народа. Граждане *фактически* живут этою волею, как своею сущностью, и, даже тогда, когда они недовольны и осуждают законы своей страны, они все-таки, бессознательно, прилежат к ним сердцем.[4]

Но именно поэтому повиновение истинным законам не может стеснить их свободу. „Каждый истинный закон есть свобода", т. е. „разумное определение"[5] духа; он есть высказанная сущность свободной воли,[6] и она узнает в нем себя. Воля, зная закон, знает себя; и, если только она его действительно знает,[7] то она, повинуясь ему, повинуется только себе и остается свободною.[8] При таком положении вещей повиновение законам не только не „порабощает совесть" человека,[9] но не ставит его даже в положение зависимости.[10] Истинные законы причастны „абсолютной истине" и вытекают из нее; сознание же абсолютной истины есть религия.[11] Поэтому истинные законы суть нечто священное, [12] и повиновение им только и может быть свободным откликом души на зов ее собственной, божественной глубины. Повинуясь истинным законам, воля обнаруживает „высшую энергию нравственной свободы",[13] она утверждает свое истинное самоопределение,[14] она свидетельствует о том, что она есть „истинная воля".[15] Ее свобода совпадает с ее необходимостью,[16] „законы" оказываются ее законами и не остаются пустым долженствованием.[17] В мире осуществляется „величие и божественность" истинного правового состояния.[18]

Таким образом, Гегель видит в законах и нравах живые субстанциальные состояния и силы народного духа: это особые „сообщающиеся" деятели и двигатели жизни, которые „проникают" в людей „бессознательным образом" и осуществляют в них свою мощь и свое значение.[19] Это — творческие „категории" народной жизни; разумность их обеспечивает им победу в мире.

Но, если истинные законы являются лишь всеобщим выражением „разумных" нравов, то самое формулирование или уста-

---

[1] Phän. 279. [2] „gegenständliche Dingheit": Phän. 266. [3] Phän. 283. [4] Phän. 283. [5] Enc. III. 407. [6] Ср. Enc. III. 404. 429. Recht. 312. Ph. G. 46. [7] Ср.: Recht. 271. 278. 279 (Z.). Enc. III. 397. Особ. 398. 400. [8] Ph. G. 46. [9] Enc. III. 433. [10] Glaub. 107—108. [11] Enc. III. 429. 434; ср.: W. Beh. 400. [12] Glaub. 107. [13] Glaub. 107—108. [14] Ср.: Enc. III. 432—433. [15] Ср.: Ph. G. 46. [16] Ph. G. 46. [17] Phän. 318. [18] W. Beh. 438. [19] „sich in ihnen geltend machen": Log. III. 187.

новление их (Setzen) означает переход „права самого по себе" в сферу явления,[1] выход его к объективной действительности,[2] превращение его в положительное право.[3] Объективная действительность права состоит, во-первых, в том, что право является осознанным, познанным и провозглашенным; во-вторых, в том, что оно получает *силу* действительности, „всеобщее значение",[4] соблюдение и применение. Положительное право есть право, установленное в каком-нибудь государстве и подлежащее применению;[5] то, что в нем признано „закономерным", то и является источником знания о „правом" и „праве".[6] Но здесь-то и начинаются опасности и осложнения, ведущие нередко к деградации.

Прежде всего, установленный закон может *неверно*[7] формулировать „право само по себе". Тогда обнаруживается расхождение между „законом" и „правом" в его вечной и разумной сущности.[8] Положительное право может быть порождением „своеволия";[9] оно может укрывать в себе начала „насилия и тирании";[10] оно может состоять просто из дурных законов, ведущих не к единству и конкретности народной жизни, но к разрывам и разложению.[11] Тогда возникает недостойное зрелище права, противоречащего своей сущности, — *неправого права*. Философия не может познавательно считаться с ним и не должна включать признак качественного несовершенства в понятие „положительного права";[12] она предоставит такое право изучению истории и эмпирической юриспруденции.[13]

Однако установленный закон, даже если он верно формулирован, даже если он точно выражает содержание „объективно-всеобщей" воли, может встретиться с великим затруднением. Дело в том, что закон в качестве общего правила вступает в сферу конкретной эмпирии с ее „конечным материалом"[14] и дурной бесконечностью,[15] с ее случайным многообразием[16] и не поддающимися никакому предвидению деталями.[17] И вот, среди людей возникает нездоровый[18] предрассудок, согласно которому положительное право должно иметь характер „совершенного законодательства",[19] т. е. исчерпывающего все детали и предусматривающего все возможные случаи кодекса предписаний. Начинается безнадежная погоня за ускользающим и все размножающимся эмпирическим материалом; рассудок

---

[1] См. о явлении права, напр., Enc. I. 35—36. [2] W. Beh. 400. Recht. 271. [3] Recht. 271. [4] Recht. 271. [5] Ср.: Recht. 26. 277. [6] Recht. 275. [7] Enc. III. 397. [8] Ср.: Recht. 275. [9] „Eigenwillen": Recht. 275. [10] Recht. 26. [11] Ср. W. Beh. 419. 420. [12] Recht. 26. [13] Recht. 275. [14] Ср.: Enc. III. 397. 399. W. Beh. 387. Recht. 280 [15] Recht. 275. 276. 279. 280. Enc. III. 397. [16] Ср.: Recht. 86. W. Beh. 375. 377. [17] Ср., напр.: Enc. III. 398. [18] „Krankheit": Recht. 280. [19] „vollkommen": W. Beh. 377. Enc. III. 398. Recht. 280; „vollständig": Recht. 280 (Z.); ср.: Lass. II. 500.

изнемогает в поисках новых „принципов" и „разумных" масштабов, а законодательство, не совершенствуясь в содержании, чудовищно разрастается.[1] Тогда оно становится недоступным для знания и усвоения; граждане перестают *знать* свое право, и „закон" перестает быть их *собственным* законом: *гибнет свобода повиновения*. Создавать такие законы все равно что написать кодекс на чужом языке, или, подобно Тирану Дионисию, повесить законы так высоко, чтобы ни один гражданин не мог их прочесть; результат один и тот же: утрата свободы, „абсолютная тирания" [2] и бесправие (Unrecht).[3] Граждане оказываются в своего рода крепостной зависимости (Leibeigenschaft).[4]

Искание такого всеисчерпывающего кодекса нелепо и пагубно. Закон *не может* получить *всестороннего* разумного „определения" [5] и неизбежно остается на уровне абстрактности и всеобщности. И все же он стремится педантически предусмотреть и регламентировать каждое проявление жизни и создает нестерпимое „господство рассудка".[6] Возникает *полицейское государство*, в котором все подчинено закону и „надзору",[7] в котором закон *противостоит* живому субъективному духу, как чуждая, внешняя, все уравнивающая [8] сила, гнетущая [9] и преследующая человека. Право оказывается в корне извращенным, ибо закон вырождается в пустую мысль, лишенную „абсолютной сущности".[10]

Проблема слагается как бы антиномически: с одной стороны, законы должны представлять из себя нечто доступное и понятное, некую зрелую цельность,[11] иначе погибнет свобода; но, с другой стороны, непрерывно возникает потребность в новых законах и законодательных определениях. Разрешение этой проблемы Гегель видит в том, что законы должны содержать только „всеобщие основоположения", прочные и устойчивые,[12] адекватно формулирующие „право само по себе" в его священном содержании; эти основоположения подлежат дальнейшей „специализации" [13] в пределах действительной необходимости; но центр тяжести должен быть переложен с „отвлеченного правила" на *живую действенность закона в душе человека*, т. е. на *правосознание*.

Первоначально Гегель мечтал о том, что в „прекрасной общине" [14] добрые и разумные нравы могут сделать закон ненужным.[15] Однако он скоро признал, что практически важно и духовно необходимо *мыслить* сущность всеобщей воли и ее разумного обычая.[16] И тогда он перенес центр тяжести в *зрелое*

---

[1] W. Beh. 377—378. [2] Glaub. 149. [3] Ср.: Recht. 278. [4] Recht. 293. [5] Enc. III. 398. [6] Diff. 239. [7] Ср. критику государственного строя, начертанного у Фихте в трактате 1797 года: Lass. II. 486. Diff. 239—240 и др. [8] W. Beh. 375. [9] Glaub. 149. [10] Phän. 268. [11] Recht. 279. [12] Recht. 279. [13] Ibidem. [14] „wahre Unendlichkeit einer schönen Gemeinschaft": Diff. 239 [15] „entbehrlich": Diff. 239. [16] Ср.: W. Beh. 400. 416. Phän. 330.

законосознание человека, живущего в праве и применяющего право.

Важно не то, чтобы люди непрерывно справлялись с отвлеченными правилами и превращали свою жизнь в механическое подведение своих деяний под букву законов. Важно, чтобы в душах людей было *живо* и *действенно „право само по себе"* и чтобы законы точно и верно передавали содержание „всеобщей воли": тогда положительное право будет совпадать с естественным правом и „свободная воля" сохранит свою свободу. Люди должны не „бояться" права и не рабствовать ему; но *жить правом* и *в праве*, зная *его* разумную сущность и *свою собственную* разумную природу. Закон должен быть для человека тем „объектом", который только по-видимому „приходит извне", а на самом деле раскрывает внутреннюю сущность души — разумную и свободную волю. Встреча субъективной воли с законом должна иметь не порабощающее, а *освобождающее* значение, ибо разум всегда освобождается через осознание своего *тождества с „объективным"*. А для этого осознания человеку необходимо не только знать закон, но иметь также свободный доступ к *своей внутренней природе*, которая у всех людей одинакова. „Право само по себе" дано каждому человеку в виде его *разумной* и *свободной воли*, и *судья* может обрести его в себе так же, как и предстоящий суду *гражданин*.

Вот почему Гегель придает такое большое значение *правовой интуиции* в процессе применения права.

В самом деле, судья не должен применять закон, следуя его букве, ибо на этом пути педантического приспособления „истинная справедливость" [1] не может быть найдена. Между „общим правилом", данным в законе, и единичным случаем всегда остается „несоизмеримость" (Incommensurabilität), требующая, чтобы закон был „модифицирован" и, следовательно, отчасти „снят и не уважен в своей абсолютности".[2] Эта модификация должна, однако, совершаться в духе истинного права, согласно указаниям всеобщей воли, или, как Гегель выражается, — она должна быть определена „созерцанием целого".[3] Но такое определение судья может найти *только внутри себя*:[4] в нем должно сложиться „субъективное убеждение",[5] „уверенность",[6] основанная на показании „совести",[7] — своего рода „animi sententia".[8] Здесь возможно, конечно, что субъективная уверенность судьи будет именно только *его субъективной уве-*

---

[1] W. Beh. 377. [2] „nicht. respektirt werde": W. Beh. 378; cp.: Lass. II. 500. [3] W. Beh. 376. 378; cp.: Lass. II. 500. [4] „das Innere des Richters": W. Beh. 378. [5] „subjektive Ueberzeugung": Recht. 290. 291 (Z.). [6] „Gewissheit": Recht. 291 (Z.). [7] „Gewissen": Recht 290. [8] Ibidem.

ренностью, не более. Но правильная организация *суда присяжных* дает известную гарантию от таких решений.

Значение этого суда Гегель видит в том, что он более всего способен примирить *правовую интуицию судьи с правовой интуицией подсудимого*; а это безусловно необходимо для того, чтобы гражданин сохранил действительно свою свободу. Чтобы быть свободным, мало *знать* закон, мало *лично присутствовать* на суде (in judicio stare),[1] мало одной *публичности* процесса;[2] необходимо, чтобы судящийся *участвовал „духовно" в самом решении*, чтобы он присутствовал в нем своим „знанием" [3] и, если возможно, то и „сознанием" (т. е. признанием своей неправоты или вины).[4] Суд присяжных (Geschwornengericht) имеет здесь преимущество перед всякой иной организацией суда; и он сохранил бы ее даже в том случае, если бы за „чисто юридическими судами" [5] было обеспечено превосходство во всех остальных отношениях.[6] Ибо только суд присяжных удовлетворяет требованиям *„свободного"* суда.

В самом деле, свобода требует, чтобы подсудимый *питал доверие* к судящему, к его беспартийности, беспристрастию и проницательности;[7] чтобы судья произносил свой приговор как бы *„из души самого преступника"*,[8] отыскивая и обретая *„тождество" с его правосознанием*; и чтобы *личное признание* подсудимого всегда сохраняло последнее и абсолютное значение,[9] ибо нельзя отнять у человека „абсолютного права" [10] на самоопределение, идущее из глубины. Сознанием подсудимого присяжные должны быть ограничены потому, что преступник остается *человеком*, т. е. разумною и свободною волею; что он, несмотря на преступление, по-прежнему остается в тождестве с общею волею, и по-прежнему имеет право *сохранить свободу в подчинении закону*. Приговор суда не должен быть для преступника „внешнею судьбою",[11] и сознание его (Eingeständniss) должно рассматриваться как голос его не умирающей правой воли, как зазвучавший в нем голос „права самого по себе",[12] как проявление его *самоопределения* и свободного *правосознания*.

Таким образом, действительность правового „образа" предполагает, что право остается во всех отношениях *самоопределением разумной воли человека*: истинное осуществление права есть осуществление *свободы*. Однако воле далеко не сразу открывается ее правовая свобода; ей предстоит еще выстрадать это знание в процессе борьбы с инобытием. Воля, достигшая духовно-пра́вого состояния во внутренней жизни, стала *правом субъ-*

---

[1] Recht. 293. [2] Recht. 288. 292. [3] Recht. 293. [4] Enc. III. 400. 401. [5] „rein juristische Gerichte": Recht. 292. [6] Recht. 292—293. Enc. III. 400. 401. [7] Ср.: Recht. 292. 292 (Z.). [8] Recht. 292 (Z.). [9] Enc. III. 401. [10] Ibidem. [11] Recht. 293. [12] Ср.: Recht. 136. 137. 139.

ективно. Ей предстоит утвердить свою свободу и свое право в реальной встрече с *внешним* и чуждым *существованием.*

„Объективное" развитие человеческой души начинается с того, что она *обращается* от своих собственных состояний, уже подчиненных и усвоенных ею, к *внешней среде,* к существующим объективно вещам и людям. Доселе (в пределах субъективного духа) она имела с ними дело *лишь постольку,* поскольку они вызывали в ней те или иные *состояния,* и, строго говоря, она имела дело только со своими состояниями, с собственными душевными и душевно-телесными переживаниями; теперь ей надлежит иметь дело с самими *объективно сущими предметами.* Если смотреть со стороны, то все остается по-старому; однако *предметная обращенность души* меняется радикально, и самоопределение ее слагается в совершенно новых актах и терминах.

Вновь душа имеет перед собою „инобытие" и процесс ее самоосвобождения должен возобновиться. Понятно, что в сокровенной сущности дела „инобытие" не есть субстанциально „иное", но только иррациональный способ жизни, принятый на себя Разумом; встреча воли с вещами и другими людьми есть встреча нескольких „модусов" единой великой „субстанции"; и встреча эта должна повести к раскрытию ошибки: принадлежа к единому лону, стороны разобщились и утратили друг друга и, встретившись вновь, узнают себя *не сразу.* Великая мировая „комедия ошибок" близится постепенно ко все разоблачающему концу: Разум примет *все* в свое первоначальное лоно. Однако путь этих ошибок остается по-прежнему страдальческим.

Дело в том, что новая встреча с инобытием раскалывает волю, создавая в ней две стороны: *субстанциальную, всеобщую и эмпирическую, особенную.* Воля в своем *субстанциальном* состоянии обращена в себя; она соблюдает свою внутреннюю свободу и „бесконечность" самоопределения: она остается свободною, *правою* волею или *правом.* Воля же в своем *эмпирическом* состоянии обращена к новому объекту; она ограничена и определена им и является конечною, особенною волею: она оказывается волею в *несвободном, неправом* состоянии и судьба ее в том, чтобы *выстрадать эту неправоту до конца. Вся существенность* воли сосредоточивается в первом аспекте, а вся *содержательность,* идущая от „инобытия", — во втором.

В таком состоянии человек есть „лицо" или „личность" (Person, Persönlichkeit). Лицо есть свободная, бесконечная и в то же время ограниченная и конечная человеческая монада. С одной стороны, личность есть самоопределяющаяся духовная единичность, сознающая себя „бесконечным, всеобщим и свободным" началом.[1] Личность начинается там, где самосознание

[1] Ср.: Recht. 73. 74. 75; ср.: Lass. II. 444—445.

овладело всеми своими внутренними определениями и где воля утвердила себя как чистое мышление своей тождественности.[1] Такая воля доросла до правого состояния, т. е. до права: личность *способна* жить в праве, или „правоспособна".[2]

Но именно „правоспособное лицо" оказывается *абстрактным* состоянием воли. В самом деле, *ноуменальная глубина воли* „абстрактна" потому, что *недостаточно содержательна:* „внутреннее" содержание уже ассимилировано ею и не отличимо от нее самой, а нового „внешнего" содержания она еще не приобрела; она абстрактна еще и потому, что ее феноменальная, „особенная" сторона *отвлечена* от нее и обращена к пришлому инобытию. С другой стороны, *феноменальная поверхность* воли „абстрактна" потому, что *отвлечена* и от собственных ноуменальных, свободных корней и от внешнего объекта, с которым ей предстоит вступить в творческий процесс.[3]

Вот почему „правоспособное лицо" абстрактно. Оно представляет из себя нечто высшее [4] и абсолютное, но находящееся в несовершенном и недостаточном состоянии.[5] Это есть духовная монада, живущая в виде „исключающей единичности" и имеющая перед собой „преднаходимый" внешний мир.[6] Такая монада „непосредственна",[7] ибо она еще не взошла к свободе через посредство нового объекта; она неопределенна,[8] ибо не „определила" себя еще всем богатством нового пришлеца. Такая монада являет собою „правое", но только „абстрактное" состояние воли. Поэтому Гегель называет такую волю „абстрактным правом".[9]

Под „абстрактным правом", составляющим первый этап объективного духа, следует разуметь отнюдь не совокупность „отвлеченных норм" или „правовых полномочий". Нет, это есть классическое состояние *человеческой воли,* субъективно-свободной, но ограниченной внешним инобытием, вызывающим в ней феноменальное, несвободное, „особенное" воленаправление. *Абстрактное право есть живой status человеческого духа.* Человек в этом состоянии именуется „правоспособным лицом".

Понятно, что лицо как „внутренне-духовно-правое" начало есть existenz-minimum объективного духа и основа всей первой ступени его — „абстрактного права". Все дальнейшее развитие ведет свое начало от „*личности*", творится *ею* и в *ней*. Человек, если он не „личность", не способен быть „правом", не может углубиться до *морального* состояния и возвыситься до *нравственности*; ему нет, следовательно, и пути к прекрасному искус-

---

[1] Recht. 73—74. [2] Recht. 74—75. [3] Ср. об абстрактности „лица": Recht. 72. 72 (Z.). 73. 73 (Z.). 74. 74 (Z.). 125. 133. 146. Enc. III. 379. [4] Recht. 74 (Z.). [5] Recht. 74 (Z.). 146. [6] „ausschliessende Einzelnheit", „vorgefundene Welt": Recht. 72. [7] Recht. 73. [8] Ср.: Recht. 72. 72 (Z.). [9] Ср.: Recht. 75.

ству, истинной религии и абсолютной философии. Поэтому голос всеобщей, субстанциальной воли человека, т. е. „право само по себе" зовет человека к тому, чтобы он стал „личностью". „Правовое повеление" гласит: „будь лицом и уважай других, как лиц".[1] Это необходимо потому, что вне этого нет путей к духу. Это включено уже в субъективно-зрелый modus vivendi потому, что самосознание, испытав всю горечь „естественной покорности", научилось уже создавать свою внутреннюю свободу через признание чужого самосознания:[2] лицу, не признающему „личность" в другом, пришлось бы опять вынести борьбу на жизнь и на смерть и пройти через школу рабства. Вот откуда вытекает и основное запрещение естественного права поражать [3] личность, ее жизнь, ее деятельность и сферу ее свободы. Это запрещение Гегель считает лежащим прямо в основании всех правовых велений.[4]

„Свобода" лица требует, чтобы оно вышло за пределы „абстрактной личности" и превратило ее в конкретную, содержательную [5] и свободную от инобытия *субъективность*.[6] Для этого личность должна принять встречу с внешним объектом, вступить с ним в спекулятивный симбиоз и усвоить его содержание.[7] *Опустевшая всеобщность ноуменальной воли должна срастись с новыми особенными содержаниями,*[8] *проработать их и вернуться к себе с бременем новой свободы.* Тогда внутренняя правота воли (всеобщая воля „право само по себе") найдет себе „адекватное явление во внешнем существовании, а внешнее существование загорится огнем внутреннего, духовного значения; тогда „право само по себе" окажется тождественным с „правом положительным", возникнет „образ" правовой действительности, т. е. целостное явление свободы, или, что то же, осуществится „идея" права.[9] До тех же пор внутренняя правота воли остается по отношению к внешним объектам „лишь возможностью",[10] правовым „позволением или полномочием".[11] *Единичной* воле как силе решающей [12] надлежит осуществить это полномочие: принять „особенное" содержание инобытия и увести его в глубину „всеобщего" лона. Так осуществится общий спекулятивный закон в сфере права.

Абстрактная воля развивается так же, как развивалась душа и вырастало сознание. Она приемлет объект, полагает себя в него, утверждает себя в нем, получает через него внешнее существование, потребляет и усваивает его, затем покидает его и, наконец, обремененная господством и содержанием, возвра-

---

[1] Recht. 75. [2] См. главу пятнадцатую. [3] „Verletzen". Recht. 76. [4] Recht. 76. [5] Ср.: Recht. 135. [6] Recht. 146. [7] См. главу тринадцатую. [8] Ср.: Recht. 75. 75 (Z.). [9] Ср.: Recht. 78. 135. [10] Recht. 75. [11] Recht. 76. [12] „beschliessend". Recht. 76.

щается в себя свободною. Она преодолевает в объекте его дурную самобытность, изолированность, бесцельность, случайность и неодухотворенность; преодолению этих свойств в объекте соответствует преодоление субъектом в самом себе непосредственности, абстрактности, произвольности, внешней обращенности и расколотости: *внешний процесс освобождения есть, как всегда, его ipso процесс внутреннего самоуглубления.*

Описывая в этом ряду акты правой воли, Гегель продолжает вкладывать новое, особое значение в юридические термины. Все категории юриспруденции, из которых некоторые, например частно-правовые, имели и в то время зрелое содержание, получают у него чисто спекулятивное истолкование. В философии права Гегеля нельзя разуметь обычное за обычными названиями: простодушный исследователь, забывший это правило, не выйдет из состояния недоразумения. Ибо Гегель все время имеет в виду не „право", а *„правое состояние воли"*; и не „правовой институт", а *„деяние и состояние воли, освобождающейся во внешней жизни и углубляющейся внутренне"*. Гегель ставит один и тот же вопрос применительно к каждому правовому состоянию: *правый ли это status воли*? Правота его определяется тем, осуществляет ли этот status по-новому сущность свободы и воли; если осуществляет, то он духовно *необходим* и, следовательно, духовно обоснован, или, что то же, он есть правый status: тогда остается выяснить *как* он возникает (его „место" в спекулятивном ряду) и в *чем* именно он подвигает вперед дело самоосвобождения воли. Вот почему Гегель настаивает на систематичности и „необходимом" характере естественно-правового ряда [1] и в то же время не устает подчеркивать, что он исследует все категории с точки зрения их „правового значения" или *„правомерности"*.[2] Понятно, что эта правомерность проистекает из ius naturale.

Обращаясь к внешним объектам и принимая их за чуждых пришлецов, воля встречается прежде всего и непосредственно — *с неодушевленною вещью* [3] и вступает с нею в „процесс". Эта вещь [4] есть фрагмент чисто внешнего [5] существования: она непосредственна,[6] не субстанциальна [7] и не самостоятельна,[8] она оторвана и отлична от духа [9] и противостоит ему как нечто „безвольное", „несвободное, безличное и бесправное",[10] как нечто не имеющее своей цели.[11] Эти вещи отнюдь не „вещи в себе",[12] и воля человека имеет над ними власть, ибо она есть

[1] Ср.: Recht. 55. 394. [2] Ср., напр.: Recht. 27. 28. 30. 107 (Z.). 113 (Z.). 121. 141 и др. [3] В процессе „собственности" отношение к другим людям отсутствует: Recht. 89. [4] „Sache", „Ding". Ср.: Recht. 79. 80. 81. 82 и др. [5] Recht. 79. 82. [6] Recht. 78—79. [7] Recht. 79. [8] Recht. 82. 83 (Z.). [9] Recht. 81. [10] Recht. 79. 81; ср.: Enc. III. 379. [11] Recht 82 (Z.). 99. [12] Recht. 82. 82 (Z.).

их „идеализм" и их „истина".[1] Вся сфера вещей имеет назначение — создать для человека *новую „сферу свободы"*,[2] и это выражается в том, что человек, имеет „абсолютное право присвоения по отношению ко всем вещам".[3] Человек имеет *вещное* право; оно принадлежит ему *как лицу*, и потому оно есть его *личное* право; посему нелепо и неверно различать эти два вида прав.[4]

Свое лично-вещное право *быть свободным властелином вещей*, человек осуществляет тем, что вкладывает свою волю [5] в любую [6] вещь и сообщает ей, таким образом, *свою* цель, *свое* определение и *свою* душу.[7] Воля его получает новый способ бытия — вещный, а вещь „снимается", преобразуется и становится в ряд духовной жизни,[8] ибо она *служит целям духа*. Понятно, что для этого вещь должна быть неодухотворенной и безличной: человек не есть вещь и не имеет *в другом человеке* свою „истину": *рабство лица* исключается естественным правом.[9]

Внешняя власть лица над вещью дает воле владение [10] (Besitz). Однако владение предполагает, что свободная воля *вышла* за свои пределы, проникла в вещь,[11] утвердилась в ней и *усвоила* ее. Владеющая воля *одолела* сопротивление вещи и одухотворила ее; в результате дух человека находит в вещи *самого себя*,[12] свои цели и свои определения: он становится для себя *своим собственным предметом*. Именно постольку владеющее состояние воли истинно и правомерно и является *собственностью*.[13] Собственность образует, таким образом, новую действительность;[14] она дает новое бытие воле, новое существование *лицу*.[15] *Каждому* лицу надлежит иметь личную, *частную* собственность:[16] этого требует его свобода, это необходимо для его действительности. Ни собственность, ни коммунизм не могут сковать или вытеснить этого права.[17] Высшее состояние воли (государство) может ограничить произвол частного собственника,[18] но справедливость (Gerechtigkeit) требует, чтобы соб-

---

[1] Recht. 82. См. главу четвертую, одиннадцатую и тринадцатую. [2] Recht. 78; ср.: Enc. III. 380. [3] Recht. 81. [4] Recht. 77. [5] Recht. 81. 89 (Z.). 131 Enc. III. 380. [6] Recht. 81. [7] Recht. 81. [8] Ср.: Recht. 82 (Z.). [9] Recht. 81. 96. [10] Ср.: Recht. 83; Enc. III. 380. [11] „Durchdringung". Recht. 90. [12] Ср.: „mit sich selbst zusammengeschlossen": Enc. III. 380. [13] „Die Seite aber, dass Ich, als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums aus": Recht. 83. [14] Ibidem. [15] Ср.: Recht. 83. 84 (Z.). 88. 88 (Z.). [16] Recht. 83. 87 (Z.). 88 (Z); особенно 84. Интересно, что в своем более раннем трактате „Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" от 1802 года, Гегель, по-видимому, под влиянием Платона, считал необходимым освободить высшее сословие от владения, собственности и труда, как не абсолютных состояний. Ср.: W. Beh. 380. 381. 384. 385. 398. 410. [17] Ср.: Recht. 83. 84. 85 (Z.). Ср.: W. Beh. 355. [18] Recht. 84. Ср.: W. Beh. 374. 410.

ственность была у каждого,[1] ибо *каждый есть лицо.* Это не значит, что необходимо и разумно имущественное равенство: люди не равны ни от природы, ни по духу;[2] они „равны" лишь как „правовые личности" [3] и постольку им всем одинаково надлежит иметь частную собственность; размеры же ее не определяются естественным правом и остаются правовой случайностью.[4]

В качестве первой „собственности" человека осмысливается его телесное состояние: *тело* есть душа в ее внешнем существовании; душа владеет своим телом, „подъемлет" его и утверждает в нем себя:[5] она живет в теле лишь постольку, поскольку хочет,[6] она имеет власть отвлечь себя от него и уйти в свою сокровенную глубину.[7] В этом ее свобода. Но как целостный „образ" душа тождественна со своим телом и утверждает в нем *внешнее* бытие своей личности и своей свободы.[8] Подобно этому воля относится и к вещи.

Собственность, по Гегелю, возникает при наличности, во-первых, „corpus", т. е. реальной встречи проникающего и претворяющего духа [9] с противящейся ему материей,[10] и, во-вторых, „animus", т. е. внутреннего, волевого акта,[11] направленного к присвоению.[12] Однако полнота освобождения достигается через прохождение трех этапов: *завладения, пользования и отчуждения.*

Завладение (Besitznahme) есть *выход* воли из себя и *переход* в вещь. Оно осуществляется или телесным *взятием* (способ наиболее чувственно-явный, но спекулятивно не одухотворенный),[13] или *формированием* (способ наиболее спекулятивный, ибо сращивающий внутреннее с внешним в тождество, в идею),[14] или *указанием* (способ, наиболее властный, превращающий вещь в *мою* принадлежность силою одного знака).[15]

Пользование (Gebrauch) есть *пребывание* воли в вещи. Это пребывание осуществляет основное значение собственности: *тождество* [16] *субъекта* (лица) и *объекта* (вещи). Для того чтобы воля и вещь стали тождественны, одна из них должна утратить свое качество; и вот, субстанциальная воля утверждает себя, а несубстанциальная [17] вещь гибнет[18] Она гибнет потому, что воля изменяет, уничтожает, потребляет ее [19] и тем обнаруживает ее несамобытную [20] природу. Все назначение [21] вещи в том, чтобы

---

[1] Recht. 88 (Z.). [2] Recht. 86. 87. [3] Ibidem. [4] Recht. 86. 87. 87 (Z.). 88 (Z.). [5] Recht. 85. 90. 94. 95. См. главу пятнадцатую. [6] Recht. 85. [7] Ср.: W. Beh. 369. 370. Recht. 86. 131. [8] Recht. 76. 85. 86. Enc. III. 379. [9] Recht. 90. [10] Recht. 89. [11] „Willensaktus": Recht. 89 (Z.). [12] „dass etwas *mein* sein soll": Recht. 88. [13] Ср.: Recht. 92. 93. [14] Ср.: Recht. 93—96. [15] Recht. 96—97. 97 (Z.). [16] Recht. 98 (Z.). 100. [17] Recht. 99. [18] Recht. 98 (Z.). [19] Recht. 97. [20] „selbstlose Natur": Recht. 97. [21] „Bestimmung": Recht. 97.

целостно проникнуться [1] и одухотвориться моею волею. Ибо только *целостное пользование* вещью [2] охватывает ее „тотальность" и осуществляет „собственность" (т. е. вещную объективность моей воли)[3] как идею.[4] Собственник располагает не только *ценностью* вещи (Werth), т. е. всеобщею основою [5] ее специфической пригодности,[6] но и всею полнотою ее внешней полезности;[7] иначе он не собственник. Вот почему собственность есть непременно *полная* и *свободная* собственность,[8] и принципиальное ограничение ее означает ее конец.[9] Свобода собственности должна быть поставлена рядом со свободою личности, провозглашенною христианством.[10]

Отчуждение (Entäusserung) есть *возвращение* воли к себе.[11] Оно состоит в том, что воля оставляет внешний состав вещи (derelinquiren),[12] перестает вкладывать в него свою волю [13] и возвращается к себе с сознанием своей вещной опосредствованности и властности. Понятно, что воля может „бросить" и *сделать чуждым себе* только то, что действительно *внешне* для нее (entäussern), что *не* составляет ее *субстанциальной сущности.*[14] Поэтому неотчуждаема моя личность, свобода моей воли, моя разумность, самостоятельность моих нравственных и религиозных убеждений:[15] естественное право не допускает рабства, крепостничества, запрета иметь собственность, стеснений совести, суеверий,[16] словом всего, что искажает или порабощает всеобщую и бесконечную сущность моего разумного самосознания.[17] Все отчуждения подобного рода не имеют значения, ибо *по праву* нельзя отчудить то, что не внешне. Поэтому раб имеет абсолютное право вернуть себе свободу;[18] поэтому человек не может отчудить *все* свои силы, или *все* свое время,[19] или самую жизнь свою.[20] Это значило бы отказаться от всей „тотальности" своих проявлений и акциденций, т. е. от *самого духа* и от самой *субстанции*, ибо по общему правилу тотальность „обособлений" равна самой всеобщей субстанции.[21] Отсюда — естественные ограничения для авторского права (неотчуждаемость духовного своеобразия)[22] и недопустимость самоубийства.[23]

Воля, подчинившая себе и усвоившая вещь, необходимо встречается в этом процессе вещного освобождения с другою волею,

---

[1] „gänzlich durchdrungen": Recht. 99. [2] „ganzer Umfang des Gebrauchs": Recht. 99. [3] „Ich mir in der Sache, als positiver Wille objektiv": Recht. 99. [4] Recht. 100. [5] „Allgemeinheit": Recht. 102. [6] „specifische Brauchbarkeit": Recht. 101; Enc. III. 381. [7] Recht. 102. [8] Recht. 99. [9] Ср. о „proprietas semper abscendente usufruetu" и „dominium utile": Recht. 100. 101. [10] Recht. 101. [11] Recht. 91. 106. Enc. III. 380. [12] Recht. 105. [13] Recht. 105. Enc. III. 380. [14] Recht. 105. [15] Recht. 105. 106. [16] Recht. 106. [17] Recht. 105. 106. [18] Ср.: Recht. 106. 107. 107 (Z.). [19] Recht. 107. [20] Recht. 112. 112 (Z.) 113 (Z.). [21] Recht. 107. 108. См. главу пятую. [22] Recht. 107—112. [23] Recht. 112. 113.

стремящеюся освободить себя в той же самой вещи; она видит в другой воле инобытие и вступает с нею в новый процесс *социального* самоосвобождения. Она стремится иметь собственность не только через посредство *вещи* и *себя*, но и через посредство *другой воли*; она стремится *найти* и *утвердить свое желание в чужой воле* и достигает этого посредством *договора*.[1]

Договор устанавливает единство различных воль, сохраняющих свою самостоятельность и своеобразие.[2] Каждый из договаривающихся становится, остается собственником и утрачивает собственность только *по своей и по чужой* воле,[3] решение одного возникает лишь при наличности решения у другого,[4] и оба *решают одно* и *то же*. Слагается *„тождественная" воля двух собственников*, основанная на их *произвольном* решении.[5] Но так как стороны встречаются лишь поверхностно, своими „особенными" волями, и остаются поэтому субстанциально обособленными: так как они сами *произвольно* устанавливают пределы своей относительной тождественности и не восходят еще к единому, абсолютно-тождественному, всеобщему духу, то тождественная воля, созданная ими, остается лишь *общей* волей (gemeinsamer Wille) и не совпадает с истинной, *всеобщей* волей разума.[6] Слияние договаривающихся воль остается „объективно" и „субъективно" ограниченным: предметом договора служит только то, что может быть *внешне* и *чуждо* воле (единичная вещь),[7] и стороны существуют друг для друга *только* в качестве собственников.[8]

Поверхностность этого волевого тождества делает договор неподходящей формой для всякого высшего нравственного состояния: свести к договору конкретную глубину *брака*, как сделал, например, Кант, или *государства*, как сделал, например, Руссо, значит внести в их понимание величайшую путаницу и деградацию.[9]

Однако договоры все же могут быть более или менее подобны спекулятивному симбиозу. В зависимости от этого они разделяются на *реальные*, в которых происходит действительный *обмен* ценностей (хотя и не „спекулятивных содержаний"),[10] и *формальные*, в которых одна сторона *только* отчуждает, а другая *только* принимает.[11] „Реальный" договор выше „формального" потому, что он имеет скрытое подобие органического единения: каждая сторона является *„тотальностью" функций*.[12] Все

---

[1] Recht. 113. 114. Ср.: Enc. III. 380. [2] Recht. 115. [3] Recht. 115. [4] Recht. 115. [5] Recht. 115. Enc. III. 381. [6] Ср.: Recht. 115. 116. 125 (Z.). Lass II. 443—444. [7] Recht. 116. [8] Recht. 76. Ср.: Enc. III. 380. [9] „grösste Verwirrungen", „Schändlichkeit": Recht. 116; ср.: W. Beh. 411. Würt. 263. 264; ср.: Lass. II. 448—449: „höchste Vernunftwidrigkeit und Infamie". [10] См. главу седьмую. [11] Recht. 117. 118. [12] Recht. 117.

юридические деления договоров (например, на „односторонние" и „двусторонние",[1] „реальные" и „консенсуальные")[2] оказываются несущественными перед этим делением.[3]

Каждый договор независимо от того, реален он или формален, есть *действительность* волевой свободы и потому имеет *двойной* состав: внутренний, субстанциальный и внешний, осуществляющий. Субстанциальна в договоре *волевая* сторона: два согласных *волеизъявления*,[4] открывающие духовное совпадение *воль*, т. е. две *стипуляции*.[5] Стипуляция не есть простое обещание (Versprechen), субъективное и изменимое,[6] но законченное и состоявшееся *решение*:[7] она уже совершила отчуждение, установила „общую" волю и упразднила произвол.[8] Поэтому она есть субстанциальное в договоре; она образует его правовой состав.[9] *Исполнение* стипуляции является лишь естественным, юридически обязательным, внешним осуществлением договора.[10]

Но именно исполнение договора открывает новую, высшую несвободу в человеческой воле: исполнение может быть *неправильным* и даже *противоправным*; мало того, оно может быть *задумано и стипулировано* в виде обмана, и, наконец, оно может совсем не состояться и уступить свое место насилию и *преступлению*. Воля оказывается способною к „неправде" и противоправному состоянию.

К *неправде* и *преступлению* воля способна потому, что она *абстрактна*, т. е. отвлечена или оторвана от своей *всеобщей* глубины, а следовательно, и от „права самого по себе", и заполнена случайным и внешним содержанием.[11] В договоре воля еще не преодолела свое „особенное" и „произвольное" состояние как таковое, но ограничила его лишь применительно к единичной вещи, к объекту договора.[12] И вот в жизнь вступает *произвол заинтересованного лица*.

Сущность неправды и преступления состоит в том, что воля в своем *существовании* повергает себя в *неправое состояние*. Это означает, что „право само по себе" (т. е. правый status воли) остается скрытым, эмпирически недейственным, лишь „*по себе*" сущим состоянием воли. Право не „является", т. е. не осуществляется; является и осуществляется не право. Разумная и свободная сущность воли, которая может иметь существование (Existenz) *только* в лице особенной, индивидуальной воли,[13]

---

[1] Recht. 118—119. [2] Recht. 121. [3] Гегель дает и более подробное деление договоров, совпадающее с делением, предложенным у Канта и нелишенное чисто юридического интереса. Recht. 122—125. [4] Recht. 117. 117 (Z.). 119. [5] Recht. 119. 120. [6] Recht. 120. [7] „vollbrachte Abschliessung": Recht. 119. [8] Recht. 121. Enc. III. 381. [9] Recht. 120. [10] Recht. 119. 120. 121. Enc. III. 381. 381. [11] Recht. 76. 125. 125 (Z.) 126; ср.: „accidenteller Willen": Enc. III. 382. [12] Recht. 125. [13] Recht. 125.

оказывается оттесненной ею и замененной индивидуальным произволом. В результате *явление Права* (Erscheinung) превращается в *видимость* (Schein):[1] произвол утверждает какое-то свое „особенное право“[2] не соответствующее сущности, т. е. „праву самому по себе“.[3] И вот, судьба этой видимости заложена в ней самой: призрак, пытающийся утвердиться самостоятельно,[4] ничтожен,[5] и скрытая сущность разоблачает и упраздняет его так, как упраздняется все *конкретно-эмпирическое*.[6] *„Право само по себе“* восстает и отрицает *произвольное право* (негация негации);[7] этим оно устанавливает новое *тождество* между *собою и внешне обособившейся волею* и восстановляет свое значение, этим оно создает и свою *действительность*, ибо действительно то, что *действует* и утверждает себя в своем инобытии.[8]

Есть три основных вида „неправды“: *ошибка, обман* и *преступление*.

Ошибка есть такая *видимость права*, которую человек добросовестно (unbefangen) принимает за настоящее, истинное право, за „право само по себе“.[9]

Пребывая в качестве явления в сфере эмпирически конечных обстоятельств, воля запутывается в договорных недоразумениях и непредвиденных событиях и вступает в правовую коллизию с другой волей.[10] Она утверждает свою правоту и приводит правовые основания (Rechtsgründe);[11] она признает и чтит „право само по себе“ как истинное и всеобщее и ждет от него решения;[12] она не желает ничего противоправного и не подлежит наказанию;[13] напротив, она ищет права, стремится представить его себе, требует его, как должного;[14] она отрицает только правовые основания встречной воли и настаивает на своем, противоположном, особенном интересе.[15] Таков гражданский спор.[16] И если воля согласно допущению оказывается в состоянии *ошибки* и „неправды“, она подчиняется *правовому* решению и остается *свободною*, ибо торжествует то, чего она сама искала и хотела, — *„право само по себе“*. Ее *неправда* была в том, что она *отстаивала свой особенный интерес, не совпадающий со всеобщею волею*; этим она низводила „право само по себе“, ибо ставила его в положение чего-то не реального, „должного“, требуемого и лишь субъективно воображаемого,[17] тогда как истинное значение его в том, чтобы *быть всегда живою, реальною силою индивидуальной души.*

---

[1] Recht. 126. [2] Recht. 126; ср.: Enc. III. 383. [3] Recht. 127 (Z.). 76. 125. [4] Recht. 127 (Z.). [5] Recht. 126. [6] См. главы первую, вторую, одиннадцатую и двенадцатую. [7] Recht. 126. [8] Recht. 126. 127 (Z.). [9] Recht. 128 (Z.). 129. 129 (Z.). 130 (Z.). [10] Recht. 128. 129 (Z.). Enc. III. 382. [11] Recht. 128. Enc. III. 382. [12] Recht. 129. 129 (Z.). [13] Recht. 131 (Z.). [14] Recht. 129. 130. Enc. III. 382. [15] Recht. 129. [16] Recht. 129. Enc. III. 382. [17] Recht. 129. 130.

Обман есть такая *видимость права*, которую человек *произвольно создает* для того, чтобы *выдать* ее *другому* человеку за *истинную сущность права.*[1]

Преследование своего особенного интереса, в отрыве от всеобщей воли, приводит человека к тому, что содержание „права самого по себе" становится для него неважным.[2] Он, впрочем, не признается в этом открыто, но делает вид, будто чтит и соблюдает его.[3] На самом же деле он работает над тем, чтобы подменить его лживым призраком.[4] Вступая в договор, он сосредоточивает свои усилия на том, чтобы вызвать доверие к этому призраку в чужой душе; он чтит чужую „особенную волю" и намеренно искажает всеобщее и субстанциальное.[5] Его воля вступает в состояние зла [6] и лицемерия и осуществляет корысть и произвол; она направлена *против права* и одним существованием своим взывает к его восстановлению.[7] Она являет собою неправый статус, и наказание погашает эту неправоту.[8]

Эта погашающая сила наказания обнаруживается с особенною ясностью тогда, когда воля впадает в состояние преступления.

Преступление есть такая *видимость права*, которую человек *насильственно* [9] и *открыто* поставляет *на место „права самого по себе"*, в явное противоречие ему и в *отмену* его.[10]

Всякое преступление есть насилие, учиненное над свободной волей в ее *внешнем существовании.*[11] Свободная воля *сама по себе* не может быть подвергнута насилию и принуждению, ибо она есть внутренняя духовная мощь и обладает властью *выйти* из контакта с насилующим и уйти в свою свободную глубину; она имеет силу *отвлечь себя* от всякого представления [12] и в крайнем случае прибегнуть к смерти как высшей абстракции от внешнего.[13] Поэтому принуждение и насилие ничтожны [14] перед лицом свободной воли: подвергается принуждению лишь тот, кто хочет ему подвергнуться и вовремя не выходит из внешнего существования за пределы досягаемости.[15] Однако *внешнее существование* воли как таковое делает ее досягаемою и может подвергнуть ее насилию и принуждению.[16] В собственности (тело и вещь) воля облекла себя именно во внешнее бытие [17] и тем подвергла себя опасности. И вот, преступление может *нарушить телесное* и *вещное бытие правой воли*, хотя оно и не в состоянии

---

[1] Recht. 128 (Z.). 130. [2] Enc. III. 383. [3] Recht. 128 (Z.). [4] Recht. 128 (Z.). 130. [5] Recht. 130 (Z.). 130. Enc. III 383. [6] Enc. III. 382—383. [7] Recht. 131. [8] Recht. 131 (Z.). [9] Ср.: „gewaltthätig böser Wille": Enc. III. 382. [10] Recht. 133. [11] Recht. 131. [12] W. Beh. 367. 370. 405. Recht. 131. [13] W. Beh. 370. 392. [14] W. Beh. 341. 366—368. 405. Enc. III. 383. [15] W. Beh. 362—363. Enc. III. 384. Recht. 131. [16] Recht. 131. Enc. III. 384. [17] Recht. 131.

попрать, отменить или унизить „право само по себе", т. е. внутреннюю жизнь свободной воли.[1]

Сущность преступления в том, что *воля одного человека, оторвавшись от всеобщих корней, нарушает и попирает своим внешним проявлением внешнее бытие другой воли.*[2] Это состояние, по существу своему, противоречит праву.[3] Мало того, это есть состояние *„внутренне противоречивое"*: ибо воля насилующая и воля насилуемая суть индивидуальные модусы *единой,* всеобщей, субстанциальной *воли народа.*

Гегель видит в преступлении не просто деяние одного человека, поправшего внешнюю свободу другого, но, прежде всего, состояние единой, *всеобщей воли.* Воля насилующая и воля насилуемая состоят в скрытом от них, лишь „по себе сущем" духовном *тождестве,* т. е. в конкретном, спекулятивном единстве. Всеобщая воля дважды раскололась: во-первых, „количественно" — на множество единичных воль, и, во-вторых, „качественно" — на индивидуально-всеобщую, свободную волю и индивидуально-особенную, освобождающуюся и посягающую волю. Преступление состоит в том, что воля, нуждаясь во внешнем существовании (для того чтобы стать „идеей" [4]) и достигнув уже в нем „вещной" и „договорной" свободы, сама (в состоянии индивидуально-особенном) нарушает и попирает свою свободу в ее внешнем бытии.[5] В преступлении воля налагает сама на себя руки и необходимо, чтобы она сделала усилие и сама восстановила свое свободное, т. е. правовое состояние. Это и достигается в *наказании.*

Поэтому, если *преступление* есть *первое, противоправное насилие,* нарушающее свободу, то *наказание* есть *второе, правомерное насилие,* восстановляющее ее.[6]

„Преступающая" воля отрицает открыто и „право само по себе", и внешнюю свободу пострадавшего лица;[7] она насилует чужую волю и этим *отрицает ее способность к свободной, правовой жизни,* т. е. ее правоспособность.[8] Преступная воля желает „неправого" и уже не притворяется:[9] она открыто ведет противоправное существование. Она не отменяет и не искажает этим „права самого по себе", но только игнорирует его субстанциальность и мощь. Она действует так, как если бы *ее собственная* разумная и всеобщая природа, „тождественная" с разумною и всеобщею природою пострадавшего и всех остальных,[10] прекратила свое бытие и утратила свое субстанциальное значение.

---

[1] Recht. 134. 136 (Z.). 136—137. Enc. III. 382. [2] Recht. 132. [3] Recht. 132. [4] См. главы двенадцатую и пятнадцатую. [5] Ср.: Rech. 132. [6] Recht. 132. 133; ср.: Lass. II. 457—458. [7] Recht. 133—134. 131 (Z.). 283. Log. III. 90; ср.: Lass. II. 456—457. [8] Recht. 134. [9] Recht. 128 (Z.). [10] Recht. 136—137. 283; ср.: Lass. II. 453. См. главы пятую, седьмую, пятнадцатую и восемнадцатую.

И вот, сущность *наказания* в том, что всеобщая воля (т. е. право само по себе) совершает *усилие,* направленное к *возвращению* заблудшей индивидуально-особенной воли. Это возвращение по своему внешнему виду есть насильственная, принудительная мера, применяемая человеком к человеку, — наказание; но, по существу, это есть акт самоосвобождения: преступник, подвергаясь возмездию, приемлет лишь то, чего желает и *его собственная, индивидуально-всеобщая воля и вступает вновь в единство с нею.* В самом деле, возмездие как возвращающее усилие *необходимо духу*; следовательно, оно *обосновано и справедливо.*[1] Но это означает, что разумная, *индивидуально-всеобщая* воля самого преступника желает возмездия:[2] она не может не желать его, ибо она всегда желает справедливого и ведущего к свободе. Поэтому *наказуемая душа сохраняет свою свободу.* Самое наказание есть признание ее разумности и ее свободы: деяние, порожденное волею, хотя бы и заблудшею, порождено *силою*, в *корне разумною.* Наказание есть высокая *честь*, в которой нельзя отказывать человеку:[3] совершая свое деяние *как разумный человек*, он *уже дал согласие на возмездие,*[4] т. е. на субстанциальное усилие, ведущее к разуму.

Возвращая к себе обособившуюся волю, — поражая самое нарушение,[5] отрицая самое правоотрицание,[6] — „право само по себе" совершает необходимую работу Эвменид, пробужденных преступлением.[7] Необходимо *погасить* существование преступления,[8] устранить,[9] уничтожить[10] состоявшееся зло,[11] осуществить и восстановить правый порядок,[12] возродить и утвердить *свободу* воли от произвольных уклонений и особенных целей. В этом и назначение возмездия:[13] не ответить злом на зло;[14] не устрашить человека угрозой, приравнивая его несвободному животному,[15] но *восстановить свободу его воли,*[16] т. е. ее ноуменальную[17] *всеобщность* и *правоту.* Ибо воля *свободна* только тогда, когда она живет *в единстве с правом.*

Правое возмездие — не в виде произвольно и субъективно определяемой мести,[18] но в виде „наказующей справедливости", свободной от субъективного интереса и случайности,[19] — предпо-

---

[1] Recht. 138. 139. [2] Recht. 139. 140. [3] Ср.: Recht. 139. 140. 175. [4] Recht. 140. [5] „Verletzung der Verletzung": Recht. 140. 137. 139. [6] „Negation der Negation": Recht. 136 (Z.); ср.: Lass. II. 453. 501. [7] Recht. 143 (Z.). [8] Ср.: Recht. 137. 138. [9] „wegräumen": Recht. 138. [10] „Vernichtung": Recht. 135; ср.: 294—295. [11] „Uebel": Recht. 138. [12] „Wiederherstellung des Rechtes": Recht. 137; ср.: 286. Phän. 124. [13] „Wiedervergeltung": Recht. 140. 143 (Z.). W. Beh. 370—371. [14] Recht. 137; Гегель не противоречит себе, говоря о „rächende Gerechtigkeit": Lass. II. 453. Это ясно из контекста. [15] „wie ein Hund behandelt": Recht. 139 (Z.). [16] W. Beh. 371; ср.: Lass. II. 452. 501. [17] Phän. 122. [18] Recht. 144. 145 (Z.). 146 (Z.). 286. Enc. III. 383. 400. [19] Recht. 145. Enc. III. 383; ср.: Lass. II. 461—462.

лагает *верную волю* судьи, направленную на всеобщее, на „право само по себе"; оно ведет к созданию такой же воли у преступника. Эта верная воля *свободна в праве и права в своей свободе.* Она почерпает свое верное определение в своей правоте и в ее созерцании; она не покорствует случаю и произволу и не обращена ко внешнему инобытию; но живет как внутреннее самоопределение, как „бесконечная" субъективность.[1]

Такое состояние воли есть уже *моральное* состояние. Душа человека, нашедшая путь к свободе в вещи и в чужой воле, научилась через неправду [2] правде. Она познала, что даже крайность [3] преступления не может оторвать особенную волю — от всеобщей; что право не устанавливается произвольно; что единая правота вырастает и хранится в глубине человеческой души; и что всякое „право", не согласное с этой духовной правотой, несет в себе зерно своей гибели. Душа свободна, если живет этим *единым правом.*

Однако доселе она научилась жить им лишь *во внешних делах своих.*

Глава семнадцатая

МОРАЛЬ

Мораль есть *истина абстрактного права*, т. е. высшая, более свободная и более конкретная ступень в ряду *правых состояний воли.*

Мораль есть *высшая* ступень потому, что воля человека вступает на ее уровень, лишь пройдя через посредство „абстрактного права" и преодолев его определения. Моральное состояние воли в отличие от абстрактно-правового уже не примитивно: воля испытала встречу с *вещью* (собственность) и с *чужою овеществленною волею* (договор) и осуществила в этой „вещной" обращенности свой внутренний раскол до конца (преступление). Она утвердила свое тождество с вещью и оторвалась от нее; она установила свою общность с волею другого собственника и укрепила себя его согласием; она изведала уклон

[1] Recht. 146. 146 (Z.). 147 (Z.); ср.: Enc. III. 384—385. [2] Включение „преступления" и „наказания" в спекулятивный ряд пути Божия совсем не означает, что *каждый* человек становится *неизбежно* преступником и получает возмездие. Сумасшествие и преступление суть *крайности*, которые должны быть преодолены „человеческим духом вообще"; отдельным же людям они могут быть присущи и в смягченном виде, в виде „ограниченностей, ошибок, нелепых поступков и непреступной вины": Enc. III. 201—202. [3] „Extrem": Enc. III. 201.

к неправде и неправому деянию, и убедилась, что *право есть ненарушимый, неписанный закон, скрывающийся в ее собственной глубине.* Опосредствованная всеми этими усилиями и страданиями, преодолев горечь первого, абстрактного и внешнего самоопределения, — воля вступает в *моральное* состояние.

Мораль есть *более свободная* ступень потому, что воля человека, вступив на ее уровень, направлена уже не к внешнему, не к вещи и овеществленному бытию, но к *внутреннему.* В моральном состоянии воля обращается *к себе*; она „рефлектирована в себя“ [1] и ищет тождества уже не с вещью, а с собою.[2] Она по-прежнему остается *самоопределением*; но определяет себя уже не через посредство внешнего инобытия; объектом ее является *она сама*: она есть „бесконечное“ или центростремительное творчество и знает сама об этом (für sich). Поскольку воля оказывается уже не просто „абстрактным лицом“, т. е. „внешне ограниченною бесконечностью“,[3] но *субъектом,*[4] т. е. внутренне-творящею бесконечностью духа. Воля свободна потому, что освободила себя *во* внешнем инобытии и тем самым *от* внешнего инобытия. Она научилась тому, что *правый закон* не чужд ей, ибо формулирует ее собственную, *обычную* для нее, свободную природу — ее собственный *духовный нрав*; она научилась благодаря этому *искать в самой себе источник своей правоты и самостоятельно творить свой правый status.*

Она стала свободнее потому, что *возросла ее самодеятельность и углубилось ее самосознание.*

Мораль есть *более конкретная* ступень потому, что воля человека, находясь на ее уровне, располагает *более богатым содержанием* и живет *в более тесном* единении или „сращении“ с собою. Все содержание, добытое волею в ее „абстрактной правоте“, не исчезает, но сохраняется на моральном уровне: усилия и страдания личной души в процессе ее самоотождествления с вещью и в ее встрече с решающим законом, говорят ей о том, что сфера ее свободы расширилась новыми определениями и состояниями, и что теперь ей необходимо *залечить свой внутренний разрыв.* „Особенная“ воля отвлекается от внешнего тяготения и, приняв идею *внутреннего* самоопределения, ищет *конкретного тождества* с вечно правыми и вечно свободными, глубокими корнями всеобщей воли. Моральная воля не теряет отношения к вещественной природе и другим людям; она сохраняет также возможность падения и способность быть виновною; но творчество ее сосредоточено на том, чтобы выработать себе *внутреннее совершенство* — состояние *правое, свободное и целостноконкретное.*

---

[1] Recht. 148. Enc. III. 385. [2] Ср.: Recht. 148. [3] См. главу шестнадцатую. [4] Recht. 148.

Отсюда ясно, что *совершенство* есть лишь *искомое* в морали и что термин „моральная воля" выражает не одобрение или положительную оценку (в противоположность дурному, имморальному состоянию), но обознает *особую структуру человеческой души,* особый способ жить, действовать и относиться, характерный для воли в ее не до конца свободном состоянии. „Моральность" есть *духовно необходимая* ступень человеческой жизни, и поскольку она есть *правое* состояние воли, или *право*;[1] именно поэтому Гегель рассматривает „мораль" как вид „права": в спекулятивном росте воли моральное состояние есть status bene fundatus. Однако это не значит, что „моральность" есть самое высокое и свободное состояние воли; напротив, анализ ее покажет ее несовершенство, ее пределы и ее несостоятельность. В устах Гегеля „моральность" не только не есть синоним „добродетели" и не только не выражает одобрения, но, наоборот, является нередко отвергающей и отрицающей характеристикой души. Подобно всем переходным и не высшим ступеням, „моральное" состояние духа есть одновременно „правое" и „неправое", „свободное" и „несвободное", допускаемое и отвергаемое состояние. И может быть, никто не вскрывал слабых сторон морали с таким гневом и с такою беспощадностью, как Гегель.

Сущность морального состояния определяется его возникновением. „Особенная" воля, заблудившаяся в своем абстрактном самоопределении („неправда"), внемлет взывающему голосу своей разумной глубины и постигает, что „правое само по себе" *ненарушимо и всеобще* и что его следует найти *во внутреннем, субъективном* самоопределении. Моральное состояние воли определяется как *искание: особенная воля ищет ненарушимого и всеобщего добра.*

Однако именно потому, что она его *ищет,* она его еще не знает и не владеет им. Моральная воля знает *верный путь — самодеятельность* и движется по *верному направлению — центростремительно.* Но она не ведает *основной тайны своего бытия:* она не знает, что *добро есть ее собственная, имманентная ей, всеобщая сущность воли.* В глубине, сокровенно, сама по себе (an sich), — „особенная" воля *тождественна* со всеобщим,[2] божественным огнем своей природы; но она *не знает* его: *для нее* (für sich) этого тождества не существует. И этим определяется сущность и судьба моральной души.

Зная о том, что добро можно найти *лишь самодеятельно,* субъективная душа утверждает в морали свое *право на полное* и *целостное самоопределение:* воля признает (anerkennt) только

---

[1] Ср.: „der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt *das Recht des subjektiven Willens*": Recht. 149. Курсив Гегеля. [2] Recht. 149. 150. 151.

то, и сама *есть* только то, что́ *ею принято*,[1] что́ она утверждает как „свое собственное", в чем она не видит ограничения для своей бесконечности.[2] В этом „моральная свобода" воли: каждое состояние, каждое определение свое она признает *своим* лишь постольку, поскольку она о нем знала и его желала.[3] Поэтому она ищет добра, как чего-то внутренне ею самою признанного и утвержденного: она имеет право сделать добро предметом своего *знания* и своего *воления*.

И в то же время она *не видит* своего глубокого, сокровенного тождества с ним. Добро является для нее неким *инобытием*, от которого она оторвана и которое ей противостоит. Моральная воля полагает себя *не* в тождестве с добром, но в *отношении* к нему.[4] Она сама оторвана от него, противопоставлена ему и ограничена [5] этим противопоставлением. Это означает, что она абстрактна и формальна,[6] ибо отвлечена от абсолютно реальных и содержательных корней своей жизни.

Так обнаруживается и в морали этот основной раскол воли на глубокую „всеобщность" и поверхностную „особенность". *Особенная воля* есть сам „моральный *субъект*" или специфически „моральная" воля; она образует сторону явления или существования (Existenz,[7] Dasein [8]) и облекает собою субстанциальную [9] *всеобщую волю*.[10] Моральная субъективность есть видимый способ жизни, принятый на себя „свободою", или, что то же, „по себе сущею волею",[11] а волевая субстанция, облекшаяся в „морального субъекта", получает через это *действительность* и есть *идея*.[12] Однако особенная воля, не зная об этом, живет и действует так, как если бы она была самостоятельна; она сознает только свою поверхностную субъективную свободу, дорожит ею и остается конечною, единичною и ограниченною.

Именно в качестве *конечной* и *ограниченной* моральная воля видит свое несовершенство и *построяет* совершенное, ненарушимое и всеобщее добро как „высшее", как *подлежащее* осуществлению, требуемое — *должное*.[13] В лучшем случае она *сознает его*,[14] но не утверждает себя *в нем*, а его *в себе*. И вот на почве этого неведения, этой спекулятивной слепоты слагается своеобразное моральное мировоззрение, которое не раз характеризуется Гегелем в его основах.

Моральный субъект как субъект есть существо *действующее* и притом *само* определяющее себя к действию. Это самоопределение состоит в том, что субъективная воля сознательно со-

---

[1] Recht. 149—150. [2] „insofern es das *Seinige*, er darin sich als Subjektives ist": Recht. 150. Курсив Гегеля. [3] Enc. III. 385—386. [4] Recht. 151. 151 (Z.). [5] Recht. 150. [6] Recht. 150. 149. [7] Recht. 148. [8] Recht. 149. [9] Ср.: Recht. 151 (Z.). [10] Recht. 149. [11] Recht. 148. 150. [12] Recht. 148. 149. [13] Recht. 151. [14] Recht. 151.

общает себе известное *содержание* и затем стремится своим *действием* превратить его в „объективность", т. е. придать ему непосредственное существование; содержание, живущее в субъективной воле и затем осуществляемое ею в мире, есть ее *цель.*[1]

Оставаясь единичною, конечною и ограниченною волею, она противостоит сразу: во-первых, внешнему миру вещей и людей, в котором она осуществляет свои цели; и, во-вторых, внутренно предносящейся идее добра, осуществление которой она вменяет себе *в долг.* Моральная воля ставит перед собой задачу: найти такое *содержание* и такую *цель,* которые обладали бы *действительною доброкачественностью* и могли бы быть признаны *всеобщеобязательными.* Эта цель должна указать воле единое, объективно верное и всеобще-значащее *направление,* или, подходя к моральному состоянию изнутри, — единое всеобще-значащее *побуждение,* единый всегда верный *мотив* действования.

Все единичные положения и состояния человека различны, своеобразны и неповторяемы. Единственно, что имеется налицо *всегда* и *во всех случаях, это самое отношение* действующей воли к верховному добру, т. е. ее обязанность, ее *связанность долгом.* Человеческая воля во всех жизненных положениях остается перед лицом добра *обязанною* волею и притом независимо от своих индивидуальных намерений, особенностей и влечений. Добро есть *должное* для всякого разумного существа как такового (категорический императив); человек, ищущий *добра,* ищет должного, и, можно сказать, что тот, кто нашел объективно верный предмет, *само добро,* нашел свой *долг. Долг есть необходимая и чистая форма добра в его отношении к человеческой воле;* все побуждения и мотивы имеют эмпирическую, случайную, преходящую и чувственную природу; долг есть единственное побуждение, имеющее *не чувственный, но формальный, необходимый, и не эмпирический,* но *умопостигаемый* характер. Поэтому воля к добру, или правая воля, есть *воля к долгу;* единая правая цель есть осуществление долга; единый правый мотив есть *уважение к долгу.* Долг есть единственный и необходимый закон морали, и потому моральная воля определяет себя к тому, чтобы творить *долг ради долга.* Именно таково было классическое обоснование морали, данное Кантом.[2]

На этой основе и слагается моральное мировоззрение.[3]

Моральная душа, определяя себя долгом и обнаруживая тем свою разумность, встречает в самой себе сопротивление, исхо-

---

[1] Recht. 152. [2] Эту дедукцию Гегель целиком не излагает, хотя постоянно указывает на нее и приводит ее по частям. [3] „Moralische Weltanschauung" Phan. 453

дящее от чувственных побуждений и влечений во всем их множестве и разнообразии; в ней обнаруживается несогласованность и противоположность.[1] Разумная воля не поддается, однако, этим влечениям и утверждает *свой* закон (автономия), стремясь ограничить и подчинить себе чувственность.[2] Она стремится быть *свободной* и *чистой* волей, не скованной и не смешанной с эмпирическими содержаниями.[3] Но для этого ей необходимо побороть их, свести их множество к единому мотиву и закону и тем создать в своих пределах гармонию и цельность.

Моральное мировоззрение есть воззрение существа, *признающего долг и отыскивающего духовную гармонию,* или, что то же, *конкретность духовной жизни.*

Моральная душа стремится, во-первых, к гармонии между чистою волею, верною долгу, и иррациональными, чувственными влечениями души. Именно к этому направлена ее *деятельность,*[4] принимающая форму непрестанной борьбы. Едва покоренные и приведенные к молчанию, чувственные влечения вновь поднимают голову и героические усилия чистой воли бессильны их искоренить. Как бы ни цельна была победа долга, моральное сознание видит себя по-прежнему нецельным и преисполняется чувством собственного несовершенства. Суровое самопринуждение и вынужденная покорность не дают расцвести духовной гармонии.

Это затруднение осложняется тем, что многосторонность эмпирических положений ставит перед моральным сознанием целый ряд различных по содержанию, но категорически зовущих и требующих обязанностей или „долгов", которые должны быть сведены, как в принципе, так и в осуществлении, к единому цельному, священному долгу.[5] И вот моральное сознание, зная, что добро *ненарушимо и цельно,* и в то же время видя его в себе нарушаемым и нецельным, *постулирует* бытие другого, совершенного сознания, т. е. высшего существа, в действиях которого чувственность примирена с долгом и особенная воля — со всеобщей.[6] Сила этого божественного совершенства гарантирует человеку осуществимость долга, торжество чистой воли и достижимость свободы и духовной гармонии.[7] Она упрочивает в нем веру в разум и разумность долга, веру в то, что человек *может* совершить то, что он *должен* совершить; этим она придает долгу его истинное, незыблемое значение.[8]

Моральное сознание стремится, во-вторых, к гармонии между деятельностью чистой воли и ее *результатами.* Эти результаты

---

[1] W. Beh. 348. Ср.: Glaub. 153. [2] W. Beh. 348. Ср.: Glaub. 153. [3] Ср.: Glaub. 149—150. [4] Phän. 458. [5] Phän. 458—459. [6] Phän. 459. [7] Ср.: Phän. 459—460. [8] Ср.: Phän. 460.

должны стоять в *действительном* и *справедливом* соответствии с творческими усилиями моральной души. С одной стороны, внешний мир, слагающийся по своим самостоятельным и объективным законам („законам природы"),[1] не должен подвергать искажению и бесплодности всякое завоевание чистой воли. Отсюда возникает *постулат* гармонической согласованности между „царством природы" и „царством моральной свободы".[2] С другой стороны, усилия моральной души, повышающие ее совершенство, должны давать ей соответствующее *удовлетворение*: чем выше „добродетель" души, тем более она достойна счастья.[3] Отсюда *постулат* высшей справедливости в мире и воздаяние каждому по его делам.[4]

Все эти постулаты объединяются в одном: допускается бытие *Божества*, т. е. абсолютного, морально совершенного существа, мудро устрояющего мир и пекущегося о справедливости и о заслуженном счастии людей. Этому существу противостоит множество людей, ограниченных и конечных *ноуменальных духов*, несовершенных, борющихся и алчущих гармонии душ, подчиненных долгу и подверженных, с эмпирической стороны, внешнему и внутреннему закону природы. Их творчество имеет свой предел и свою судьбу в двойственном составе их существа: с одной стороны, им дана чистая воля и открыт закон долженствования; с другой стороны, им дана чувственная природа и недоступна полнота совершенства. Поэтому *добро* как целостное, гармоническое и совершенное состояние остается для человека *регулятивной идеей*, бесконечно разрешаемым и все еще неразрешенным заданием.[5]

Таково „моральное мировоззрение". Гегель усматривает в нем „целое гнездо бессмысленных противоречий" [6] и подвергает его жестокой и последовательной, хотя не всегда беспристрастной критике.

Моральное мировоззрение, во-первых, *внутренне противоречиво*; во-вторых, *бессодержательно*; в-третьих, *ошибочно в самых истоках и корнях своих*. Оно не только не раскрывает сущности добра и не ведет к совершенству, но прямо и во всех отношениях противоречит истинной добродетели и нравственности: „moralitas omnibus numeris absoluta virtuti repugnat".[7]

Итак, во-первых, моральное мировоззрение *внутренне противоречиво*, и притом не в смысле истинной, диалектической „противоречивости", вырастающей имманентно и восходящей к конкретному синтезу, но в смысле *дурной путаницы*, приводящей душу к беспомощному метанию [8] и бесплодным деморализующим

---

[1] Ср.: Phän. 453. [2] Ср.: Phän. 455. [3] Phän. 454—455. [4] Ср.: Phän. 460—461. [5] Phän. 457—458. [6] Phän. 464. [7] Ros. 159. [8] Ср.: „Verstelklung", „schwindelnde Bewegung" etc.: Phän. 463. 464 и сл.

ухищрениям. При этом, моральное сознание *знает* о своих противоречиях, силится их *затушевать* и тем доказывает, что оно само не относится серьезно к своим утверждениям.[1]

Так, прежде всего, противоречиво учение морали о *долге и чувственности.* С одной стороны, моральная душа *исключает* чувственные цели и влечения настолько, что отвергает устами Канта даже альтруистические побуждения как неверные; с другой стороны, она добивается *гармонии* между долгом и чувственностью.[2] Она стремится *действовать в эмпирическом* мире и выбрасывает всякое эмпирическое содержание, остающееся необходимым внутренним (склонность, влечение) и внешним (органы тела) средством для эмпирического действия во имя идеала.[3] Мораль имеет дело с единичною, *эмпирическою душою* и действия этой души возможны *только* при вовлечении,[4] мало того, при *творческом напряжении иррациональных сторон ее.* Поэтому „чистая воля" не может ни принять, ни отвергнуть чувственные влечения и остается в состоянии колеблющейся борьбы с собою и с ними.

Именно *борьба с чувственностью*[5] составляет *сущность* морали. Но это значит, что состояние *гармонии,* если бы оно осуществилось, положило бы *конец моральному подвигу,* преодолевающему чувственность: оказалось бы, что преодолевать *нечего,* что моральные усилия, победы и заслуги более не нужны.[6] Поэтому, если моральное сознание последовательно, оно должно признать, что посвящает свои силы *упразднению морали,* преодолению ее.[7] Там, где кончается борьба с „чувственностью", морали нечего делать. И вот, испуганное перспективой самоуничтожения, моральное сознание спешит отодвинуть это достижение в эмпирическую бесконечность,[8] в „туманную даль", где ничего нельзя различить с точностью,[9] в абсолютно недостижимую потусторонность.[10] Однако этим мораль утверждает себя как неполноту, несовершенство, недостижение: она оказывается „промежуточным состоянием незавершенности" восходящим к завершению.[11] Это восхождение выражается в постепенном ослаблении моральной борьбы, в постепенном исчезновении „подвигов" чистой воли [12] — чем *более совершенна* душа, тем *менее* она *моральна.* Таковы ее первые, основные противоречия.

Они связаны, далее, со множеством других затруднений. Та постепенность, с которою мораль уступает свое место „не-мо-

---

[1] „Es bekennt damit, dass es ihm in der That mit keinem derselben Ernst ist": Phän. 464; ср.: 465—476. [2] Phän. 468. [3] Phän. 468. [4] Ср.: Phän. 468. [5] Phän. 469. [6] Phän. 469. [7] Phän. 469. [8] Ср.: Phän. 457. [9] „neblichte Ferne", „nichts genau zu unterschelden": Phän. 469. [10] Log. I. 271. [11] „Zwischenzustand der Nichtvollendung", „Fortschreiten zur Vollendung": Phän. 469. [12] Phän. 469. 470.

рали", предполагает дробимость, количественную и качественную делимость осуществляемой добродетели; однако такое предположение неприемлемо для морали, признающей неэмпиричность и строгое единство „морального качества": долг как *единственный* мотив и верность ему как *единственную* доблесть.[1] Но если так, если добродетель действительно едина и абсолютна, то в душе человека она *или* имеется налицо, *или* отсутствует; tertium non datur. И моральная душа характеризуется именно *отсутствием* добродетели: мораль есть борьба, т. е. состояние *дисгармонии*, расхождения между сознанием долга и его осуществлением;[2] мораль есть *порыв* к идеалу, как чему-то недостигнутому, и потому добро остается недействительною выдумкою:[3] это „разумная идея", превращенная в простое задание[4] и „сплошь отсутствующая" в действительности.[5] *Моральной действительности нет.*[6] Но в таком случае, если сущность морали в ее неосуществленности, если она есть *не более*, чем *далекий идеал*, то в чем же та „достойность" и „заслуженность" моральной души, о которой она взывает сама, требуя себе „справедливого" счастья?[7] Как смеет человек роптать на то, что „в этом мире добродетель остается без награды", если он сам *не* добродетелен и никакой награды не заслужил?[8] Он требует и „постулирует", не имея заслуг. Но это значит, что он рассчитывает на „милость", т. е. на произвольное снисхождение другого существа.[9] Зачем же он, втайне уповая на „милость не по заслугам", выставляет на вид свою мнимую добродетель? Зачем же он говорит о несправедливом устройстве мира, если он *по справедливости* не заслужил „счастья"? Может быть, он просто завидует счастливым и хлопочет о себе и о своих друзьях?[10]

Здесь обнаруживается, что *целью* морального человека является не столько добродетель, сколько *счастье:* ибо „добродетель, лишенная счастья", представляется ему неприемлемой, а „счастье не по заслугам" кажется ему желанным.[11] Он требует даже особых гарантий того, что счастье его не минует, хотя бы в „будущей" жизни. Правда, моральное сознание склоняется к тому, что лучшей „наградой" ему будет „чувство исполненного долга"; но тогда зачем же оно взывает о бо́льшем и о несправедливости миропорядка? Если награда скрыта в *самом* морально верном *деянии*, то откуда же безрадостность долга?[12] А если верность долгу *радостна* сама по себе, то почему же неосуществима гармония между „разумом" и „*счастьем*"?[13] Но если

---

[1] Phän. 470; ср.: W. Beh. 349—350. Log. I. 272. [2] Phän. 463. 479. [3] „unwirkliches Gedankending": Phän. 474. [4] bloss Vorgegebenes": Glaub. 153. [5] „durchgehends abwesend": Glaub. 153. [6] „dass es kein moralisch Wirkliches giebt": Phän. 463. [7] Phän. 470. [8] Phän. 470—471. [9] Phän. 470. [10] Phän. 471. [11] Phän. 470. [12] Phän. 465. 467. [13] Phän. 465.

она осуществима, то зачем жалобы и далекие „постулаты"? Может быть, моральный человек, отказавшись от эмпирического и чувственного счастья, ищет теперь возмещения своего ущерба? Пусть же он поймет, что он сам втайне мечтает освободиться от „морали" и что идеал его в том, чтобы сделать моральную деятельность излишней и упраздненной.[1]

Моральная душа влечется к счастью потому, что исполнение долга по частям, если даже называть его исполнением долга, не может дать полного удовлетворения, а „Долг" как единое, великое целое невыполним: это было бы тем *осуществлением идеала,* которое с самого начала признано невозможным. Но если в самом деле осуществление идеала отодвинуто в бесконечность [2] и *Долг не исполним,* то зачем же мораль призывает верить в разумность и *исполнимость* долга? Кант говорит: „Ты *можешь,* потому что ты *должен*"; он полагает, что источник долга — разум, а разум перестал бы быть разумом, если бы он предписал что-нибудь невыполнимое. Однако, строго говоря, Кант должен был бы сказать обратное: „Ты не можешь именно потому, что ты должен".[3] Часть долга — не долг, а больше, чем „часть долга", человеку совершить не дано. Поэтому „долг" всегда остается „только долгом": [4] это знак того, что человек *не сделал* надлежащего и *не может* исполнить все до конца.

Что́ имеет в виду человек, говорящий о долге? Он представляет себе некоторый предмет или содержание, которое существует *только* в мысли и воображении.[5] Это содержание есть само *добро,* т. е. самое абсолютное и реальное [6] из всего, что только имеет бытие. И вот эту-то абсолютную реальность мораль превращает в нереальную [7] и нереализуемую „идею". Добро присутствует в моральной душе, ибо человек имеет „сознание идеала", но добро *не* присутствует в моральной душе, ибо субъективная воля оторвана от всеобщей. Добро и *доступно* человеку, и *не доступно* ему; [8] *сознание* долга возносит душу за всякие пределы, и в то же время как сознание *долга* оно ставит ему непреступаемую границу.[9] Долг формулирует задачу, которая всегда останется задачей,[10] а ученый моралист, *зная* это, призывает к *вере* в исполнимость долга...

Естественно, что все эти противоречия вызывают сомнение в долге, в его разумности и его абсолютном значении: ибо в чем же смысл *неразрешимой задачи,* в разрешимость которой *все-таки лучше верить?* Разумность долга сама нуждается в обосновании. Это обоснование состоит в том, что морально-

---

[1] „gar nicht vorhanden", „überflüssig": Phän. 467. 468. [2] Ср.: Log. I. 271—272. [3] Log. I. 143. [4] Ср.: Enc. III. 428. Recht. 96. 129. 207. [5] Ср.: Phän. 462. [6] Enc. III. 389. [7] Enc. III. 389. [8] Phän. 463. [9] Log. I. 142. [10] Ср.: Phän. 458.

должное осуществляется Божеством. Однако *святость* долга не может упрочиться от этой ссылки: во-первых, долг свят сам по себе, иначе он не долг; во-вторых, если святость Божества определяется его верностью долгу, то значение долга не может покоиться на святости Божества. Религиозное обоснование долга повергает моральную душу в ложный круг и лишает ее автономного самоопределения.[1] Точно так же *осуществимость* долга не может быть доказана ссылкою на Божество: то, что осуществимо для Бога, может оказаться неосуществимым для человека.[2] Наконец, то, что осуществляет Божество, есть именно не моральность со всеми ее колебаниями и усилиями, но целостная гармония,[3] недостижимость которой для человека мораль продолжает исповедовать и *после* своей ссылки на Божество.[4]

Если душа человека действительно добродетельна, то, увидев все эти противоречия морали, она сразу поймет, что вступила на ложный путь, и, оставив его, замкнется в себя: ее чистая совесть будет не в состоянии вынести такое мировоззрение. Она начнет действовать в простоте, с непосредственной добросовестностью и будет права.[5] Но если она при этом не захочет сознаться в противоречивости и недоброкачественности оставленного мировоззрения и будет поддерживать его „для других", то ее жизненный путь останется лицемерным.[6]

Такова противоречивость морального мировоззрения.

Однако моральное учение не только запутывает человека в противоречиях; оно обманывает его ожидания, обещая ему твердое и определенное руководство на пути к добру и оставляя его перед *неопределенностью и пустотою.*

Мораль есть *рассудочное* учение о добре и добродетели;[7] поэтому она совмещает в себе все недостатки и заблуждения рассудка.[8] Это выражается, во-первых, в том, что моралист *мыслит* добродетель, *не созерцая ее,* и тем превращает ее в абстрактное понятие „добра"; далее, в том, что он *отрывает* родовую сущность от содержательной единичности и оставляет обе стороны в абсолютном *противоположении*; наконец в том, что он удовлетворяется формальным решением проблемы и не замечает, что злосчастная *пустота* его *формул* ниспровергает руководимую им душу в хаос эмпирии и произвола.

Отрыв мысли от созерцания есть та основа, на которой вырастают рассудочные злоключения морали. Проблему этики невозможно разрешить *ни* одним интуитивным прозрением, вне мысли, *ни* одною мыслью без созерцания. С одной стороны, самый предмет этики — добродетельное состояние духа — скры-

---

[1] Phän. 472. [2] Ср.: Phän. 472—474. [3] Ср.: Phän. 472. 473. 474 [4] Phän. 474. [5] Phän. 475. [6] Phän. 475—476. [7] Ср.: Glaub. 153—154. W. Beh. 397—398. Phän. 451 и др. [8] См. главу вторую.

вает в себе начало мысли, ибо добродетель есть состояние *воли*, а воля есть творческая сила самосознания и разума; [1] с другой стороны, *метод* этики как таковой есть *научный* метод и протекает в элементе *спекулятивного мышления*. Добродетельная воля есть *мыслящая* воля, ибо она восходит к истинной всеобщности,[2] и *мыслимая* воля, ибо она есть член спекулятивного ряда. Предоставить обычной, субъективной интуиции — „сердцу", „настроению", „вдохновению" и т. п. разрешать вопрос о том, что́ „правильно, разумно и прекрасно", значит допустить господство „самых плоских и пустопорожних выдумок и самых вздорных мнений" в важнейших жизненных отношениях.[3] Однако если учение о добре не может быть построено вне мысли, то оно невозможно и вне созерцания. Мысль, предоставленная самой себе, не насыщенная живым, творческим воображением, не в силах овладеть содержанием предмета и уходит в сферу бессодержательной абстракции.[4] Она, по необходимости, отвлекает голую форму и превращает живую силу добра в мертвую схему, „бесконечную идею" и т. д. Тот, кто стремится к истинному знанию добра, должен понять, что *весь вопрос этики* есть вопрос *о содержании*,[5] а не о форме, и что *содержание* познается *только созерцающей мыслью*. Философ, исследующий добродетель, должен прежде всего добиться „совершенной адекватности созерцания понятию",[6] и тогда только он будет в состоянии преодолеть те искушения рассудка, с которыми не справился Кант.

Моральное учение в его обычном виде остается рассудочным и превращает добро в отвлеченное понятие. Оно рассматривает „всеобщее" в отрыве от „единичного" [7] и „абстрактное" в противопоставлении „конкретному"; и этим оно губит все свое дело. „Всеобщее" оказывается дурною и пустою абстракциею, а „единичное" — дурною, эмпирическою конкретностью. В результате этого живая, творчески целостная ткань добродетельного духа разрывается [8] на изолированные и противостоящие стороны, и органическая цельность всеобщей и доброй воли превращается в disjecta membra несовершенной и томящейся, личной души. Чистая воля безнадежно противостоит эмпирической чувственности; [9] абстрактный закон — желанному содержанию; [10] единство отвлеченного добра — множеству единичных поступков и субъектов,[11] нереальный долг — реальной жизни человека.[12] Жизнь души протекает в коллизии между долгом и страстью [13]

---

[1] Enc. I. 5. Recht. 57. 173; см. главу пятнадцатую. [2] Recht. 161. 173. [3] Recht. 169. 197; см. главу третью. [4] См. главу третью. [5] W. Beh. 351. [6] Lass. II. 419. [7] Ср.: Phän. 502. [8] „Zerrissenheit": Nohl. 266. [9] Glaub. 137. 153; ср.: Diff. 246. [10] Ср.: W. Beh. 350. 351. [11] Ср.: W. Beh. 360. 361. [12] Ср.: Nohl. 267 Glaub. 135. 140. Phän. 481. Enc. I 117 и др. [13] Phän. 347.

и в комических столкновениях одного долга с другим.[1] Рассудок запутывается в противостоящих друг другу абстрактных требованиях и единичных эмпирических казусах и ситуациях. Абсолютный, не признающий компромисса, долг представляет собою ту „всеобщность", которая *не может* стоять в конкретном тождестве с „единичностью" человеческого поступка: живое действие остается в сфере дурной эмпирии, а мертвый долг в сфере праздного, неосуществляющегося идеала.[2] Пропасть между ними поневоле заполняется бесконечным блуждающим приближением[3] и, следовательно, в сущности говоря, остается незаполненной. Человеческое деяние и идеал остаются разнородными, разнозаконными, противоположными и несоединимыми.

Зрелым плодом этого рассудочного подхода является *полная бессодержательность* верховного морального принципа — *долга.*

Мораль понимает проблему этики как отыскание *единого* для всех жизненных случаев *правила* и *мерила.* Но то, что мыслится, как *единое* в отношении к *подчиненному* множеству, будет неизбежно формальной абстракцией:[4] оно будет *противопоставлено всему содержательному* и окажется само по себе свободным от всякого содержания.[5] Все моральные поступки различны, но *все* имеют нечто общее. Это общее есть само *творящее начало* — воля человека и, соответственно, ее формальный закон, т. е. ее *способ* относиться к добру и мотивировать свое решение. А это и есть долг. Но так как содержание приходит к рассудочной абстракции *извне,* от эмпирической чувственности, то моральная воля видит во *всяком* содержании *чужеродного* пришлеца, нарушающего ее формальную автономию. Поэтому она отвлекается от всякой „материи".[6]

Указать долгу какое-нибудь постоянное содержание, столь же абсолютное, как его форма, значит признать, что долг должен быть желанен *не ради долга,*[7] т. е. не потому, что душа стремится к добродетели, но потому, что человеку *нравится* такое-то *эмпирическое содержание.* А между тем сущность праведной воли состоит прежде всего в том, что она желает быть добродетельной не ради чего иного, *а исключительно* потому, что она *желает добра.*

И вот моралист, установив самоценность добродетели, оказывается бессильным наполнить добро каким бы то ни было содержанием: ибо *всякое* содержание деградирует в его глазах автономию моральной воли и *всякое* содержание имеет эмпирически чувственный характер. Он обречен на то, чтобы от-

---

[1] Phän. 347. [2] Ср.: Glaub. 152—153. [3] Glaub. 152—153. Log. I. 153—154. [4] См. главы вторую и пятую. Ср.: W. Beh. 351. [5] Ср.: W. Beh. 349—350; особ. 351. [6] W Beh. 351. [7] Glaub. 150.

стаивать „пустое чувство долга".[1] А, между тем, душа, возжелавшая „добра, ради добра", ожидает с полным основанием, что моралист укажет ей, *чего же именно* она желает, как высшей и последней ценности. Она ожидает напрасно: она не услышит от моралиста ничего, кроме „пустой декламации" [2] на тему о том, что „добро есть добро", а „долг есть долг".

Понятно, что подобная тавтология [3] не может привести к познанию добра. Рассудок моралиста, раз вступив на путь „аналитического единства",[4] на путь абстрактной „индифференции" [5] и фиксированных пустых понятий,[6] не может произнести ничего, кроме излишних,[7] нравственно ложных [8] и ничего не говорящих [9] тождесловий. Эти тавтологии остаются оторванными от жизни и истины [10] и оставляют ищущее сознание перед лицом абстракций и вымыслов, лишенных всякой сущности.[11]

Кант пытается выйти из этого круга, устанавливая первую формулу категорического императива: „поступай так, чтобы максима твоего поступка могла быть сделана принципом всеобщего законодательства". Однако здесь-то и обнаруживается его вращение в пустоте. Принципом всеобщего законодательства можно сделать максиму *всякого* поступка: [12] перед лицом *формального долга* человеческая мысль сохраняет неограниченный произвол в утверждении и отрицании различных содержаний. В самом деле, почему формальный долг не велит обманывать, красть, убивать? Кант полагает, что если обман, кража и убийство сделаются принципами общего поведения и *все* начнут обманывать, красть и убивать, то получится внутреннее противоречие: [13] исчезнет *доверие, мирное* сожительство людей и наконец *самый род человеческий.* Гегеля не убеждает эта ссылка.[14] Какому же *внутреннему содержанию формального долга* будет противоречить исчезновение доверия, мира и людей, спрашивает он Канта; откуда человек, возжелавший долга ради долга, узнаёт, что добро состоит в доверии, мире и бытии разумных существ? Одно из двух: или эти содержания должны быть *открыто включены* в формальный принцип морали, но тогда он перестанет быть формальным и все учение окажется несостоятельным; или же моралист не должен ссылаться на них, чтобы не получить упрека в недопустимых „подтасовках".[15]

---

[1] Glaub. 150. [2] „hohle Declamation": Glaub. 140. [3] Ср.: W. Beh. 350. 353. 354. 398. Phän. 319; ср. о „законе противоречия". W. Beh. 350. [4] W. Beh. 350. 398. [5] Ср.: W. Beh. 398. [6] Ср.: W. Beh. 354. 398. [7] W. Beh. 353. 354. [8] W. Beh. 353. [9] Glaub. 105. W. Beh. 357. [10] Glaub. 117. [11] W. Beh. 401. Phän. 290. 291. [12] W. Beh. 351. [13] W. Beh. 350. [14] Ср.: W. Beh. 352—353. Recht. 178—179. [15] Ср.: „Verkehrung", „Taschenspielerei": W. Beh. 354.

Принцип формального долга не предусматривает и не может предусматривать *никакого* содержания; он безразличен [1] ко всякой „материи" и может вместить в себя любую.[2] Но так как действующая душа есть прежде всего *выбирающая* и *решающая* душа, а мораль оставляет ее перед эмпирическим множеством возможностей [3] без указаний, то она неизбежно обращается к произволу.[4] Если это добрая и благородная душа, то она запутывается в беспринципном выборе, впадает в нерешительность и, выбирая под влиянием случая, сознает себя действующей неразумно.[5] Если же душа порочная, то она следует своему личному интересу в уверенности, что потом можно будет *все* оправдать долгом и успокоить свою совесть.[6] И, действительно, только очень неискусный или необразованный человек затруднится подобрать мнимые основания для своей мнимой правоты.[7]

Такова та огромная опасность, которую скрывает в себе моральное учение: оно предлагает надежное убежище самому отвратительному [8] лицемерию,[9] незаметно растлевающему нравственную жизнь. Своекорыстные люди, прикрываясь праздными декламациями на тему о долге, превозносясь и величаясь в пустом и ложном пафосе,[10] могут с успехом симулировать добродетель и оправдывать свою низость моральными доводами.[11] Мораль Канта, проистекшая из чистого и возвышенного [12] настроения, может легко выродиться у людей в целый ряд мнимых и ложных форм добродетели, начиная от обычного лицемерия, знающего в чем добро, творящего зло и надевающего перед другими личину праведности,[13] и кончая „моральным искусством иезуитов" [14] с их грубо утонченным „пробабилизмом", подменяющим достоверность вероятностью, а обоснование — произвольной и иллюзорной аргументацией.[15]

В противовес этому, следует признать, что *невозможно* построить учение о *добре* и *добродетели,* не обращаясь к *содержанию.* Бессодержательное добро и пустая добродетель суть вредные фантомы.

Но в таком случае перед формальною доктриною морали открывается *два исхода. Или* вносить содержание из эмпирии,

---

[1] „gleichgültig": Phän. 485. [2] W. Beh. 353. 354. [3] Ср.: Glaub. 150. 151. W. Beh. 353—354. Recht. 193—194. [4] Glaub. 151. W. Beh. 350. 352. [5] Ср.: Glaub. 151. [6] Ср.: Glaub. 151. W. Beh. 355. [7] W. Beh. 355. Recht. 194. [8] Ср.: „mit Abscheu": Phän. 475; „verschmäht". Phän. 475. 476. [9] „Heuchelei". Phän. 475. 476. [10] Ср.: „Declamationen", „Aufschwellung", „gross von einer leeren Aufgeblasenheit": Phän. 291. [11] „Niederträchtigkeit als Moralität gerechtfertigt": Glaub. 152; ср.: Recht 191. [12] „erhaben": Recht, 179 (Z.); „hoch": Recht. 177 (Z.). [13] Recht. 189—191. [14] Ср.; W. Beh. 355. [15] Recht. 191. 205 (Z.).

более или менее открыто принимая и как бы „вдвигая" его в формальные категории рассудка; *или* же отыскать более живые, богатые и конкретные истоки добродетели, по отношению к которым моральная воля окажется лишь несовершенным видоизменением. Кант открыто осуществлял первый исход и не замечал, что *в тайне прибегает и ко второму.* В его представлении долг, для того чтобы получить какое-нибудь содержание, должен быть „применен", „приложен" к эмпирическому случаю или действию; а эмпирическое действие, для того чтобы получить моральную квалификацию и оценку, должно быть „подведено", „субсуммировано" под абстрактную идею долга. Понятно, что такое подведение имеет смысл лишь при том условии, если между „формою" и „содержанием" возможно *истинное соединение*: форма, не теряя своего абсолютного значения, должна предстать в виде *осуществленного деяния,* а содержание, не теряя своей действительности и жизненной полноты, должно предстать в виде *абсолютной ценности.* Однако такое соединение для рассудочной морали неосуществимо.

Если бы долг получил образ осуществленного деяния, то все моральное учение оказалось бы опровергнутым, ибо оно покоится на чисто нормативном, чисто формальном, регулятивно-бесконечном понимании долга. Точно так же, если бы осуществленное деяние получило значение абсолютной ценности, то от морального учения не осталось бы ничего, ибо оно покоится на утверждении эмпирически-чувственного, опороченного характера всякого реального человеческого поступка. Но справедливость требует признать, что моралисты не стремятся к такому *адекватному наполнению идеи добра;* напротив, они поддерживают *принципиальную разъединенность* абсолютной формы и эмпирического содержания. Долг остается чистою и пустою нормою; действие человека остается чувственно-эмпирическим, конечным, единичным и несовершенным поступком. Понятно, что в таком случае соединение формальной абстракции с конкретно-эмпирическою единичностью остается эфемерным и бесплодным. Содержание присоединяется к долгу случайно и гипотетически; [1] форма применяется к содержанию как к чему-то внешнему и несущественному. И если бы кто-нибудь попытался выдать эту связь за *конкретную* и целостную, он убедился бы в „неправомерности", „противоразумности и безнравственности" [2] своей попытки; нельзя простым подведением эмпирической единичности под формально-абстрактное понятие возводить ее конечное и условное содержание в сферу абсолютного достижения: [3] это значило бы поставить содержание добра в зависимость от личного

[1] Ср.: W. Beh. 354. [2] W. Beh. 354. [3] Ср.: W. Beh. 353. 354. 355. 356.

произвола, ибо каждый „подведет" под понятие долга и провозгласит „идеальным" то содержание, в идеализации которого он заинтересован.

Замечательно, что сам Кант не впадает в подобную деградацию,[1] и это объясняется тем, что в его личной душе была таинственная опора, из которой он и почерпал решение для всех конкретных вопросов. Этою опорою была его добрая, полная живого нравственного содержания воля, которая указывала ему, что людям как духовным ноуменальным монадам необходимо жить, доверять друг другу и творить мир на земле. Однако его моральное учение *не* раскрывает духовного содержания этой абсолютной основы духа; оно говорит лишь о пустой форме, настаивая на том, что всякое содержание дается эмпирически и в сущность добродетели не входит. Поэтому философская позиция Канта должна быть признана раздвоенной и несостоятельной: он сам решает вопрос о добре и зле *не теми путями,* на которые *указывает* другим в своих основоположениях, и самого существенного он *не раскрывает.* Ибо самым существенным в этике всегда останется вопрос о *содержании добра.*

Такова *бессодержательность* морального учения.

Естественно, что в основании такой противоречивости и пустоты должны лежать *глубоко ошибочные допущения.* И действительно, моральное учение ошибочно в самых *истоках* и *корнях* своих.

Основной и первоначальный дефект морали, из которого проистекают все остальные ее заблуждения и несчастия, состоит в том, что она развивает точку зрения *особенной, субъективной, личной воли человека,* ищущей добра, но оторвавшейся от своей *истинной, субстанциальной* и *всеобщей сущности.* Пребывая в этом отрыве, она не может увидеть настоящего положения вещей и принимает добро *не за содержательную первореальность, а за формальный конечный идеал.* Воля утверждает *себя* как лично-субъективную, а *добро* как противостоящую ей, отвлеченную норму. К этому и сводятся ее основные ошибки.

Во-первых, сущность добра *невозможно* раскрыть в терминах *лично-субъективной воли человека.*[2] Добро в своем истинном метафизическом значении есть *„конечная цель и сила мира"*, а совсем не только *„наше"*, человеческое добро, или „моральный закон *нашего* практического разума".[3] Гегель решительно восстает против „очеловечения" идеи добра, против чисто *антропологического* понимания этики: человек есть лишь необходимый этап *Божия пути* и поэтому все учение о „человеке" и „че-

---

[1] „Degradation": Recht. 196. [2] Ср. Glaub. 153. W. Beh. 396. 411. Phän. 502. Log. III. 323. Recht. 148. 149. 188—209. 210—211 и др. См. главу восемнадцатую. [3] Enc. I. 119. Курсив Гегеля.

ловеческом" должно быть возведено на *космологической*, т. е. *теологической* основе:[1] добро должно быть понято как *само Божество*, а добродетель — как *божественное* состояние человеческого духа.

В противоположность этому мораль превращает добро в *человеческий* идеал, а добродетель — в правильное состояние *единичной человеческой души*; этим она низводит этику в пределы человеческого самочувствия и самосознания и превращается сама в идеологию „слишком человеческого". Каждый человек есть для нее замкнутая, изолированная единичность; каждый поступок — единичное, конечное деяние. Весь вопрос о добре и зле сводится к тому, *каков* был мотив *данного* человека в *данном* случае и удалось ли ему насладиться чувством исполненного долга. Вся мораль может быть сведена к *желанию индивидуума* исполнить свой долг и к сознанию его, что „долг исполнен".[2] Все сводится к личному душевному самочувствию и, в конце концов, оказывается, что для добродетельного человека характерна не скромность[3] и не забвение о себе,[4] а горделивое самопревознесение[5] и услаждение своей мнимой добродетелью.[6] Отсюда недалеко и до „черствого самомнения"[7] фарисеев,[8] до нелюбовного и презрительного осуждения других,[9] имевших несчастье не исполнить своего долга, и до лицемерного выдавания себя за целостно-добродетельное существо.[10] Такая душа творит свое собственное несчастие: она устанавливает и „закрепляет" те правила и мерила, *под* которыми пытается удержать других, и не замечает, что она сама нашла в них *свой предел*, что она слепнет по отношению к своим *собственным* ошибкам, что она живет, *непримиренная*, изнемогая под бременем своей *ненавидящей строгости*.[11] Для такой души есть только один исход: похоронить в своем сердце свою вину и свои страдания, забыть об этой могиле[12] и о себе и попытаться вступить в сферу самозабвенной, чистой нравственности.[13]

Во-вторых, сущность добра невозможно раскрыть в *терминах отвлеченно-нормативной морали*, ибо добро есть прежде всего *свобода*, а мораль истинной свободы не знает.

Бесспорно, моралист стоит на верном пути, полагая сущность добродетели в *автономии воли*.[14] Но верный путь не приводит его к верной цели: его автономия не спасает душу от несвободного состояния. Недостаточно *знать* свой закон и не иметь никакой иной связи, кроме самостоятельно установленной[15] нормы; необ-

---

[1] См. главу восьмую. [2] Ср.: Nohl. 272. Phän. 486. Würt. 317. [3] Ср.: Würt. 317. [4] Glaub. 150. [5] Nohl. 272. [6] Ср.: Würt. 317. [7] „hartsinniger Dünkel": Nohl. 266. [8] Glaub. 150. [9] Nohl. 272. 273. [10] „sich zum Ganzen heucheln": Nohl. 273. [11] Ср.: Nohl. 287. [12] Ср.: Aphor. I. 551. [13] Ср.: Glaub. 151. [14] Ср.: Phän. 453. [15] Ср.: Phän. 453.

ходимо еще, чтобы этот закон был понят, т. е. „по-ят" в своей действительности,[1] чтобы он не противостоял субъекту как некое идеальное инобытие,[2] чтобы человек видел *себя самого* в этом законе,[3] а не только сознавал бы его как неосуществленное задание. *Закон должен быть верным отражением моей действительности*; иначе я *не свободен* в нем, но подчинен ему. Если „всеобщее" тяготеет *над* душою,[4] то оно тяготит душу. Если долг остается „требованием",[5] „объективным" [6] идеалом, то он господствует, а душа человека стоит *под* его господством.[7] Тогда душа „подавлена".[8] Она раскалывается на господина и „холопа",[9] она принуждает и насилует себя; [10] она покоряется [11] и повинуется; [12] она угнетает себя своим собственным законом.[13] И странным образом воображает себя, несмотря на все это, свободною.

Моральная душа есть душа, запутавшаяся в противоречиях, блуждающая в пустоте и утратившая свою основу. Она ищет добра, но не знает, как познать его, она стремится к добродетели и цельности, но остается в расколе; она добивается свободы и создает себе добровольное угнетение.

И тем не менее моральное состояние есть *необходимый этап* в спекулятивном ряду духовного освобождения.

Моральная душа есть *средняя ступень* между абстрактным правом и нравственностью. Она выше первого, ибо живет внутренним, центростремительным тяготением и обращена ко всеобщему. Но она ниже нравственной души, ибо не достигает истинной цельности, истинной свободы и истинной всеобщности.

Мораль не может быть отвергнута совсем. Во-первых, потому, что она есть форма жизни, уместная в обычном, банальном сознании, не восходящем к спекулятивному созерцанию. Она сохраняет „свое место и свое значение в сфере конечного, где она поддерживает" абсолютное [14] „в противовес ограниченному и утверждает его, как правило, и как существенное в противоположность ничтожному" [15] и порочному. Мораль, правда, бессильна подняться к *абсолютному единству* бесконечного и конечного и утверждает их „относительное тождество": [16] идея добра только „сознается конечною душою"; и тем не менее мораль остается „отражением" абсолютной нравственности,[17] и в своем настоящем, благородном значении она является ее достойным преддверием.

---

[1] Ср.: Phän. 461. [2] Ibidem. [3] Ibidem. [4] Ср. Nohl. 265—266. [5] „Forderung": Phän. 455. Recht. 151. 153; „Postulat": Log. III. 323. Enc. III. 428. [6] Nohl. 263. 265—266. 288. [7] Ср.: Nohl. 268. [8] „unterdrückt: Nohl. 266. [9] „Knechtschaft". Nohl. 263. 266. 293. [10] „Selbstzwang der kantischen Tugend": Nohl. 293 [11] „Unterwerfung": Nohl. 293. [12] „Gehorsam": Nohl. 266. [13] Ср.: Nohl. 293. [14] „das Ansichsein": Log. I. 146. [15] Log. I. 146. [16] „relative Identität": W. Beh. 348—349. [17] „Reflex": W. Beh. 397.

Во-вторых, мораль не может быть отвергнута совсем, потому что она при своей односторонности и ограниченности развивает ряд определений, *органически* входящих в высшее, нравственное состояние. Моральная воля не есть целиком неправая воля, как это могло бы показаться после суровой критики самого Гегеля; напротив, она осуществляет целый ряд *необходимых* и потому *„правых"* состояний, вне которых невозможна жизнь духа на земле. Все эти правые состояния необходимы потому, что в них и через них воля продолжает утверждать и раскрывать свое *самоопределение,* т. е. свою свободу. Они необходимы для *свободы воли* так, как воздух необходим для жизни человека, и потому воля притязает на их бытие и соблюдение с полным основанием: это ее *права свободы,* столь же священные во внутренне моральной сфере, сколь священны были абстрактно-вещные права свободы в сфере внешнеправовой. Ни одно из них не может быть ни утрачено, ни опущено, ни попрано, ибо только целокупность их может породить переход к высшему.

Моральная воля есть, прежде всего, *действующая* воля: творческая активность входит в самую волевую сущность ее. Но действовать — значит проявляться во внешнем мире (Aeusserung),[1] значит выходить из состояния внутренней, самодовлеющей замкнутости и вступать в сферу эмпирического и конечного бытия. В этом смысле состав морального действия имеется налицо и раньше, в пределах права, так что каждое правовое деяние и проявление имеет в себе и моральную сторону, но только в потенциальном, не проявленном для сознания виде. Тот, кто действует, тот „производит изменения" в наличном, данном существовании[2] мира; он знается с внешним эмпирическим бытием[3] и, следовательно, подвергает себя законам эмпирической случайности-необходимости.[4] Поэтому для бесконечной воли *действовать* — значит повергать себя в состояние *конечности и раздвоения*:[5] предавать одну сторону своего существа дурным законам конкретного-эмпирического мира и тем принимать на себя *вину*.[6] Тот, кто действует, тот приемлет вину и страдание,[7] подобно Божеству, принявшему на себя вину и муку миросозидания; и вина морального действия есть, в скрытой сущности вещей, вина не единичного человека, но самой субстанциальной всеобщности.[8] Правда, моральная воля еще не знает этого и познаёт это лишь на высшей ступени; но по существу ее незнание не меняет ничего и вина следует за ней по пятам. „Невинно"

---

[1] Recht. 154. 155. [2] Recht. 157. [3] „denn der Mensch muss sich handelnd mit der Aeusserlichkeit abgeben": Recht. 162 (Z.). [4] „Handeln heisst... sich diesem Gesetze preis geben": Recht. 160; ср.: 159. [5] „Entzweiung": Phän. 350. [6] Phän. 350. [7] Ср.: „nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld": Nohl. 284. [8] Phän. 351; ср.: Recht. 186 (Z.).

„только бездействие, подобное бытию камня".[1] Но и бездействие не дает человеку невинности. Наоборот, тот, кто ищет спасения в пассивности, тот губит себя: ибо он чуждается путей действующего, и страдающего, и не боящегося вины, восходящего к свободе Духа.[2] И даже бытие ребенка включает в себя вину.[3]

Отсюда вытекает *необходимость вины* для добродетельной воли: ибо воля есть сама активность, само действие, а действовать — значит быть виновным.[4] Вот почему Гегель высказывает парадоксально звучащее утверждение, что „добродетель исключает невинность".[5]

Однако, вступая во внешний мир и вплетая свое творческое воздействие в сложные клубки эмпирических обстоятельств, воля признаёт *своим созданием* лишь то, что она заранее предусматривала и включала в свою цель.[6] Воля имеет *право знать* [7] то, что она делает; она имеет право действовать сознанием и вменять себе в вину лишь то, что входило в ее *предначертание.*[8] Это означает, что не все последствия человеческого поступка (That) входят в „действие воли" (Handlung), но лишь те, которые порождены ее творческою целью, для которых ее цель была творящею „душою".[9] Все „вторгающееся извне" и „привходящее случайно" [10] связано с *поступком* эмпирическими связями, но не входит в духовный и существенный состав *действия;* поэтому воля имеет право признать все это чужеродным, не „имманентным" „собственной природе действия, совершенного ею.[11] При этом необходимо, чтобы сознание действующего не только предвидело *воображением* свою цель как некое грядущее единичное событие, но чтобы оно отдавало себе отчет в ее *всеобщих свойствах* и в ее *духовном значении,* чтобы душа *знала* свое действие *мыслью* и *желала его знанием.*[12] Тогда только предначертание будет *намерением,*[13] подлежащим вменению, а действующая воля будет стоять на духовной высоте.

Рядом с необходимостью *вины* и *намерения,* утверждающих „объективную" свободу моральной воли, стоит необходимость *субъективного удовлетворения* воли, выносимого ею от своего действия.

Моральная воля *имеет право* осуществлять ту собственную, особенную цель, которая утверждена ее желанием и движет ее к действию; [14] тогда ее действие получает для нее „субъективную

---

[1] Phän. 350; ср.: Aphor. I. 545. [2] Ср.: Nohl. 286. [3] Phän. 350. [4] Ср.: die Schuld „kann das Bewusstsein, weil es handelte, nicht verläugnen": Phän. 556. [5] „Virtus innocentiam tum agendi tum patiendi excludit": Ros. 159. [6] Recht. 156—158. [7] „Recht des Wissens": Recht. 158; ср.: Phän. 349. [8] „Vorsatz": Recht. 156—160. [9] Recht. 159—160. [10] Recht. 159. [11] Recht. 159. [12] Recht. 161—163. 173. [13] „Absicht": Recht. 161. 162. [14] „mein Zweck", „Beweggrund": Recht. 164 (Z.).

ценность" и приковывает к себе ее интерес.[1] Воля имеет священное право связать свой интерес с тем, что она творит в жизни, так, чтобы *достижение цели* давало бы ей удовлетворение.[2] Это совсем не означает, что воля имеет право действовать своекорыстно;[3] нет, своекорыстие состоит в предпочтении особенного, лично-единичного содержания, перед „объективною", всеобщею, духовно-правою целью, тогда как моральная воля осуществляет именно „ненарушимое и всеобщее" добро. Но воля человека есть прежде всего *единая и цельная страсть духа, ищущая полного удовлетворения своей разумной и благой природе.*[4] *Моральная* воля есть, согласно этому, *субъективная* жажда *духовного* удовлетворения: это значит, что она стремится к *абсолютно правой цели*[5] и в достижении ее видит *свое субъективное* удовлетворение. Намерение ее по существу прикована к „разумному", движется им и определяется;[6] но это намерение воля признает своим собственным и с ним связывает свой личный интерес. Это *право субъективной свободы*[7] впервые выговорено христианством в учении о любви,[8] и рассудочная мораль напрасно отказывает в нем человеческой душе, исключая все побуждения личного интереса.[9] Когда личный интерес насыщен субстанциальной целью разума,[10] когда он нашел в ней *себя,* тогда он *прав* и *свободен,* и вопиять о своекорыстии героя может только духовный плебей,[11] который судит обо всем по себе.

В таком понимании моральное действие начинает слагаться в некую жизненную цельность, а весь ряд субъективных интересов и действий составляет живого человека.[12]

И вот, взятая в целом *моральная свобода* воли может быть выражена как *право самостоятельно знать добро, личным интересом желать его и личным действием осуществлять его.* Это указывает на то, что в самом основании моральной воли и ее жизни лежит *свобода совести.*

Совесть есть *знание добра.*

Отношение человеческой души к добру должно быть именно *знающим,* т. е. мыслящим,[13] и притом спекулятивно мыслящим. Добро есть нечто субстанциальное и *всеобщее;* оно есть *сущность.* Поэтому оно может быть воспринято человеком лишь посредством того органа, который сам существен, субстанциален и всеобщ; таково *разумное мышление.*[14]

---

[1] Recht. 164. [2] „Befriedigung", „Genüge thun": Recht. 164 (Z.). [3] „Selbstsucht": Enc. III. 371; ср.: Recht. 165. [4] См. главу тринадцатую. [5] „an und für sich geltender Zweck": Recht. 166. [6] Recht. 166. [7] Recht. 166. [8] Ср.: Recht. 166—167. [9] Recht. 167. [10] Ср.: Recht. 167. [11] „Kammerdiener": Recht. 169. [12] Ср.: Recht. 166. 170. [13] Recht. 173. 174. [14] Ср.: Recht. 173—174.

И вот, абсолютным неотъемлемым правом каждой человеческой души является самостоятельное знание добра [1] через посредство совести. Это право есть *свобода совести.* Каждый человек волен, во-первых, не признавать ничего, кроме того, что он сам, „в себе и из себя" познал как Добро, и, во-вторых, признавать то, что он знает и желает как Добро истинным правом и истинною обязанностью.[2] Однако, *прав* ли он в своем исповедании, это узнается лишь по *содержанию* того, что он выдает за абсолютное добро.[3] Субъективное, свободное обретение и исповедание не искажает объективно-сущего добра и не умаляет его значения.[4] Исповедание должно быть *истинным* и потому подлежит критическому рассмотрению, в котором ссылка на „свое убеждение" имеет столь же мало значения,[5] сколько ссылка на свое „мнение" перед лицом суда, государства и науки.[6] Свобода совести не должна пониматься как „отмена" истинного знания и отвержение абсолютного бытия.

Возникновение истинной совести выходит уже *за* пределы морали. Ибо истинная совесть раскрывает *содержательную реальность,*[7] а моральная совесть говорит лишь о долге и не знает абсолютного содержания.[8] Совесть морального человека есть знание формальное;[9] она не касается непосредственно содержательных глубин всеобщей воли и потому легко ведет к „мнениям и ошибкам".[10] Абсолютная самостоятельность предметного знания легко превращается здесь в произвольное и беспредметное усмотрение, в пустую видимость автономии;[11] тогда *достоверность ведения* вырождается в субъективную уверенность,[12] и моральный субъект оказывается абстрактною властью, которая судит и решает, как ей угодно, и по желанию „улетучивает в себе"[13] все определения и свойства добра. Эта власть может признать случайно и абсолютное добро, но может сделать своим принципом и свое личное, особенное содержание, поставить его выше всеобщего и приступить к его осуществлению. Формальная, субъективная „совесть" всегда готова обратиться ко *злу.*[14]

Именно на этом пути возникают такие „явления мира",[15] как „нечистая совесть": она знает истинное добро, сравнивает его со своими особенными целями и выбирает именно эти последние,[16] если же она пытается оправдать свой выбор, то она

---

[1] „Recht der Einsicht in das Gute": Recht. 174; ср. 180. [2] Recht. 180—181. [3] „aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden": Recht. 181. [4] „thut keinen Eintrag", „bleibt fest stehen": Recht. 174; ср.: 190. [5] Ср.: Recht. 192. 193. 194. 195. 196. 197. [6] Ср.: Recht. 175. 181. [7] Ср.: Recht. 171. 172. 172 (Z.). 181. [8] Recht. 177—179. 180. 182 (Z.). [9] „Einsicht", „formell": Recht. 174. 180. 182. [10] Recht. 174. [11] Ср.: Recht. 180. [12] Ibidem. [13] „verflüchtigt in sich": Recht. 182. [14] Recht. 184. [15] Не „образы мира". См. главу двенадцатую. [16] Recht. 189.

обращается к обманам лицемерия[1] или к „пробабилизму" иезуитов.[2] По такому же скользкому пути ведут учения, утверждающие, что добро вообще непознаваемо[3] или что оно не имеет единого абсолютного содержания[4] и т. п. Но особенную злокачественность укрывает в себе „ирония" романтиков, провозглашающая верховенство эмпирической личности.[5] Последователь „иронического" мировоззрения знает что́ такое объективная нравственность, но утверждает в противовес ей свой личный произвол;[6] он видит в себе владыку, стоящего *над* законом и предметом,[7] и самодовольно наслаждается тщетою своих суетных желаний и проявлений.[8]

Такова последняя опасность морального мировоззрения, вырастающая из его истинной глубины. *Совесть* есть тот акт духа, от которого расходятся пути: один ведет на край зла и пошлости, другой к преодолению морали и исцелению душевного раскола.

Это исцеление ведет свое начало от *нового понимания существенности добра,* открывающегося для истинного совестного прозрения. Если мораль утверждала, что добро существенно для души в качестве долга, то истинная совесть утверждает, что добро есть *реальная сущность духа.* Оно есть сущность духа не потому, что только душа, верная долгу, имеет „ценность и достоинство",[9] но потому, что она есть *подлинная, глубочайшая* реальность, скрытая в духе от *морального сознания,* но открытая нравственному сознанию. „Добро есть существо воли в ее субстанциальности и всеобщности"; это *есть сама воля в ее истинной сущности.*[10] Добро не идеал, к которому воля должна стремиться, а *первореальность,* которую она может осознать в себе самой и с которой она может *сознательно* слиться так, как она *уже* сращена и слита с ней *бессознательно.* Добро есть скрытая в каждом из нас и движущая нас *всеобщая воля.* В этом Гегель остается всегда близким учению Руссо.

Естественно, что моральное сознание, постигнув эту истину, перестает быть моральным сознанием.

---

[1] Recht. 191. [2] Recht. 191. [3] Ср.: Recht. 196. [4] Ср.: Recht. 196. 197. 198. 199. [5] Recht. 201. Anm. [6] Recht. 203. [7] Recht. 203. 206. (Z.). [8] Ср.: Recht. 203. [9] „Werth und Würde": Recht. 172. [10] Recht. 173; ср.: 176. 193.

Глава восемнадцатая

НРАВСТВЕННОСТЬ

В философии Гегеля нет проблемы более сложной и более затруднительной для понимания, как проблема *спекулятивной нравственности* (Sittlichkeit). Самый уровень, на котором развертывается и живет этот новый „мировой образ", занимает как бы центральное положение во всем восходящем ряду ступеней: в сконцентрированном, сосредоточенном виде собирается здесь все богатство предшествующих определений, для того чтобы претвориться в некую классическую простоту *народной нравственности* и в дальнейшем произрастить из себя „прекрасное искусство", „абсолютную религию" и, наконец, высшую из возможностей — „истинную философию". Общий закон спекулятивной жизни, согласно которому высшая ступень осуществляется только в функции низших ступеней, приводит к тому, что образ „нравственности" подводит как бы итог *всем* низшим состояниям, включая их в себя и, так сказать, „выговаривая" себя в их терминах. При этом, оставаясь в сфере „*действительности*", обреченной на двойственный состав, образ нравственности слагается в результате победы „конкретно-спекулятивного" над „конкретным-эмпирическим" в такой области, в которой *чувственная видимость явно не уступает побеждающей силе духа:* философия нравственности учит *о спекулятивном сращении телесно разъединенных людей.*

Именно эта невозможность адекватно воспринять образ нравственности в элементе *чувственного существования,* трудность видеть телесными глазами то, что предносится внутреннему оку, невозможность подчинить вещественное осуществляющемуся строю конкретной нравственности, — все это составляет, объективно говоря, основной дефект этого мирового образа, а субъективно говоря, основное затруднение в деле его понимания. На всех последующих ступенях мирового восхождения чувственный материал или открыто следует зову и закону спекулятивной стихии, как в искусстве и религии, или же совсем „снимается" ею, как в спекулятивной философии. Но в нравственности состояние незримой субстанции и состояние видимого, материального явления еще не сливаются в едином способе бытия, и это требует особого познавательного напряжения от исследователя. Философу, исследующему сущность спекулятивной нравственности, приходится не верить явлению, не принимать его навязывающихся свойств и непрестанно разоблачать скрытую за ними „конкретность". Философ должен уверенно созерцать „незримое", скрытое за видимостью того вещественного обстояния, которое настойчиво и упрямо твердит о своей самобытности:

философ должен здесь *верить духовному опыту вопреки опыту чувственному* и добиваться того, чтобы его „духовные очи и телесные глаза совершенно совпали друг с другом".[1] В этом *доверии к показаниям предметной интроспекции* — ключ к пониманию всей философии Гегеля и особенно его этики.

И вот, первое, чему научает предметная интроспекция в сфере нравственного, есть неизбежность *исцеления* человека от того внутреннего разрыва, к которому он был приведен в процессе правового и морального само-освобождения.

В борьбе со своим телом и со своими естественными и непосредственными состояниями душа человека уже поднялась до уровня интеллигентного духа [2] и утвердила себя как *субъективно-свободную и субъективно-всеобщую волю,* т. е. как *единую и цельную страсть духа,* нашедшую себе *достойный уровень жизни* и ищущую *полного удовлетворения своей разумной и благой природе.*[3] Однако первая же попытка создать себе такое свободное и достойное удовлетворение обратила волю к *вещественному* инобытию и заставила ее сосредоточиться на своем *центробежном* уклоне. Энергия духовной жизни была отозвана от центра и ввязалась в сложный *периферический* процесс борьбы за свободу („право").[4] В этом отвлечении и уходе на поверхность жизни единая и цельная воля, по-видимому, разделилась на две стороны, *как бы на две отдельные воли*: во-первых, *особенную,* субъективную, личную волю, живущую сознательно и потому „сущую для себя", и, во-вторых, *всеобщую,* субстанциальную волю, живущую в бессознательной глубине и потому сущую лишь „по себе". В таком состоянии раздельности пребывает обычное — эмпирическое и рассудочное — сознание человека; оно остается в нем даже и тогда, когда, выстрадав себе „вещное" и „договорное" освобождение и осуществив до конца „неправду" своего обособления,[5] оно приступает к внутреннему самоопределению („мораль").[6]

Моральная воля как таковая стоит на верном пути (центростремительной самодеятельности), но живет в отрыве от своей всеобщей и субстанциальной глубины; она остается личною особенною волею — *субъективным исканием* того, что по существу своему *сверхсубъективно.* Она, как уже выяснено, не знает основной тайны своего бытия, именно того, что *добро* есть ее собственная, имманентная ей, *всеобщая сущность воли.* И не ведая ее, она растрачивает свою энергию в бесплодных порывах, жизненных противоречиях и непрестанных самоугрызениях. Эти блуждания приводят ее к тому, что она влачит свои дни в несчастии и духовной разоренности: жизнь, лишенная удовлет-

---

[1] Lass. II. 465. [2] См. главу пятнадцатую. [3] См. главу пятнадцатую. [4] См. главу шестнадцатую. [5] См. главу шестнадцатую [6] См. главу семнадцатую.

ворения, любви и радости, утратившая всякую гармонию, всякое подлинное, прекрасное содержание, полная недоверия к себе и судорожных насилий над собою, — вот итог моральной слепоты и разорванности.[1]

Это бедственное и мучительное состояние ждет своего исцеления и исцеление может прийти только из *глубины самой страждущей воли.* Моральное искание находит в этой глубине *голос совести* и в нем — свой собственный конец.

Совесть есть *адекватное знание абсолютного добра.*[2] То, что́ знается совестью, есть *само добро,* т. е. *Божественная сущность мира.*

Согласно основному откровению, составляющему все содержание философии, добро *не* есть отвлеченный идеал,[3] но *подлинная,* хотя и *сокровенная сущность мира.* Всюду, куда ни взглянет спекулятивно-прозревшее око, оно видит следы этой благой сущности, оно видит *присутствие* добра, „неразрывно" сращенного с миром и „поглощенного явлениями мирового развития", составляющего их „по себе" сущее ядро и участвующего в их действительности.[4] Добро есть „всеобщая" [5] стихия, творящая и осуществляющая себя в мире и восходящая по его ступеням, к *себе* как „всеобщей и конечной *цели* мира" [6] (Аристотель). Это можно выразить так, что „истинное" и „благое" суть „одно и то же; первое — в сфере знания, второе — в сфере воли"; [7] что *весь* космос приобщен благодати Божьей; что он *несом* ее благою и всепроникающею силою; что он созидается *имманентно, изнутри,* разумною стихиею божественного Смысла, принявшего на себя бремя эмпирического существования и эмпирической раздробленности.

Поэтому тот, кто познаёт действительный строй мира, познаёт его как *явление Божией силы и благодати,* и, обратно, тот, кто познает идею самой благодатной силы, т. е. *идею абсолютного добра,* тот проникает в *имманентную сущность действительности.*[8] Эта „разумная" сущность мира раскрывается философу как сила, *победившая* эмпирический материал, подчинившая его себе и отождествившая себя с ним: она вступила в него, пронизала его сумрачную ткань своим светом и превратила его в свой верный „образ". *Совесть* и есть адекватное познание этого „образа", *являющегося в виде человеческой воли.*

Совесть познаёт *добро* как благодатную, всеобщую силу, таившуюся доселе в глубине души, в „отрыве" от „особенной",

---

[1] См. главу семнадцатую. [2] См. главу семнадцатую. [3] Ср., напр., Log. III. 323. Recht. 194. 195. 200. [4] Ср.: Phän. 289. [5] Ср.; напр., Enc. III. 388. Recht. 179. 207. Rel. I. 199. Ср. главу пятую. [6] Beweise A 464. Курсив автора. [7] Rel. I. 336. [8] См. главу одиннадцатую.

субъективной воли человека. Она познает, что „особенная" воля, мнившая себя самостоятельной величиной и утверждавшая себя в „отрыве" от „всеобщего", никогда не могла осуществить этого отрыва до конца: она всегда оставалась *реальной модификацией всеобщей воли,* — и тогда, когда она восставала против нее („преступление"), и тогда, когда она превращала ее содержание в свой „неосуществимый идеал" (мораль). Самый „отрыв", который ставил ее в трудное и ложное положение, *никогда* не имел характера реального раскола, рассечения, разлучения; это было состояние незнания, несознавания, заблуждения — отвернувшийся взор, померкшее ви́дение, забывшая память. Человек жил, погруженный в свои „особенные" интересы, не взирая на благодатные корни своего существа, фиксируя взором и желанием то, что не существенно, *не* субстанциально, гоняясь за мнимыми ценностями и угождая своим случайным влечениям. И все-таки огонь жизни, горевший в нем, оставался божественным огнем: „модус" Божий, забывший о своем „атрибутивном" составе, оставался живым видоизменением Божества (Спиноза). Этим обеспечивалось его возрождение. И *совесть* оставалась источником этого возрождения.

Совесть раскрывает человеческому сознанию, что *истинное* положение дел, не соответствует *мнимому,* т. е. что *особенная воля остается всегда модификацией всеобщей воли* и что, следовательно, добро сокрыто не в „идеальной дали", а в *природе самой воли.* „Добро есть вообще сущность воли (das Wesen des Willens), в ее субстанциальности и всеобщности, — воля в ее истинности".[1] „*Существенно* и *доброкачественно* (wesentlich und gut) суть, помимо всего, (термины) равнозначащие";[2] доброкачественно (gut) то, что по отношению к воле существенно".[3] „Добро есть сама по себе определенная" Всеобщность „воли", которая именно в силу этого „включает в себя" ее „особенность";[4] добро есть „субстанция" воли,[5] которой необходимо вступить в действительность „через посредство особенной воли";[6] и это вступление придает добру осуществленную полноту бытия; оно делает его действительным „образом мира". Поэтому можно сказать, что добро в своем зрелом и целостном виде есть „идея как единство *понятия* воли и *особенной* воли",[7] или, что то же, *спекулятивное тождество волевой субстанции и волевого существования.*

Для того чтобы представить себе „добро", необходимо вообразить сближение, совпадение и наконец *конкретное тождество,* состоявшееся между всеобщею, правою, и особенною, субъ-

[1] Recht. 173. [2] Recht. 193. [3] Recht. 193. [4] Enc. III. 388. [5] Recht. 172. [6] Recht. 172; ср.: Recht 176. [7] Recht. 171. Курсив Гегеля.

ективною, волею. В этом сращении обе стороны, на разлучении которых построено все моральное учение, вступают одна в другую, взаимно приемлют друг друга и согласно основному закону *спекулятивной конкретности*[1] творчески врабатываются друг в друга, выражая себя в ткани своего „другого".

Субъективная, особенная, воля, осуществляя *свою субъективность* в познании добра, т. е. свою самостоятельность и самобытность в его обретении и исповедании, естественно приходит к тому, чтобы обратить свой взор к *субстанциальным недрам своего* существа и тем восстановить свое „ви́дение" и свою „память". Утомленная бессодержательностью и ирреальностью морального идеала, она вынуждена обратиться к *содержательной реальности* своего собственного „всеобщего" корня как средоточию „абсолютной достоверности".[2] Но так как „всеобщее-реальное" улавливается и постигается только силою спекулятивного мышления,[3] а спекулятивная мысль устанавливает *тождество субъекта и объекта, то истинная совесть* неизбежно ведет к *реальному сращению особенной воли и всеобщей воли.*

Для того чтобы состоялось это *сращение,* дух человека должен отважиться на величайшее самоуглубление;[4] он должен осуществить „глубочайшее, внутреннее одиночество с самим собою, в котором все внешнее и всякая ограниченность исчезают"[5] и человек оказывается не-скованным своими личными, особенными целями. В такой целостной спекулятивной сосредоточенности дурная субъективность угасает[6] и особенная воля „наполняется" благою сущностью Всеобщего.

Это „наполнение" не есть акт рассудочного познания, результатом которого является приобретенное „сведение". Нет; спекулятивное познание остается и в этике *метафизическим* событием *реального* схождения, *творческого взаимопроникновения и обновления* сторон. Субъект и объект творчески обновляются и начинают жить по-новому: слагается новый „образ мира" — *образ нравственности.*

По общему закону спекулятивного мышления, созерцающее сознание отдается предмету, а предмет завладевает субъективною мыслью: возникает *новое бытие.* Сущее „само по себе" — сокровенная, правая всеобщность — делается достоянием особенного сознания и становится осознанной; но, так как субъективное сознание есть не что иное, как состояние этой самой субстанциальной воли, то осознанность ее есть осознанность, вы-

---

[1] См. главу седьмую. [2] Recht. 179. [3] Recht. 173. См. главы третью и пятую. [4] „Untergang in sich": Recht. 180 (Z.). [5] Ср.: „durchgängige Zurückgezogenheit in sich": Recht. 180 (Z.). [6] Ср., напр., Rel. I. 199. См. главу третью.

полненная *ею самою*: всеобщая воля вступила в сферу *самосознания.* Это может быть выражено так, что „добро вступает в действительность и является в виде существующего самосознания".[1] Всеобщая, благая стихия субъективной души принимает форму особенной воли, вторгается в качестве абсолютной силы в сознательную жизнь человека, очищает ее своим огнем и предстает в виде целостной индивидуальности. *Добро* приобретает в лице особенной человеческой воли *существование,* ставится *действительностью,* действительным *образом мира*; трижды реальною *идеею воли, образом нравственности.*[2]

Соответственно этому обновляется и жизнь „особенной" воли. Сознание ее, предавшись предмету, не подчиняется ему и не порабощается им; напротив, предметом совестного знания является подлинная сущность *самого познающего субъекта* — и познание сращивает субъекта с *его собственными корнями;* а это означает, что совесть сохраняет человеку его *свободу.*[3] Мало того, она впервые освобождает его от морального гнета и насилия, творившегося во имя „далекого" идеала; она впервые дает ему познание того, что „особенная" воля есть в ее *собственной* сущности живое видоизменение субъективно-всеобщей воли, и что поэтому она не имеет в ее лице *никакого инобытия.* „Особенная" воля *прозревает* в отношении себя самой: она осознает и признает то, что и без нее сознание было налицо, но неведение чего повергало ее в беспомощность и блуждание. Она *приемлет* свою собственную открывшуюся ей благую природу *как свою собственную*; сливается с нею, наполняется ее духом и ее содержанием, очищает ее огнем все свои желания и цели и освящает ее святостью свои интересы, права и действия. Особенная воля познает себя как живое явление субъективно-всеобщей воли, а субъективно-всеобщую волю — как свою живую сущность.[4]

Так возникает новая действительность, именуемая *нравственною волею.* Акт совести в качестве истинно-спекулятивного акта есть сразу *акт познания и акт создания:* познающее, познавая, созидает себя к новой жизни, а создающееся создается в результате спекулятивного познания. Это может быть выражено так, что *всеобщая благая природа воли осознает себя в акте совести;* или так, что совестное само-сознание человека есть познание им *своей божественной сущности;* или еще так: благая *сила Божия,* скрытая в глубине субъективного духа („субъективно-всеобщая воля"), *познает себя через человеческую совесть* как осуществленный и действительный *образ нравствен-*

---

[1] „daseiendes Seibstbewusstsein": Phän. 582. [2] Recht. 207. 208 [3] См. главу тринадцатую. [4] Ср. главы пятую и пятнадцатую.

ности. Все эти описания относятся предметно к единому событию.

Поэтому тезис „совесть есть знание добра" можно раскрыть так: *совесть* есть *спекулятивное созерцание человеческого духа, осуществляющего конкретное тождество субъективно-особенной и субъективно-всеобщей воли.* В этом тождестве созерцающее и созерцаемое суть едино: „субъективное знание и воление" есть то же самое, что „истинное добро",[1] и обратно. „Добро" не есть уже отвлеченный идеал, но живая [2] творческая сила, утвердившая себя в качестве природы субъективного самосознания.[3] Субъективное „знание и воление" не предается уже произвольному шатанию, но движется в едином, абсолютно верном русле спекулятивного самоопределения.

Понятно, что тождество двух волений имело место и раньше, но оно оставалось доселе чем-то „природным", „внутренним",[4] бессознательным. Акт совести только вводит его в сознание и раскрывает.

Человек *всегда субстанциален,* но ошибочно принимает себя за эмпирическое явление. Он *всегда* скрывает в себе начало *всеобщей воли,* но, заблуждаясь, принимает себя за отвлеченную единичность. В глубине духа он *всегда свободен,* но часто знает себя только как душу, подверженную законам дурной необходимости.

Совесть вводит человека в новый способ жизни: он начинает *жить в сознательном тождестве с субъективно-всеобщей волей,* не отличая себя от нее и ее от себя. Такое отождествление имеет двоякие последствия: во-первых, оно обновляет *внутренний* строй душевной жизни, и, во-вторых, оно открывает ему *новое отношение к другим людям*; то и другое через слияние с *субъективно-всеобщей волей.*

Внутренний строй душевной жизни обновляется в том смысле, что человек достигает *истинной правоты, свободы и цельности.*

Правота духовной жизни возникает в душе вследствие того, что особенная воля приемлет свою скрытую, благую сущность и проникается ее содержанием. Субъект не ищет уже добра вне себя, ибо он нашел его в *себе.* Тот глубочайший корень субъективной души, который искони благ и разумен, неизменно направлен на свободу и не поддается ни искажениям, ни извращениям,[5] — отныне *тождествен* с потоком субъективной, личной жизни. Добро и правота облеклись в форму субъективной воли,[6] а субъективная воля слила свою жизнь с жизнью своей субстанциальной сущности. Возникает „конкретный моральный

---

[1] Recht. 181—182. [2] Recht. 210. [3] Recht. 210. [4] Ср.: Lass. II. 466. [5] См. главы шестнадцатую и семнадцатую. [6] Ср.: Recht. 207.

дух",[1] или *образ личной нравственности.* Человек живет, как и прежде, субъективным настроением, но это есть уже настроение „права самого по себе".[2] Особенная воля не отличает себя от всеобщей, зная, что ее собственная сила живет глубоким и верным дыханием существенной жизни. „Всеобщая воля" не отстранена и не вытеснена в бессознательные подземелия личной жизни, но имеет открытый, творческий исход и определяющее значение.

Свобода духовной жизни возникает из этого сросшегося единства двух воль. Благодаря ему особенная воля не испытывает никакого „подчинения",[3] или „подавления",[4] со стороны всеобщей воли; она не занимает по отношению к ней „подъяремного" положения.[5] Все эти определения здесь совершенно не приложимы, ибо они предполагают раздельность и противостояние двух сторон. А между тем в нравственности окончательно угасла всякая раздельность. Мало сказать, что субъективная склонность и закон долженствования стоят в „согласованности";[6] самый термин „согласия" здесь уже не подходит,[7] ибо допускает наличность „двоегласия" и возможность „разногласия". Нравственный закон и „действительная жизнь самосознания" стоят в *тождестве,* исключающем самую возможность „отношения":[8] они суть *едино.* Поэтому в нравственности субъект не знает такого долженствования, которое оставалось бы только долженствованием,[9] и не было бы в то же время „бытием",[10] „объективным бытием",[11] осуществляющеюся „действительностью".[12] Всякое самопринуждение отпадает; всякое „повиновение"[13] чуждому „закону"[14] исчезает. Субъективная склонность[15] и закон в *содержании своем* уже не различны.[16] Долг и влечение совпадают.[17] Субъект „непосредственно знает"[18] то самое и хочет непосредственно, сам по себе и из себя, того самого, что закон „предписал бы" ему,[19] если бы сознание с ним справилось. Но ему нет надобности справляться с предписаниями закона и долга: он несет в самом себе „богатое живое содержание"[20] правой воли, и „склонность" его имеет свой корень в его собственной всеобщей и неизменной правоте.[21] И в результате этого „закон" как отвлеченное правило и мотив

---

[1] Phän. 477. [2] Recht. 208. См. главу шестнадцатую. [3] „Unterwerfung": Nohl. 293. [4] „Unterdrückung": Nohl. 301. 311. [5] „Unterjochung": Nohl. 268. Anm. [6] „Uebereinstimmung": Nohl. 268. [7] „nicht passend": Nohl. 268. [8] „verhältnisslose Identität": Recht. 212. [9] Ср.: „nur sein sollen": Log. I. 146; ср.: Nohl. 267. Enc. III. 390. 391. Ph. G. 12. [10] „Sein". Enc. III. 391. [11] „objektiv seiend": Recht. 87. [12] „wirklich zu sein": Enc. I. 11. Ph. G. 12. [13] „Gehorsam": Nohl. 266. [14] Ср.: Nohl. 266. 269. 269. 277. [15] „Geneigtheit", „Neigung": Nohl. 268. 271—272. 277. 388. [16] Ср.: Nohl. 268. 277. 388. [17] Nohl. 277. [18] Phän. 316. [19] Nohl. 268. 271—272. [20] Ср.: Nohl. 269 [21] Ср.: Nohl. 388.

воли теряет свое прежнее значение: мотив обновляется и переносится в *глубину личного духа*. „Элемент" разумной правоты [1] является имманентным субъекту и его деятельности: определение себя к правоте становится в полном смысле слова его *самоопределением*, и жизнь его являет собою „действительность свободы".[2] „Понятие свободы" становится „природою самосознания",[3] а самосознание субъекта являет „адекватное существование свободы" [4] как абсолютного творческого самоопределения. Именно *свободное сращение бессознательной доброты и правоты с субъективным самосознанием* превращает „субстанциальные определения разума" в целостное „нравственное настроение".[5]

Цельность духовной жизни, недоступная моральной воле, оказывается естественным результатом „правоты" и „свободы". В душе человека осуществилось великое перемещение сил и состоялось желанное примирение противоположных влечений. Как бы следуя своему „инстинкту" [6] и не разрываясь между различными соблазнами, воля как „целостная" [7] страсть духа, уверенно и гармонично [8] осуществляет „правое" и „должное", видя в нем свою естественную и желанную цель. Совесть как некий „высший примиряющий гений" [9] создал в душе человека гармоническое настроение [10] готовности и добровольного [11] порыва, свободного от всякой борьбы с собою,[12] от жертвы [13] и насилия над собою. „Нравственное настроение состоит именно в том, чтобы непоколебимо пребывать в правом и воздерживаться от всякого изменения, потрясения" [14] и разлагающей критики.[15] „Царство нравственности, если оно налицо, есть мир незапятнанный и не омраченный никаким расколом" и раздвоением (Zwiespalt).[16] В таком состоянии душа уже не знает неосуществленного долженствования и не творит недолжных осуществлений; она не знает бессильных, бесплодных настроений и не совершает бездушных, „механических" поступков: ее настроения, целостно добрые и правые, суть в то же время ее осуществленные во вне деяния; [17] и обратно. Из сознательного противопоставления „разума" и „чувственности" (Кант) возникло их сращенное единство,[18] и душа сомкнулась в *органически* живущую и творящую *тотальность*.[19] Человек примиряется с добродетелью,[20]

---

[1] Ср.: Enc. III. 376—377. [2] Enc. III. 376—377. [3] Recht. 210. [4] Recht. 219 [5] „sittliche Gesinnung": Ph. G. 72. См. главу девятнадцатую. [6] „gleichsam aus Instinkt". Ph. G. 46. [7] „Ganzheit des Gemüths": Diff. 246. [8] „Harmonie": Diff. 244. Phän. 457. 463. [9] „höherer Genius der Versöhnlichkeit"; Nohl. 269. [10] „Gesinnung". Nohl. 268. Anm. 399 [11] „gerne thun": Nohl. 267. [12] „ohne Kampf": Nohl. 268. Anm. [13] Ibidem. [14] Phän. 325. [15] „zurückführen": Phän. 325; „prüfen": Phän. 326; ср.: „reflektiren": Ph. G: 46. [16] Phän. 345. [17] Ср.: Ham. 82. [18] Ср.: Phän. 456. [19] Ср., напр.: Glaub. 119. Nohl. 266. [20] Nohl. 293.

ибо добродетель его есть *он сам.* Он живет ею, как своим *естественным* и *имманентным ритмом,* ибо нравственность стала его „второю природою",[1] его „абсолютной сущностью и в то же время абсолютной силою, не терпящею никакого искажения в своем содержании".[2]

Так обновляет нравственность *внутренний* строй человеческой души. Это обновление можно охарактеризовать как *возвращение ее от периферии* к *центру:* энергия духовной жизни, вовлеченная, было, в сложный периферический процесс, окончательно сосредоточивается на *центростремительном* направлении и возвращается в лоно абсолютной правоты, ожидавшее ее в ее собственных недрах. Субъективно-личная воля живет отныне этою неисказимою и ненарушимою правотою, испытывая ее и зная ее, как свою собственную, реальнейшую и интимнейшую сущность. Это означает, что то „глубокое внутреннее одиночество с самим собою", которое было осуществлено душою в акте совести и которое привело ее к великому нравственному обновлению, *ввело ее в новую сферу, погрузило ее в стихию самой спекулятивной Субстанции,* восстановило ее *тождество с объективно-всеобщею волею.*

Совесть есть акт *спекулятивного познания;* поэтому то, к чему она ведет и действительно приводит душу, есть *подлинная стихия Божественного Смысла.* Дух человека, *отдавшийся совести,* не только получает „весть" о „сущности добра", не только расширяет свое „знание", но реально, до глубины души обновляет свою жизнь. Ибо то, что открывается „абсолютному созерцанию" [3] в акте совести, что вступает в сферу особенной воли и насыщает ее собою; эта „неисказимая в своей правоте и доброте" [4] „субъективно-всеобщая воля" [5] есть, по существу своему, *не* личная, *не* субъективная, но *сверхличная* и *объективная Всеобщность,*[6] познаваемая субъектом через самоуглубление, но реально уводящая его за пределы всякой конечности. Это есть само „абсолютное" и „вечное" [7] содержание, сама космическая, благая, божественная Субстанция — единственный источник и единственное средоточие *истинной реальности.*[8] Вот почему освобождение от моральной разорванности ведет непосредственно к высшей „реализации" субъекта.[9]

Совесть вводит человека — и познавательно, и реально — в „абсолютный Предмет" (die absolute Sache) [10] и притом так, что всякая противоположность между „уверенностью" и „истиной", между „всеобщим и единичным, между целью и ее реальностью"

---

[1] Ph. G. 47 [2] Phän. 349. [3] Lass. II. 467. [4] См. главу шестнадцатую. [5] См. главу пятнадцатую. [6] См. главу пятую. [7] Lass. II. 467. [8] См. главу четвертую. [9] „realisirt zu werden": Enc. III. 369. [10] Phän. 314.

исчезает: [1] существование Предмета составляет „действительность и деятельность самосознания".[2] И этот Предмет есть „*нравственная Субстанция* ", а „сознание ее есть нравственное сознание".[3] Душа человека поднялась к „абсолютному реальному единобытию с Абсолютным".[4]

Такое сращение с Абсолютным каждый человек может осуществить только самостоятельно, в величайшем „уединении" и погружении в себя. Но это не значит, что „*разъединение*" людей явится зрелым результатом их *спекулятивного уединения.* Напротив, естественным и неизбежным результатом совестного „погружения в себя" является истинное выхождение в „Абсолютное" [5] и приобщение к строю жизни, имманентно присущему Субстанции. Душа человека вступает через „совесть" в ту сферу, где *все* живет и слагается по закону *органической конкретности.*[6] „Единичная" душа с ее „особенной" волей, предавшись живому ритму субстанциальной Всеобщности, оказывается проникнутой и пронизанной ее силою, насыщенной ее содержанием и *вовлеченной в ассимилирующий, органический процесс, скрепляющий и сращивающий ее с другими, соподчиненными и совключенными единичностями.*[7] Человек открывает, что Всеобщность, в которой он признал свою подлинную, кровную сущность, *не* есть *его исключительное* достояние; что именно в качестве *Всеобщности* она *шире,* чем *ее единичный о́рган*; что она есть *органическая тотальность*, свободно и беспрепятственно пронизывающая *все* свои части, органы и единичности, и тем поддерживающая их в себе и себя в них.[8]

Сознанию субъективной души, вовлеченному в спекулятивный процесс познания (id est создания) *нравственной жизни,* постепенно открывается обстояние самой глубокой и последней значительности: *человек человеку не инобытие, но органически сращенное единобытие.* Погружение души в Субстанцию приводит ее к *конкретной* жизни, осуществляющейся сразу в трех уклонах: во-первых, в *субъективно-внутреннем,* во-вторых, в *объективно-субстанциальном* и, в-третьих, в *объективно-социальном.* Все эти три уклона суть не более, как различные аспекты одного и того же состояния Духа — высшего состояния *Всеобщей Воли,* живущей в виде нравственно-организованного народа. Это может быть выражено так, что *действительный образ нравственности предполагает бытие многих, индивидуальных человеческих душ, отказавшихся от своей эмпирической самобытности и осуществивших троякое сращение:* осо-

[1] Phän. 314. [2] Ibidem. [3] Ibidem. Курсив Гегеля [4] „das absolute reale Einssein des Einzelnen mit dem Absoluten": W. Beh. 393. [5] См. главы третью и пятую. [6] См. главу седьмую. [7] См. главу седьмую. [8] См. главу седьмую.

бенная воля срастается в *каждой* душе с ее всеобщею, правою и благою стихиею: это ведет к тому, что *целостная,* правая и свободная, *субъективная* воля познает свое тождество с *объективной субстанцией,* с самою *божественною Всеобщностью*; а это может осуществиться лишь при том условии, что *все* целостные *субъективные* воли *срастутся* в единобытие *друг с другом.*

Для того чтобы верно понять этот основополагающий пункт Гегелева учения, вскрывающий одно из самых кардинальных его прозрений и указующий исток *всей* его философии, необходимо еще раз отказаться от привычного созерцания предметов и обновить в себе специфический характер его видения. В данный момент это необходимо выполнить по отношению к предмету, именуемому *человеческой психикой.*

Эмпирическое воззрение привыкло воспринимать и исследовать „душевное" в виде *множества раздельных, во времени процессуальных, субъективно-своеобразных,* „функционально" или „причинно" *связанных с раздельными телами живых единств.* К свойствам именно так воспринимаемого предмета приспособился и житейский, повседневный обиход, и метод индуктивного изучения, и способ понимания и разрешения моральной проблемы. Можно сказать, что „монадология" Лейбница является самым последовательным метафизическим осуществлением этой концепции, а эмпирический эгоцентризм Макса Штирнера самым последовательным морально-практическим злоупотреблением ее. При таком восприятии невозможно говорить о „*душе*" как *едином* реальном предмете, ибо реально даны лишь „*души*", *раздельные* и *множественные*; точно так же нельзя знать что-либо об этих предметах непосредственно, ибо непосредственно каждому из людей доступен только *один* из них — его *собственная, „субъективная"* душа. Раздельность тел вещественно закрепляет и подтверждает раздельность душ, и общество людей предстает в виде *системы изолированных шахт.* Это уподобление получает особенное значение ввиду того, что из всего содержания, скрытого в каждой шахте, лишь немногое сравнительно извлекается на свет сознания, и каждая из них неизменно укрывает в своей темной глубине какие-то непредвидимые загадочно-самобытные и своеобразные содержания и возможности. Эта картина существенного разъединения завершается в этических построениях независимо от того, исходят ли они от принципа долга (Кант), или от принципа „абсолютного Я" (Фихте), или же от принципа эмпирической самобытности (романтики, Штирнер): этика построяется как учение *о множестве субъективных, личных процессов,* имеющих, может быть, черты сходства, но *существенно различных по содержанию и раздельных по бытию.* Социальная „абстрактность" человече-

ской монады остается последним словом этого понимания даже в том случае, если личность находит в себе „ноуменальную" глубину, соединяющую ее с „потусторонним" миропорядком и Божеством.

С этой системой психического и морального „монадизма" Гегель порвал столь же радикально, как и с системой вещественного „атомизма". Все его учение исходит из того, что „психический" и „духовный" предмет прежде всего *един* и *конкретен* и притом „конкретен" не в том смысле, что он „слагается" или „срастается" из множества самостоятельных индивидуальностей, как из *первичных* монад, но в том смысле, что реальная ткань его *первоначально непрерывно* и *сращенно-сплошна,* и только затем уже во внутреннем развитии своем она как бы распадается на множество единичных и с виду самостоятельных, индивидуальных „душ". Наука о духе созерцает свой предмет адекватно именно тогда, когда она имеет перед собою *конкретное единство, внутренне дифференцировавшее себя на дискретное множество.*

Согласно этому, Понятие как имманентная миру сущность сохраняет свой характер спекулятивной Всеобщности и тогда, когда оно имеет элементарный образ „естественной души", и тогда, когда оно восходит на ступень „духовной" зрелости. „Естественная душа" человека, несмотря на свою спекулятивную слепоту и неведение, остается индивидуальным обособлением *общечеловеческой душевной субстанции.* Эта „субстанция", эта „всеобщая душа" (allgemeine Seele) [1] остается на всех ступенях мирового развития единою и общею основою, как бы первоначальным лоном, из которого все индивидуальные „обособления" имеют свое „происхождение" (Анаксимандр). „Душа", подобно „миру" и „Богу", есть по существу своему „тотальность", „конкретная всеобщность", постигаемая мышлением; [2] и в этой своей „конкретности и тотальности" она — „еще не дух", а только „всеобщая имматериальность природы" — есть „субстанция, абсолютная основа всякого обособления и единичного формирования духа".[3] Поэтому она „не существует только в одном особенном индивидууме",[4] но есть начало *„всепроникающее"*, *„вполне всеобщее"*,[5] „объективное"[6] и в качестве „абсолютной индифференции" [7] содержащее в себе все различия в их „идеальном" виде.[8] При этом она, может быть, в тайне от своих индивидуальных обособлений, пребывает с ними в тождестве и, как подобает спекулятивной Всеобщности, присутствует в каждой

[1] Enc. III. 56; Ср.: „allgemeine Naturseele": Enc. III. 202 (Z.). [2] Enc. I. 66. [3] Enc. III. 46. [4] Enc. III. 175 (Z.). [5] Enc. III. 175 (Z.). Курсив Гегеля. [6] Ср.: W. Beh. 394. Enc. II. 693. [7] W. Beh. 394. [8] Ср.: Enc. III. 175 (Z.).

личной душе всем своим содержанием, так что каждая человеческая душа может быть охарактеризована как „индивидуально определенная" душа мира.[1]

Со вступлением в сферу духа положение дел по существу *не* меняется, но постепенно *подъемлется в сознание* и самосознание индивидуальной души. Дух остается первоначальною „неискоренимою субстанцией, текущей, равной себе сущностью",[2] которая распадается (zerspringt) на „множество совершенно самостоятельных существ, подобно тому, как свет распадается на бесчисленное множество самостоятельно (für sich) светящихся пунктов — звезд";[3] однако человеческие „самосознания"[4] при всей своей самостоятельности и „свободе"[5] „растворены" (aufgelöst sind) в духовной „субстанции не только сами по себе (an sich), но и для себя (für sich selbst)", т. е. они знают или, по крайней мере, *способны знать* о своей растворенности.[6] Субстанция как дух „разъемлет" себя (Diremtion)[7] в процессе обособления[8] на множество единичных лиц, но оставляет за собою значение их „внутренней силы и необходимости",[9] и этой внутренней силе, скрывающейся своими корнями в „подземном мире" души,[10] единичные существа в конечном счете не могут сопротивляться.[11]

И вот если нравственность состоит прежде всего в том, что душа человека, дострадавшаяся до акта „совести", познает себя и сознательно приемлет себя как живую модификацию духовной субстанции, а субстанцию — как свою живую и существенную Всеобщность, то это означает, что она познает *себя* как *одну из живых единичностей* единой духовной Всеобщности; это значит, что человек признает *себя участником* спекулятивной жизни, *частью* духовной тотальности, *органом* духовного организма;[12] иными словами, он видит и убеждается, что он живет не в отрыве от других людей, но в *сращении с ними*, и что, следовательно, вопреки видимой дискретности человеческих душ они в действительности стоят в *органически-конкретной связи*.

Это глубокое и своеобразное учение может быть формулировано так: *люди сращены друг с другом, как органы единого Божественного организма; и нравственность состоит в том, чтобы сознательно и творчески жить этою конкретною жизнью.*

---

[1] Enc. III. 146 (Z.). [2] Phän. 139. [3] Phän. 265. [4] Phän. 139. [5] Phän. 139. [6] Phän. 265. [7] Enc. III. 391. [8] „Die Substanz, als Geist sich... besondernd": Enc. III. 394. [9] Enc. III. 391. [10] „Unterwelt": Phän. 356. [11] „keinen Widerstand leisten kann": Log. III. 187. [12] См. главы пятую и седьмую.

Люди сращены друг с другом *реально, на самом деле, вопреки* внешней эмпирической видимости, настойчиво свидетельствующей о том, что они „по существу" разъединены. В этом состоит „невероятное противоречие" [1] социального бытия; и философия должна разрешить его. С одной стороны, дух оказывается в состоянии „насильственной разделенности на ряд различных самостных существ",[2] вполне свободных, самостоятельных, абсолютно чопорных и сопротивляющихся [3] друг другу; эти существа не только „различны",[4] но и „неподатливы" [5] и „непрорывны" друг для друга.[6] Однако, с другой стороны, стихия „души", даже в своем индивидуальном виде, остается „имматериальной" и поэтому [7] сохраняет способность к спекулятивной „тождественности", вопреки всякому разъединению. Это объясняется тем, что стихия духа *органически едина* по своей *всеобщей метафизической сущности* и в то же время *механически множественна* в своих *единичных эмпирических явлениях.* Сознание, не прозревшее спекулятивно, воспринимающее одну эмпирическую поверхность бытия, фиксирует дискретную множественность людей и привыкает к строю внешнего разъединения и внутренней уединенности; оно живет так, *как если бы* иного, конкретного порядка вовсе не было, и даже склонно настаивать на его невозможности. Спекулятивное прозрение и приятие убеждает его в том, что сращенность индивидуальных душ *никогда не порывалась* и *порваться не может,* но что она была отодвинута, как бы вытеснена в глубину бытия и пребывала в непризнанном, нераскрытом, неразвитом, неактуальном виде, предоставляя разъединению господствовать на поверхности общения. Жизнь, культивирующая это поверхностное разъединение, предающаяся ему чувством, сознанием и волею, есть жизнь *субстанциально безнравственная.*

Трагикомедия человека состоит в том, что, созерцая только эту поверхность, не видя ничего более глубокого, он убеждается в своей ограниченности, конечности и несвободе и вступает в *борьбу* с ограничивающим его инобытием, не подозревая того, что это есть *борьба с призраком.* Спекулятивно слепая душа не знает, что человек есть *дух* и что дух *абсолютно свободен*; она не понимает, что *борьба* с социальным инобытием неизбежно *фиксирует* его *инобытие* и, разжигая страсть отрицания, превращает ее в пристрастную слепоту. И вот, спекулятивное прозрение открывает ему его *свободу,* вручая ему постепенно ключи

---

[1] „der ungeheure Widerspruch": Enc. III. 275 (Z.). [2] „gewaltige Diremtion des Geistes in verschiedene Selbste": Enc. III. 284 (Z.). [3] Enc. III. 284 (Z.). [4] „Unterschieden". Enc. III. 275 (Z.). [5] Ср.: „starr": Enc. III. 275 (Z.). [6] Ср.: „undurchbrechbar": Enc. III. 275 (Z.). [7] Enc. III. 166—167.

ко всякому „инобытию“ [1] и уводя его при этом от пределов эмпирического самочувствия, со ступени на ступень — в глубину и сосредоточенность субстанциальной жизни. Каждое из завоеваний на этом пути совершается так, что человек обновляет условия своей жизни, уходя от того способа бытия, который заставлял его фиксировать „инобытие“ и противопоставлять его себе. Дух, разоблачая объект, углубляется в него, приемлет его в себя и растворяется в нем; он углубляется в *объект* и для этого неминуемо углубляется в *себя*, ибо движение к *сущности объекта* (объективному разуму) есть ео ipso движение к *сущности субъекта* (субъективному разуму).[2] Каждый новый „образ мира“ выражает собою новое освобождение духа, осуществимое только через конкретное приятие объекта и через новое самоуглубление души. Именно так обстоит дело и в нравственности.

Обращение личной души от дурной эмпирической дискретности к *божественно-конкретному порядку* состоит *в приятии социальной сращенности*, т. е. в подлинном *признании, раскрытии и осуществлении ее силами личной души*, остающейся, *по видимости*, в условиях эмпирического разъединения: живые человеческие индивидуальности *как бы впервые* вступают друг с другом в конкретное общение и осуществляют спекулятивное слияние.

Это сращение возникает в результате того, что *человек усматривает в другом человеке ту же самую духовную стихию, субъективным видоизменением которой он признал себя.* Такое признание ведет его к *освобождению себя в другом* и к утверждению своего *органического тождества с ним*; *взаимное* же прозрение и освобождение устанавливают *спекулятивную сращенность душ.*

До тех пор пока индивидуальная душа человека видит в другом человеке *инобытие*, спекулятивное сращение кажется ей неприемлемым и неосуществимым: она видит в ближнем нечто чуждое и постороннее, стесняющий и ограничивающий объект, и занимает по отношению к нему отрицающую и оборонительную позицию. Бытие другого „я“ обозначает для нее утрату свободы. Отсюда и возникает, еще на ступени естественного сознания,[3] борьба за свободу, на жизнь и на смерть; и уже там эта борьба заканчивается не простым господством сильного и подчинением слабого, но прорывом к „бескорыстному и разумному“ пониманию отношений: предметное „самоуглубление“ утверждает в подчиненном непринудимую глубину свободы и подъем этот рано или поздно заражает и господина. В результате этой борьбы самосознание приучается видеть в другом самосознании не просто

[1] См. главу тринадцатую. [2] См. главу тринадцатую. [3] См. главу пятнадцатую.

непокорный *объект,* но самостоятельное и духовное существо — своего „*со-субъекта*" и становится „признающим самосознанием".[1]

К этому „сосубъекту" своему обращается потом за признанием и воля, „владеющая вещью", и воля, стремящаяся к свободе через „договор".[2] Правда, в договоре люди встречаются лишь „особенными" волями и устанавливают поверхностное и основанное на произвольном решении совпадение воль; правда, слияние особенных воль остается здесь и по объекту и по субъекту ограниченным — и тем не менее исходный пункт для спекулятивного сращения оказывается уже намеченным: человек, стремясь к свободе, стал „*признающим и ищущим ответного признания духом*", он научился искать в другом *подобие себе,* и это искание получает свой истинный характер именно в *нравственности.*

Обращаясь к „другому" из глубины нравственного прозрения, дух человека по-прежнему ищет в нем „подобие себе",[3] но „себе" углубленному, возрожденному и исцеленному: человек ищет в человеке ту самую глубину *Всеобщности,* которую он открыл в себе. Он ищет ее потому, что познал *себя* как верное явление *Субстанции,* а *Субстанцию* как абсолютно *свободную* от инобытия силу; поэтому он с полным основанием не доверяет своей несвободе, коренящейся в видимом разъединении людей, и не может примириться с тем, что человек человеку в какомнибудь отношении остается „мертвым" [4] объектом. Понятно, что человеку, ищущему в других людях божественной глубины, предстоит *найти* искомое, ибо он ищет в них того, что действительно составляет их подлинную сущность.

Это искание осуществляется посредством *спекулятивного приятия чужой жизни и органического вживания в ее содержание.*

Согласно общему закону „конкретного слияния",[5] срастающиеся души не остаются „друг вне друга", но каждая приемлет в себя „чужое" содержание и отдает свое содержание другой душе. Возникает спекулятивный „обмен дарами", в котором стороны по „форме" сохраняются, но по „содержанию ассимилируются; каждая выражает себя „в функции" другой и работает над созданием „взаимопроникновения" и конкретного тождества с „инобытием". Обмен спекулятивными дарами принимает характер „устойчивой непрерывности",[6] и стороны связуются взаимно целевою связью: они жизненно врастают одна в другую и поддержание „себя" превращается для каждой в служение другой стороне. Возникает *органическая сопринадлежность душ,* объединившихся *в новое для*

---

[1] См. главу пятнадцатую. [2] См. главу шестнадцатую. [3] Ср.: „das Gleiche": Nohl. 377. [4] Ср.: Nohl. 379. [5] См. главу седьмую. [6] См. главу седьмую.

них, но *по существу первоначальное,* высшее или глубочайшее *органическое образование.*[1]

Однако в отличие от низших органических единств, социальное сращение, слагаясь в элементе *душевно-духовной* жизни, осуществляется силою *чувства, сознания и воли,* и потому достигает большей утонченности, верности и свободы. Срастающиеся души начинают с открытия того, что они „не чужды" [2] одна другой и движутся к тому, чтобы *признать* свою органическую связанность и принадлежность к единой *тотальности.* По мере того как сознательно „даваемое" и „получаемое" [3] содержание ассимилируется, явное эмпирическое различие душ перестает *ослеплять* сознание и *тяготить* самочувствие каждой, и *за видимыми „особенностями" обнаруживается творчески несущая их субстанциальная Всеобщность.* И вот, тогда человек начинает видеть в другом человеке модификацию единой сущности, индивидуально и „особенно" оформившую свое содержание, но *предавшую и эту особенность свою — спекулятивной ассимиляции.* Человек *узнаёт себя в другом и другого в себе;* и тем самым находит *путь к свободе.*

Спекулятивное освобождение состоит в том, что человек осуществляет в себе „положительное знание себя самого в самости другого"; [4] тогда он созерцает в объекте „то же самое",[5] что и в себе, „абсолютно то же самое", что составляет природу самого субъекта; [6] тогда он „находит в другом себя самого" [7] и осуществляет „совершенное", „реальное" и „объективное" „бытие и созерцание себя" в чужой индивидуальности другого человека; [8] так научается он постепенно видеть „в каждом" себя самого,[9] и, „относясь к другому", он „относится непосредственно к себе самому".[10] „Эта преднайденная мною свободная объективность другого, которая есть отрицание меня самого", получает для меня значение моего собственного „бытия для себя",[11] так что в конце концов я живу уверенностью, что найду во всей социальной действительности „только себя самого": [12] бытие других несет мне ту же достоверность, как и мое собственное бытие,[13] ибо они суть „дух от моего духа".[14]

---

[1] Ср.: главы седьмую и двенадцатую. [2] Nohl. 379. [3] Ср.: „gegenseitiges Nehmen und Geben": Nohl. 380. [4] „das affirmative Wissen seiner selbst im andern Selbst": Enc. III. 283. [5] „es schaut die Dieselbigkeit an": Lass. II. 467. [6] „absolut dasselbe, was das Subjekt ist": Lass. II. 467. [7] „sich selbst in einem Andern wiedergefunden.: Nohl. 322; ср.: Recht. 222. (Z.). [8] Ср.: „Das sich reell objektiv Anweisen des Individuums in dem Andern": Lass. II. 464; „ein vollkommenes das Objektivsein und Anschauen des Individuums in dem Fremden": Lass. II. 464—465. [9] „schaut das Individuum sich in jedem als sich selbst an": Lass. II. 466. [10] „beziehe ich mich, indem ich mich auf den Anderen beziehe, unmittelbar auf mich selber": Enc. III. 284 (Z.). [11] Phän. 265. [12] Phän. 266. [13] Phän. 266. [14] „Geist von seinem Geist": Lass. II. 465.

Этому „удвоению“ [1] и умножению субъекта в других людях соответствует осуществленное им самим „удвоение“ каждого из сращенных с ним: дары жизненного содержания даются и приемлются *взаимно и каждая* из сторон получает новую жизнь в душе своего „со-субъекта“. Узнавший себя в чужой душе сам предоставил *свою* душу для того, чтобы другой мог в *его* душе узнать *себя*; и обратно. Каждый утверждает „свою“ реальность и в себе и в других, *и все* утверждают свою реальность *во всех;* так что каждый, совершая „рефлексию“ *в себя,* рефлектирует себя в *другого* [2] и *во всех* других, ибо *каждый присутствует во всех и все в каждом.* И притом так, что *каждый признает свободу другого и знает,* что он ее признает, и знает, что его свобода признана также другим и что другой знает о своем признании и о своей признанности.[3] И не только каждый признает свою свободу и признан другими в своей свободе, но при полном осуществлении образа *каждый знает и о своем тождестве с другими.* „Я вижу во всех, что они сами для себя суть такие же самостоятельные существа, как и я сам; я созерцаю в других (мое) свободное единство с ними так, что оно реально, как через меня, так и через самих. (Я созерцаю) их, как себя, а себя, как их“.[4] Иными словами, каждый не только осуществляет свое „единство“ с другими (как в себе, так и в них), но, сверх того, знает, что оно обстоит, и что он его осуществляет. Итак, *каждый знает, что и он сам и другие признают и его самого и других свободным через тождество и тождественным через свободу,* и притом — *через тождество и свободу, реальные и в нем самом и в других.*

Возникает глубокое и своеобразное отношение, которое Гегель и называет *тождеством субъективных душ.*

Каждый человек может рассматриваться как *конкретный сплав „родового-существенного“ и „видового-специфического“.* „Родовое-существенное“ *едино* для всех людей, у всех людей, во всех людях: это есть субстанциальная Всеобщность, благая духовная стихия, реально имманентная каждому существу; это есть метафизическое essentiale человека, правая и свободная, всеобщая и неисказимая глубина его души. Напротив, „видовое-специфическое“ *различно* во всех людях: это есть их существующая *Особенность,* наличность которой делает каждого из них индивидуальным, т. е. отдельным и самостоятельным, и содержание которой дифференцирует людей, делая каждого из них непохожим на других и своеобразным.

---

[1] „Verdoppelung seiner selbst“: Nohl. 379. [2] Enc. III. 284 (Z.). [3] „im freien Andern sich anerkannt weiss, und dies weiss, insofern es das Andere anerkennt und dasselbe frei weiss“: Enc. III. 283. [4] „Sie als Mich, Mich als Sie“: Phän. 266.

И вот, спекулятивное вживание *ассимилирует* „видовое-специфическое" в процессе обмена и тем *раскрывает* „родовое-существенное", скрывавшееся за видимыми особенностями: каждый узнает себя (т. е. *свое всеобщее и особенное содержание)* в каждом, и каждого другого (т. е. *всеобщее* и *особенное содержания другого)* в себе. Это не значит, что из жизни людей *исчезает* индивидуальная форма существования; нет, люди сохраняют эмпирическую отдельность и самостоятельность жизни (в этом-то и состоит основная трудность для понимания); мало того, по закону *органического сращения*[1] каждая сторона *отправляется от своих содержательных особенностей и,* вживая в себя чужое содержание, неизбежно сохраняет *иную первоначальную ткань,* как бы иной приемлющий сосуд. Каждый индивидуум, вступивший в содержательную ассимиляцию с другим, вынашивает, в конце концов, то же самое, но *по-своему,* так, что *никакая ассимиляция* не может лишить ни одну из сторон оригинальности и своеобразия: *общее* содержание циркулирует в каждом из сращенных, но первоначальная особенность ведет каждого к созданию *своего, нового,* дающего возможность бесконечного обмена дарами.[2]

Но вопреки этой эмпирической отдельности и этому специфическому своеобразию, спекулятивное вживание создает *единое,* общее всем сросшимся, *особенное содержание* и открывает *единый всеобщий* духовный корень их бытия. Каждый из людей видит в себе и в других жизнь *единой духовной субстанции* и утверждает себя и всех других *в тождестве с нею* и благодаря всему этому *в тождестве друг с другом.*

Ни один не видит более в другом „чуждого объекта", но каждый видит в каждом *духовно-единокровного субъекта,* субъективность которого несома тою же объективною *субстанцией,* движима тою же объективною *силою* и насыщена тем же объективным *содержанием,* как и его собственная. Осуществляется „высшая субъект-объективность",[3] при которой каждый „объект" созерцается как метафизически-единокровный „мне" субъект, а каждый субъект одухотворен высшею „объективностью" духа. В общении людей открывается „совершенная свобода от объекта",[4] ибо стороны вступают в „субстанциальное" [5] *„тождество друг с другом",*[6] в то „субстанциальное" [7] „завершенное единство",[8] в котором они образуют нечто „единое".[9] Люди,

---

[1] См. главу седьмую. [2] См. главу седьмую. [3] Ср.: индивидуум „gelangt zur höchsten Subjekt-objektivität": Lass. II. 466. [4] „völlige Objektlosigkeit": Nohl. 379. [5] Ср. о „сомнамбулизме": „substantielle Identität": Enc. III. 166. [6] „Identität mit einander": Enc. III. 284. (Z.). 284 (Z.). [7] „substantielle Einheit" Enc. III. 393. [8] „vollendete Einigkeit": Nohl. 379. [9] „Eins": Nohl. 379. Anm.

вступившие в такое спекулятивное единение,[1] оказываются духовно сросшимися, „как бы слившимися“,[2] воздвигшими из себя новое духовное единство.

Вопрос о том, какими силами или средствами души осуществляется это спекулятивное слияние (Schluss) [3] или сращение (Concretion) [4] людей, разрешался Гегелем в разные периоды его жизни *неодинаково.* Самая возможность *духовного сращения* открылась ему под влиянием *евангельского учения о любви,*[5] как о религиозном и божественном состоянии всеобщего приятия и примирения. Постепенно глубокая метафизическая потребность найти не „возможный“ и „желанный“ status духовного сращения людей, но *всегда наличную и во всем реальную, всему имманентную стихию, необходимым* образом осуществляющую во всем спекулятивное слияние, заставила его обратиться к элементу *объективного Понятия* и, соответственно, в человеке — к элементу *спекулятивного мышления.* Однако предметное расширение его философствования заставило его впоследствии допустить существенные ограничения для этой „логической“ концепции [6] и сделать многозначительные оговорки в пользу *воли и бессознательного* (в этике),[7] *воображения* (в искусстве) [8] и *чувствования* (в религии).[9] Понятно, что действительная полнота духовного единения предполагает участие *всех* сил души.

И вот, когда между людьми осуществилось такое спекулятивное сращение, так, что каждый „приял“ всех и все „приняли“ каждого, тогда *явление* живого человеческого общества становится *адекватным* своему *метафизическому субстрату: спекулятивная конкретность множества, слившегося в Единство, становится конститутивным законом человеческого существования, подобно тому как спекулятивная дифференциация Единства, разделившего себя на множество, есть закон божественного бытия.* Тогда совместная жизнь людей слагается в своеобразную целостную картину, являющую *„действительный образ нравственности“.* Эта картина имеет следующие черты.

В глубочайшей основе „нравственного образа“ лежит „истинная“, „истинно-абсолютная“ [10] *стихия Духа Божия, единая по существу и социально-множественная в явлении; социальное целое* и в целом, и в частях, и в единичных образованиях живет ее *ритмом* и ее *содержанием,* слагая *зрелое осуществление добра.*

---

[1] „Dies Verhältnis ist durchaus spekulativer Natur“: Enc. III. 284 (Z.). [2] „gleichsam zusammengeflossen sind“: Enc. III. 284 (Z.). [3] См. главу седьмую. [4] См. главы первую и седьмую. [5] См. главу двадцатую. [6] См. главы десятую, одиннадцатую, двенадцатую и двадцать первую. [7] См. главы пятнадцатую, шестнадцатую и семнадцатую. [8] См. главы двенадцатую и двадцать первую. [9] См. главы третью, двенадцатую и двадцать первую. [10] Lass. II. 474.

Это означает, прежде всего, что образ нравственности представляет из себя состояние Божественной *субстанции,* лежащей в основе всякой общественной и личной *добродетели,* как и всякого, — не только общественного и личного, — *бытия. „Нравственность"* есть одна из ступеней, одно из состояний *самого Божества,* выковывающего себе в мире „верное" явление; это есть, следовательно, *само Божество в одном из своих „верных" образов.* Поэтому нравственность есть явление Субстанции: „Субстанция на ступени нравственности" или проще „нравственная субстанция" (sittliche Substanz).[1]

Как и во всех иных частях и явлениях мира, так и в нравственности, субстанция *имманентна* всем своим „акциденциям" или „явлениям", так что она должна быть приравнена „тотальности своих обособлений".[2] Это значит, что и здесь она не „абстрактна", не „пуста", не „мертва" и не „удалена" от реального процесса, но пребывает *в нем* в качестве его подлинной *творческой сущности.* Поэтому нравственная субстанция есть *живое* единство[3] — *„нравственная жизнь",*[4] *„живой нравственный мир".*[5] Ее следует рассматривать как *жизнь Бога в душах людей, отдающих свои силы на преодоление своей „материальной" и „социальной" несвободы.*

Это можно выразить так, что жизнь нравственной субстанции есть жизнь *человеческих душ,* и зрелость ее бытия определяется уровнем их существования. Именно благодаря тому, что она растворена (aufgelöst) во множестве „самостных" существ (im Selbst), она есть „не мертвая, но *действительная* и *живая* сущность".[6] И в качестве живой сущности, достигшей в них *сознания и самосознания,* она есть уже не только субстанция, но *дух.*

„Нравственный дух" есть не что иное, как „непосредственное единство субстанции с самосознанием".[7] Когда субстанция существует так, что она сознает в душах людей свое единство и свою подлинную природу; когда люди живут так, что сознают себя единою субстанциею, тогда нравственность становится *осуществленною,* а нравственный мир есть тем самым мир духовный. Нравственность есть, по существу, не просто мир субстанциальный, но именно *мир духа:*[8] не только „принадлежащий"

---

[1] Ср. напр.: Phän. 268. 268. 269. 270. 314. 332. 338. 552. Enc. III. 393. 403. Recht. 68—69. 220. 428 и др. [2] См. главы пятую и седьмую. [3] Ср.: W. Beh. 401. 413. Phän. 328—329. Enc. III. 396. Ph. G. 44. [4] Phän. 330. Курсив Гегеля. [5] Phän. 330. Курсив Гегеля. [6] Phän. 328—329. Курсив Гегеля. [7] „weil der sittliche Geist die unmittelbare Einheit der Substanz mit dem Selbstbewusstsein ist": Phän. 342; ср. 415. [8] Ср.: Phän. 268. 283. 328. 330. 332. 333. 342. 527—528. 552. Enc. II. 29. Enc. III. 391. 394. 442. Recht. 220. 220. 221. 340. 341. 342.

духу или „созданный" им, но *сотканный из духа и духовных состояний, — сам дух* в своем истинном виде.[1] „Нравственность есть дух в его непосредственной истине".[2] Это есть „дух на ступени нравственности", или „нравственный дух" (der sittliche Geist).[3]

Этот дух есть, следовательно, сам „абсолютный дух",[4] „реализованный во множестве" существующих человеческих сознаний,[5] разложивший или „обособивший" себя[6] на множество самостоятельных лиц и составляющий их живую сущность,[7] их реальную Всеобщность.[8] Всеобщая духовная субстанция, включая в себя все свои „особенные" части и „единичные" образования, является их целокупностью, их „*тотальностью*",[9] имманентною им, состоящею из них по объему и составляющею их по содержанию. Она входит в них как их живая сущность, а они входят в нее как ее живые части.[10]

Отсюда уже ясно, что настоящим „элементом" нравственности является не субъективная, индивидуальная душа, но социальное целое, „тотальность" человеческих душ. *Нравственность не есть состояние единичной души*; она есть особая „система"[11] состояний и отношений, новая „природа",[12] воздвигшаяся на высшей ступени. Эта „система" или „природа" не может сложиться в зрелый образ и разложить себя сполна на все свои потенции[13] в душе *одного* человека: „единичность индивидуума не есть первое; (первое — это) жизнь нравственной природы, Божественность, а для ее сущности единичный индивидуум слишком беден, чтобы охватить ее природу во всей ее реальности".[14] Поэтому абсолютная нравственность есть состояние *многих* людей и „реальность всеобщего состоит" здесь в том, что оно существует „в виде множества индивиумов".[15] Это множество, конечно, не ведет разрозненной и обособленной жизни, но тем не менее оно остается множеством даже тогда, когда спекулятивное *единство* становится законом его существования.

Это множество образует „нравственную систему" именно потому, что оно внутреннее *несомо* „субстанцией или реальной духовной сущностью".[16] Нравственная субстанция есть *живая* основа[17] этого множества. Она есть некая „эфирность", некая

---

[1] „die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit": Phän 330; „der sittliche oder der wahre Geist": Phän. 527. 563. [2] Phän. 336. [3] Ср., напр.: Phän. 342. 527. 527—528. 563 и др. [4] Phän. 332. [5] Ibidem. [6] „sich abstrakt in viele Personen... besondernd": Enc. III. 394. [7] Ср.: Phän. 313. 323. 349. Ph. G. 36 и др. [8] Ср.: W. Beh. 327. 396. 397. Phän. 334. 341. 392. 563. Recht. 221. [9] Ср.: W. Beh. 415. 416. 416—417. 421. Phän. 344 и др. [10] См. главу пятую. [11] Ср.: Lass. II. 474. [12] Ср.: Lass. II. 475. 475. [13] „als ausgebildetes, in seinen Potenzen sich vollständig verteilendes": Lass. II. 474. [14] Lass. II. 474—475. [15] Lass. II. 481. [16] „Substanz oder reales geistiges Wesen": Phän. 323. [17] Ср.: „Grund": Lass. II. 465—466; „Grundlage": Phän. 291.

„элементарная" и „чистая" [1] „сущность всех существ",[2] как бы „всеобщая кровь",[3] циркулирующая во всем и создающая все своим движением. Она есть „душа" [4] и „предметная сущность" [5] всякого человеческого самосознания — истинная „бесконечность",[6] образующая в своем „мощном" [7] и „величественном" [8] течении „объективную" [9] и „содержательную основу" всякой личной добродетели.[10] Она есть „всеобщий медиум, поддерживающий" [11] жизнь единичного человека, „обусловливающий" его деятельность [12] и делающий его вообще впервые возможным.[13]

Естественно, что нравственный дух получает значение *всеобщей абсолютной силы,* сопротивляться которой невозможно для индивидуума.[14] Дух сам подразделяет себя на единичных людей,[15] пребывает в них, живет *ими и в их лице* и остается их „внутреннею силою и необходимостью",[16] их определяющей судьбою.[17] Сознательно или бессознательно, тайно или явно, но „нравственное" оказывается „двигателем всех человеческих дел",[18] и это выражается, между прочим, и в том, что законы и нравы имеют значение „существенных" [19] „деятелей",[20] „бессознательно проникающих" в людские души и обнаруживающихся в их деяниях.[21] Нравственный Дух действительно имеет характер *мощного единства,* поддерживающего и утверждающего себя в видимой множественности душ и стремлений. Но истинную высоту и победность это самоутверждение получает только тогда, когда *личная жизнь людей* достигает *нравственной зрелости.* Тогда жизнь социальной субстанции слагается в *органическую* форму.

Общество людей, развернувшееся в нравственную систему, есть *спекулятивный организм*: „живой образ или органическая тотальность".[22] Оно следует в этом единому, общему закону духа, и можно сказать, что „всеобщая субстанция „существует в качестве живой лишь постольку, поскольку она предает себя

---

[1] „Ätherizität, das Elementarische, Reine": Lass. II. 474. [2] „das Wesen aller Wesen": Phän. 313; ср.: Phän. 349. Enc. II. 529. Ph. G. 36. [3] Ср.: главы пятую и седьмую. [4] Ср.: „Seele und Wesen": Phän. 265. [5] „gegenständliches Wesen": Phän. 265. [6] W. Beh. 338. [7] Ср.: „absolute Macht": Phän. 349. Enc. II. 529. [8] Ср.: „absolute sittliche Majestät": W. Beh. 338. [9] Ср. Log. III. 187. Recht. 268. [10] Ср.: „inhaltsvolle Grund lage": Phän. 291. [11] Ср.: „das allgemeine erhaltende Medium": Phän. 265. [12] „bedingt": Enc. III. 392. [13] „in dessen Zusammenhang allein vorhanden": Enc. III. 392. [14] Log. III. 187. [15] Enc. III. 391. [16] „Die abstrakte Diremtion dieses Geistes ist die Vereinzelung in *Personen,* von deren Selbständigkeit er die innere Macht und Nothwendigkeit ist": Enc. III. 391. [17] „Die Macht, als die *objektive Allgemeinheit* und als Gewalt *gegen* das Objekt, ist, was *Schicksal* genannt wird": Log. III. 192. [18] „das Sittliche, der Beweger aller menschlichen Dinge": W. Beh. 327. [19] Ср.: „Wesenheiten": Ph. G. 36. [20] „Agentien": Log. III. 187. См. главу шестнадцатую. [21] Log. III. 187. [22] „lebendige Gestalt oder organische Totalität der Sittlichkeit": W. Beh. 391.

органическому обособлению".[1] „Абсолютная нравственность" как „образ мира" должна непременно „организовать себя в совершенстве",[2] т. е. развернуть себя в *стройное, содержательно ассимилированное и формально объединенное единство сопринадлежащих органов.*[3]

Это означает, что нравственная субстанция, следуя своей внутренней необходимости, „разветвляется" [4] и внутренне „расчленяет" [5] себя на части, или „потенции",[6] которые, в свою очередь, представляют из себя особые „подчиненные системы".[7] Все эти части или системы стоят в „непосредственном касании" [8] и „непосредственном взаимодействии друг с другом",[9] соблюдая „каждая свой живой облик",[10] но питая друг друга [11] и слагаясь сообща в живой и стройный „порядок" [12] под руководством центральной „органической силы".[13]

Эта сила есть живая сила самого целого, живущего в своих частях и творящего в них себя.[14] „Тотальность" созидает в себе свои части, проникает в них и оживляет их";[15] она „разрешает" их бытие в „абсолютную мягкость" [16] и гибкость и тем придает себе характер „текучей" и всепронизывающей сущности; [17] она „ассимилирует" и „индифференцирует" всякое особенное содержание [18] и сообщает „целиком все моменты своего" ассимилированного содержания [19] каждой своей потенции, она соблюдает „меру" каждой [20] и поддерживает „гармонию частей",[21] утверждая в их „спокойном равновесии" [22] *свою* силу[23] и *их* жизнеспособность.

Дух целого царит [24] над жизнью частей и придает ей „абсолютную прозрачность", „единство" [25] и мощь. Благодаря этому „ни единичная потенция, ни существование всех потенций вообще не может застыть": дух целого „вечно развертывает их" и „столь же абсолютно свертывает и подъемлет их" и вновь „наслаждается собою в неразвитом единстве и ясности"; [26] его отношение к потенциям внутренне-целесообразно и творчески-властно; „уве-

---

[1] Enc. III. 396. [2] „muss sich vollkommen organisiren": W. Beh. 378—379. [3] См. главу седьмую. [4] „Verzweigung": Lass. II. 485. [5] „Trennung": Lass. II. 481; „Auseinandertreten": Lass. II. 485.; „sich gliedert". Phän. 443. [6] Ср., напр.: Lass. II. 475. W. Beh. 412. [7] Lass. II. 481. 485. 487. [8] „die Unmittelbarkeit der Berührung": W. Beh. 364. [9] „unmittelbar... rückwirken": W. Beh. 364. [10] „jede in ihrer lebendigen Gestalt": Lass. II. 475. [11] Ср.: Phän. 374. [12] Ср.: Phän. 280. Recht. 11. [13] Ср.: „organische Zentralgewalt": Lass. II. 486. [14] Ср.: „in und durch alle seine Theile": Lass. II. 483. [15] „sie durchdringt und belebt": W. Beh. 414; ср: Lass. II. 485. [16] „in die absolute Weichheit aufgelöst": Lass. II. 474. [17] Ср.: „die Substanz selbst dies flüssige Wesen geworden ist": Phän. 529. [18] „indifferentiirt, assimilirt": W. Beh. 414. [19] „ganz und alle Momente ihres Inhalts": Phän. 333. [20] „die Strenge des Maasses": Recht. 11. [21] „die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder": Recht. 11. [22] „ruhiges Gleichgewicht aller Theile": Phän. 344.; ср.: Lass. II. 494. [23] Recht. 11. [24] Ср.: „schwebt": W. Beh. 415. [25] Ср.: „absolute klare Einheit": W. Beh. 409. [26] W. Beh. 409.

ренный и неделимый в своей внутренней жизни, он то сокращает одну посредством другой, то целиком переходит в другую и уничтожает все остальные, и потом опять „уходит в абсолютный покой, в котором сняты все потенции".[1] „Нравственная тотальность", преследуя единую цель духовного самоподдержания, все время „ограничивает" свои части и лишает их *самостоятельной* реальности,[2] и так слагает свой „исторический" [3] процесс во времени: [4] она „колеблется" между своими „противоположными" потенциями — то укажет (mahnt) одной на ее назначение, то даст ей преобладание и тем произведет „вторжение" и внесет „разрыв" в другую,[5] то вольет в нее своим „интенсивным присутствием" [6] новую жизнь и немного спустя [7] напомнит всем вместе о том, что они временны и не самостоятельны; [8] и снова она „разрушает их избыточное распространение и их самоорганизацию, вдруг сливая их все в единичные моменты и сводя их к себе", с тем, чтобы опять „возродить" их из простого „единства" и „отпустить их, напомнив им об этой зависимости" и сообщив им уверенность, „что они будут слабы, как только захотят стать самостоятельными".[9] Она подвергает их спекулятивной „негации" [10] и, понуждая, „заставляет" [11] их творить жизнь и закон целого; она созидает этим свое развитое, развернутое существование и, собрав свои разбросанные лучи в единый фокус, „созерцает и познает" [12] из него свой образ. Она осуществляет этим законы спекулятивной *всеобщности и конкретности* и тем обнаруживает свою *божественность*: она есть *организм*, живущий в своих органах, и в то же время *тотальность органов*, живущих в органическом единстве. Абсолютная нравственность „имеет в индивидуумах свое своеобразное органическое тело, и ее движение и жизнь как всеобщие и как особенные абсолютно тождественны в совместном бытии и делании всех" людей.[13]

Всеобщий нравственный дух „подводит под себя", или „вбирает", включает в себя *всех*: [14] он составляет „реальность" индивидуальных созиданий и утверждает — „дружески или враждебно" — свое тождество с ними.[15] Духовная субстанция „растворена" [16] в индивидуальных душах и, в свою очередь, „про-

---

[1] W. Beh. 409—410. [2] „Einschränken und Ideellsetzen": W. Beh. 412 [3] „die Geschichte der sittlichen Totalität": W. Beh. 412. [4] „in der Zeit". W. Beh. 412. [5] „Einbrüche und Risse": W. Beh. 412. [6] „kräftiges Inwohnen": W. Beh. 412. [7] Ср.: „für eine Zeit": W. Beh. 412. [8] „an ihre Zeitlichkeit und Abhängigkeit erinnert": W. Beh. 412; ср.: Lass. II. 485. 486. W. Beh. 349. 354. 410. [9] W. Beh. 412; ср.: Phän. 363. [10] Ср.: Lass. II. 485. 486. [11] Ср.: „bezwingen": W. Beh. 372. [12] Ср.: „wiederstrahlt und sich darin anschaut und erkennt": W. Beh. 415. [13] W. Beh. 400; ср. Lass. II. 485. [14] „die Subsumtion aller unter ein allgemeines": Lass. II. 466. Phän. 230. [15] „freundlich oder feindlich identisch mit ihnen": Lass. II. 466. [16] „aufgelöst": Phän. 328—329.

никнута“ [1] ими: она стоит с ними в „непосредственном“,[2] „безусловном, целостном, простом“,[3] „абсолютном“ [4] единстве [5] и тождестве,[6] так, что между обеими сторонами угасает отношение [7] и нельзя даже сказать, что „абсолютная нравственность отражается“ [8] в единичной душе. Целое просто „равно“ своим частям и живые индивидуумы „равны“ [9] своей Всеобщности: они живут в *ней* [10] и существование нравственной субстанции состоит в их „действительности и деятельности“.[11] „В каждом и для каждого из них, даже поскольку они единичны“,[12] живет и творит себя дух целого, сливаясь с ними и сливая их с собою; [13] так, что действительно обнаруживается некоторая *классическая простота и живое единство.* „Эта нравственность“ как „живой самостоятельный дух“ „является наподобие Бриарея с мириадами глаз, рук и других членов, из которых каждый представляет из себя абсолютного индивидуума“,[14] и в этом виде своем она образует единый духовный *организм,* живущий единым *всеобщим самосознанием.*

Духовное единство людей отнюдь не есть „норма“ или „требование“, или „идеал“; его не следует также понимать в смысле какого-нибудь „отвлечения“, или результата познавательных „комбинаций“, или эмпирического „сосуществования“. Это единство, являющееся на высшей ступени единством *воли* и *самосознания,* есть *абсолютная и объективная реальность:* нравственный коллектив *действительно* обладает *единым* самосознанием [15] и *единою* волею. При этом „всеобщее самосознание“ живет в *единичных* сознаниях — в каждом и во всех, во всех порознь и во всех вместе; и точно так же „всеобщая воля“ живет в *единичных* волях — в каждой и во всех, во всех порознь и во всех вместе.

Всеобщее самосознание трижды оправдывает свое имя: это есть, во-первых, самосознание *индивидуума,* пронизавшее *весь* строй его субъективного духа вплоть до его субстанциальных глубин; это есть, во-вторых, самосознание *коллектива,* выношенное *каждым,* осознавшим себя во всех и всех в себе, и *всеми,* осознавшими себя в нем и его в себе; это есть, в-третьих, самосознание *Субстанции,* осуществившееся в самосознании *индивидуума,* признавшего ее в себе, и себя в ней, и в самосознании *коллектива,* каждый член которого знает всех в ней, и ее во всех, и знает, что все знают ее во всех и всех в ней. По-видимому, всеобщее самосознание не имеет особого внешнего носителя и живет всецело в единичных душах; и тем не менее только по-

---

[1] „durchdrungen“: Phän. 313. [2] Phän. 279. 342. 353. [3] „schlechthin Eins“; ср.: Lass. II. 465. Glaub. 148. W. Beh. 338. Recht. 217. [4] W. Beh. 323. Enc. III. 392. [5] W. Beh. 362. Phän. 264—265. [6] Lass. II. 452. W. Beh. 367. 400. Enc. III. 390—391. 438. Recht. 212—220. [7] Recht. 212. [8] „sich abspiegle“. W. Beh. 396. [9] „gleich“: Lass. II. 465. 466—467. [10] Lass. II. 481. [11] Phän. 314. [12] Lass. II. 466. [13] „zusammenfliessen“: Phän. 229—230. [14] Lass. II. 464. [15] Ср.: Phän. 264—265. 307. 403.

верхностная и рассудочная мысль может усмотреть в таком понимании что-то в роде „социального номинализма". Ибо реальность всеобщего самосознания есть *действительная, объективная* реальность, живущая, правда, в индивидуальных душах, но в *осуществлении* своем *перерождающая* и *содержание,* и *ритм* их индивидуальной жизни: реально меняется и обновляется и то, *чем* живет душа, и то, *как* она живет. Всеобщее самосознание есть состояние всеобщей субстанции, *отвоевавшей себе* сферу личнo-особенного сознания. Поэтому необходимо признать, что всеобщее самосознание, осуществившееся в индивидуальных душах живет *не в них, а ими,* или *в виде их,* так, что „имеется только движение всеобщего самосознания в нем самом в виде взаимодействия его в форме всеобщности и (в форме) личного сознания".[1]

Подобно этому и *Всеобщая воля трижды* оправдывает свое имя: это есть, во-первых, единая и разумная страсть *индивидуального духа,* восстановившая свою *цельность* и свою правоту и осуществляющая свою свободу от всякого вещественного, и социального, и субстанциального инобытия; это есть, во-вторых, воля *коллектива,* выношенная *всеми* так, что волевая активность каждого совпадает по содержанию, по цели и по результатам с волевою активностью каждого другого и всех других — порознь и сообща, ибо каждый стремится и работает, осуществляя такое „самоподдержание", которое есть eo ipso „самоподдержание" каждого другого и всех вместе (органическое взаимо-питание частей); это есть, в-третьих, Всеобщая воля самой *Субстанции,* обнаруживающая себя в *воле индивидуума,* особенная воля которого предалась субъективно-всеобщей, id est объективно-всеобщей, стихии духа, и *в воле коллектива,* каждый член которого несет в себе субстанциальную волю и несом субстанциальною волею, как своею живою сущностью. По-видимому, и всеобщая воля не имеет особого внешнего носителя и живет исключительно в единичных душах; и тем не менее мысль, осуществившая в себе спекулятивное видение Гегеля, не может усмотреть в его учении о всеобщей воле „номинализма". Реальность всеобщей воли есть *подлинная, объективная* реальность; правда, она живет *в единичных* душах, но в обнаружении своем она *перерождает* волевую активность каждого и в *содержании ее, и в цели, и в результатах.* Всеобщая воля как бы разлилась, беспрепятственно распространилась в душах людей настолько, что каждая индивидуальная воля утопила себя и, действительно, *потонула* в стремящей стихии Субстанции, и все они, имея единое, общее содержание, единую, общую цель и единый, общий результат и зная свою органическую ассимилированность, сращенность и тождество, слагаются в *мощное, функциональное единство Все-*

[1] Phän. 444.

общей воли.[1] Поэтому можно сказать, что Всеобщая воля живет не в индивидуальных душах, а *ими,* или в *виде* их, так, что имеется *только ее „движение" в ней самой*: она принимает форму индивидуально-особенной воли[2] для того, чтобы раскрыться в „систему нравственности", и вновь возвращается к себе[3] в акте совести, осуществив себя в инобытии и утвердив свою субстанциальную свободу.

И вот, „эта Всеобщность, безусловно и просто соединившая с собою особенность, есть Божественность народа",[4] составляющая *сущность нравственности* и глубочайшую природу *личной души.* „Народный дух есть знающее себя и желающее себя Божественное".[5] Это означает, что в пределах *нравственной философии* под „всеобщим" следует разуметь *дух отдельного, единичного народа,* под „особенным" — дух отдельного сословия, а под „единичным" — *дух отдельного, единичного лица* (семьи, составляющей единое лицо,[6] или человеческого субъекта).[7] Нравственная субстанция, создавшая себе адекватную действительность, есть Дух Божий, который реализовал себя в виде народа, ведущего *конкретно-нравственную* жизнь.[8] Народ, осуществивший все три великих сращения, есть *трижды конкретный образ нравственности* — подлинное явление Божества, своего рода „мистическое единство"[9] людей и Бога. Ибо „действие Божества" ведет всюду к одинаковому результату: *к спекулятивной конкретности*[10] — к сращению духовного в духе.[11]

При таком понимании нравственность является сразу как веяние Духа Божия в личной душе — *„добродетель"*; как жизнь коллективного „индивидуума",[12] развернутая в самостоятельный организованный „мир"[13] — „государство"; и, наконец, как „субстанциальное в мировой действительности",[14] или „Божественное во внешнем предмете истории".[15]

Прежде всего, нравственность должна быть рассмотрена как *добродетель индивидуума.*

---

[1] См. главу пятнадцатую. [2] Ср.: Phän. 444. 445. Ph. G. 44. Mollat. 54. [3] Ср.: Mollat. 54. Recht. 42. [4] „Göttlichkeit des Volkes": Lass. II. 467. [5] „das sich wissende und wilende Göttliche": Recht. 312. [6] Ср.: „die Familie ist nut eine Person": Enc. III. 394. [7] См. главу двадцатую [8] Ср.: „der Geist ist das sittliche Leben eines Volkes". Phän. 330; „als die wirkliche Substanz ist er ein Volk": Phän. 333; „die wirkliche ihrer bewusste sittliche Substanz, das ganze Volk": Phän 338; „der sittliche oder sittliche oder wahre Geist... ist das frein Volk": Phän. 527; ср. Enc. III. 391. 403. Recht. 68—69. 220. W. Beh. 413. 414 и др. [9] Ср.: „unio mystica": Nohl. 67. Первоначальное значение термина „unio" — не „связь различного", но „единица, единство". [10] Ср.: „alles Wahre ist concret": Recht. 43; „Versöhnung ist der Gehalt der spekulativen Idee": Enc. LXVIII Anm. и др. [11] Ср.: Nohl. 305. [12] Ср.: W. Beh. 413. Phän. 330. [13] „das Individuum, das eine Welt ist": Phän. 330. [14] Rel. I. 173 [15] Ph. G. 40.

Глава девятнадцатая

О ЛИЧНОСТИ И ЕЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Образ нравственности, несмотря на всю свою сложность, представляет собой некую целостную и классическую простоту, поддерживающую себя на пути непрерывного спекулятивного сращения. *Конкретность* этого „образа" состоит, во-первых, в том, что он всегда скрывает в себе *множество* элементов и состояний, формально и по содержанию не совпадающих и образующих вместе великое содержательное богатство целого; во-вторых, в том, что эти несовпадающие элементы и части стоят между собою в отношении ассимилирующего обмена, взаимопитания и взаимоподдержания, т. е. в отношении *органической сращенности*. Это означает, что все элементы целого связаны *единою абсолютною основою* и единою *целесообразною сопринадлежностью*, так, что все они возможны только в лоне субстанции и действительны только через ее целесообразное пульсирование: множество объято в едином объеме („по-ятии", Понятии), из которого оно возникло и в который вернулось, а разнообразие содержаний сращено в единую простую, всюду наличную всеобщность, из первоначальной определенности которой оно изошло и в сосредоточенную насыщенность которой оно ныне сомкнулось.[1]

Поэтому образ нравственности есть по существу своему не „множество, соединившееся в цельность", но субстанциальное „*единство, внутренне* дифференцировавшееся на множество органов". Все свойства и все черты нравственности суть свойства и черты *субстанции*; все определения ее получают свой смысл и свое значение именно как определения *единого духа*. В нравственности первоначален *единый, божественный дух*, и только на втором плане она является *человеческим коллективом* — обществом или „народом". Те, кто не понимают этого и соглашаются признать субстанцию *только* как *продукт единичных* актов, совершаемых *разъединенными индивидуумами*, те, по убеждению Гегеля, ослеплены видимостью эмпирического явления и принимают его за главное, абсолютное и первоначальное.

Если нравственность *духовна*, то духовность ее, прежде всего, *едина*, потом только *множественна* и, наконец, *опять едина*. Если нравственность *конкретна*, то она, прежде всего, конкретна *первоначальной нерасторгнутостью*,[2] потом только дискретна — в явлении и, наконец, опять конкретна в смысле *сращения* „дискретных" частей. Если нравственность *свободна*, то она, прежде

---

[1] Ср.: сопоставление „нравственной системы" с системою светил. W. Beh. 395. [2] См. главу восемнадцатую. Ср.: Recht. 220. (Z.).

всего, свободна в своей абсолютной сущности как *бесконечная Субстанция*, потом только „полусвободна" в условиях конкретного эмпирического существования, и, наконец, она опять свободна как субстанция, пробившаяся через эмпирическую необходимость, *преодолевшая свою внутреннюю множественность* и свою раздробленность и претворившая „совокупность" во „Всеобщность".[1] Нравственный образ есть сначала [2] „субстанция" и лишь потом „тотальность", он есть, прежде всего, „божественный смысл" и „дух" и лишь затем „человеческие духи" и „души"; он есть первоначально нераскрывшаяся „индифференция" и лишь впоследствии множество „дифференций" и их „индифферентная" сращенность.[3] „Всеобщая воля" *первее*, чем „воля единичного человека",[4] подобно тому как *мир* первее своих *частей и Божество* существеннее и первоначальнее *мира*.

Этот приоритет „субстанции" перед „единичным человеческим существом" имеет, как уже видно, не „логический", или „познавательный", или только „ценностный", или „эмпирически-временный" характер, но метафизически-онтологическое значение. Субстанция народного духа есть *абсолютная и самодовлеющая реальность*, выращивающая из себя и в себе свои *единичные явления — индивидуальные души*. Всеобщая воля есть не только „*источник*" (Quelle) всех единичных воль,[5] но существенная и единственная, *абсолютная основа* их бытия и их жизни; „Всеобщее, Дух есть *в каждом и для каждого* даже постольку, поскольку они единичны".[6] Индивидуум есть „модус" всеобщей сущности, стоящий в „абсолютной индифференции" с нею.[7] Он *первоначально состоит в ней* [8] и обусловлен ею;[9] мало того, он просто *совпадает* с нею своею сущностью и действительностью, своею волею, своими деяниями [10] и продуктом своих деяний.[11] Единичное имеет *только видимость* противоположения,[12] а на самом деле оно есть „всеобщее сознание и воля".[13] Человек имеет „объективность, истинность и нравственность только как участник объективного духа"[14] и лишь „тотальность" несет оправдание индивидууму в его бытии.[15] Дух „как *субстанция* и как всеобщая, сама себе равная и пребыва-

---

[1] Ср.: об „Allheit" и „Allgemeinheit": Lass. II. 466. W. Beh. 347. 395 и др. [2] Это „сначала" имеет значение „реальной существенности" и лишь постольку может получить оттенок, „времеподобного" или просто „временного" последования. [3] Ср.: напр.: W. Beh. 369. 378. 394. [4] Ср.: Mollat. Anhang. 54: „das Erste und das Wesen"; „früher"; „absolut da für sie". [5] Ph. G. 44. [6] Lass. II. 466. Курсив автора. [7] W. Beh. 394. [8] Ср.: „in dessen Zusammenhang allein vorhanden": Enc. III. 392. [9] Ср.: „durch das vorausgesetzte Ganze bedingt": Enc. III. 392. [10] Ср.: Lass. II. 465. Phän. 527—528. Recht. 210. 217. [11] Ср.: Phän 328. [12] „nur *den Schein* des Gegensatzes": Phän. 443. Курсив Гегеля. [13] Phän. 443. [14] Recht. 313. [15] Ср.: „Rechtfertigung des Einzelnen": W. Beh. 415.

ющая сущность есть несовратимая и неразрешающаяся *основа и исходный пункт* в деятельности всех (людей), и как помысленная *сама по себе сущность* всех самосознаний, (он есть) — их *цель и задание*".[1] „Эта субстанция есть точно так же всеобщее произведение (Werk), которое созидает себя через *деятельность* всех и каждого в качестве их единства и одинаковости (Gleichheit), ибо она есть *бытие для себя*, самость, деятельность".[2] „В качестве субстанции Дух есть неколеблющееся, правое (gerecht) *равенство самому себе*; но в качестве *сущего для себя* (это равенство) есть разрешенная, приносящая себя в жертву благостная сущность, работая над которой, каждый совершает свое собственное дело, разрывает всеобщее бытие и берет себе из него свою часть.[3] Это разрешение сущности и распадение ее на единичности есть именно *момент* деятельности и самости всех; это есть движение и душа субстанции и произведенная всеобщая сущность. Именно благодаря тому, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, но *действительная* и живая".[4]

И вот, если принять во внимание эту включенность частей в целое, эту поглощенность каждого индивидуума жизнью субстанции и в то же время метафизический приоритет *Духа* перед „душами" и *Воли* перед всякою индивидуальною волею, то может возникнуть впечатление, что бытие *личности* есть по учению Гегеля *простая видимость*, не только не существенный и второстепенный момент, но, может быть, прямая *иллюзия*. В самом деле, описывая роль и положение индивидуума в системе нравственности, Гегель иногда выражается так, что можно подумать, будто „единичное" совершенно „поглощается" или даже уничтожается всеобщим и будто „нравственная субстанция" исключает даже *форму личного бытия*. При таком понимании самая проблема лица может оказаться или, по крайней мере, показаться *мнимою* проблемою и самостоятельное рассмотрение сущности *личной добродетели* будет лишено всяких оснований.

Однако категорический и радикальный характер всех этих определений, могущих навести на такое *чрезмерно универсалистическое* истолкование, следует принимать с осторожностью.

Дело в том, что, согласно повторным указаниям самого Гегеля, Духу безусловно необходимо довести себя до „индивидуально-множественного" состояния и притом для того, чтобы развернуть себя сполна в мире „явлений" и стать „образом мира". Самая чистая, нравственная воля нуждается в форме „единичности",[5]

---

[1] „und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Ansich aller. Selbstbewusstsein": Phän. 328. Курсив Гегеля. [2] Phän. 328. Курсив Гегеля. [3] Phän. 328. Курсив Гегеля. [4] Phän. 328—329. Курсив Гегеля. [5] Ср.: Enc. III. 371; Lass. II. 474.

нуждается в индивидуализации, несущей с собою „живую жизнь".[1] Единичная душа не есть тот элемент, в котором может осуществиться система нравственности,[2] потому что нравственность есть состояние *многих единичных духов*, стоящих в спекулятивном сращении: „органическое тело абсолютной нравственности" состоит из множества индивидуальных душ,[3] претворивших свое численное множество в „чистое единство".[4] По слову Платона, „многое" утверждается как „единое", подобно тому как „единое" утвердило себя в виде „многого".

Индивидуализация необходима для нравственной субстанции потому, что она сообщает ей *новый способ бытия*, вне которого она не может развернуть себя в зрелый „образ мира". Этот способ бытия определяется как *живое знание себя* и *свободное воление себя*; нравственный образ возможен только при наличности этих черт.

Индивидуализация необходима для того, чтобы в *элементе „души"* состоялся и завершился великий космический процесс *божественного* самоосвобождения. Этот процесс неминуемо приводит к бытию *эмпирического, самостоятельного, единичного человека*. Субстанция должна принять способ конкретно-эмпирической жизни, ибо свобода состоит в *преодолении* чувственной стихии, а преодоление всякого „инобытия" достигается только через действительный выход в него и действительное принятие его в себя;[5] поэтому субстанция должна „разойтись", „разъять себя" на множество единичных эмпирических существ, подлежащих закону дурной необходимости и ведущих дискретно-самостоятельное существование. Каждое из этих существ получает двойную природу: *субстанциально-всеобщую и эмпирически-особенную*, причем от каждого зависит сосредоточить энергию своей жизни на первой или на второй. И какую бы жизнь ни вел индивидуум, — жизнь, растворяющую „особенность" во „всеобщности", или жизнь, подчиняющую „всеобщее" „особенному", — Субстанция продолжает в нем *присутствовать*, сообщая ему *„формальную"* свободу, т. е. *способность определять себя* эмпирически-центробежно или метафизически-центростремительно. Субстанция до такой степени верна себе, и природа ее до такой степени неисказима и неизвратима, что она вносит свой основной характер *„самостоятельного самосозидания"* [6] даже в единичность эмпирического человека. Это неизбежно потому, что даже эмпирическое существо остается „модусом" субстанции: это необходимо для того, чтобы самоосвобождение индивидуума осталось актом *субстанции*.

---

[1] „das lebendige Leben": Lass. II. 474. [2] Ср.: Lass. II. 474. 475. [3] Ср.: W. Beh. 400. [4] „die Zahl zur reinen Einheit und zur Unendlichkeit geläutert": W. Beh. 393. [5] См. главу тринадцатую. [6] См. главу четвертую.

Свобода субстанции должна восстановиться и восстанавливается в процессе ее *собственного*, из нее идущего и к ней возвращающегося самоопределения, т. е. в процессе ее *свободного творчества*. Она совершает эту реституцию не потому, что ее побуждает к этому что-либо „иное", „внешнее" ей, какой-нибудь внешний „рок" или фактор; но потому, что этого требует ее *собственная, вполне самостоятельная, божественная природа*. Ее самоосвобождение есть, в известном смысле, проявление „необходимости", но именно спекулятивной, т. е. *внутренней, органической необходимости, совпадающей с истинною свободою*.[1] Движение Божества к свободе есть проявление *божественной добровольности*.

И вот, характер этой *божественной добровольности* должен быть непременно присущ и *единичной воле* для того, чтобы она, обращаясь в качестве модуса субстанции к своей „всеобщей" глубине и сливая свою „особенную" волю с первоначальными истоками своего существа, была *достойным носителем Божьего дела*. Акт *совести* как познавательный порыв и созидающее достижение есть не только „всеобщий" акт субстанции, но и „единичный" акт лица, и не только достижение индивидуума, но и достижение *самого Духа*. Поэтому этот акт должен и в личной душе сохранить характер *божественной добровольности*, т. е. спекулятивной, органически-внутренней необходимости, совпадающей с истинною свободою. И для этого *субстанция должна определить себя к эмпирической особенности и индивидуальной самостоятельности*; она должна отпустить себя в виде „лица" и „множества лиц" на простор метафизически эмпирического самоопределения на свободу *единичного духа в единичной душе и в единичном теле. Свобода субстанции* должна найти себе средоточие и жилище в *самостоятельности индивидуума* и только тогда *его* самоосвобождение будет ее самоосвобождением.

Поэтому субстанция должна принять до конца условия конкретного-эмпирического мира, включая и *множественную дискретность явлений, и телесно-чувственную форму существования, и самобытность единичных существ*; она должна разделиться, разойтись на множество телесно и душевно разобщенных, единичных людей с тем, чтобы *в них и через них, соблюдая их самостоятельность*, или, вернее, соблюдая *в них свою „особенную" самостоятельность*, победить стихию эмпирического существования и осуществить действительный образ нравственности. Всеобщая воля движется к свободе и достигает ее именно в *виде единичной воли*, однако с тем, что индивидуум

---

[1] См. главу тринадцатую.

остается существом самостоятельным, „совершенно самостоятельным“,[1] которому столь же доступно „сливаться“ [2] со Всеобщим, сколько и относиться к нему безразлично, не поддаваться его воздействию и даже противопоставлять его себе и извращать его.[3]

Разбредаясь на множество таких самостоятельных индивидуумов, субстанция создает *себе* в *их* лице *органическую периферию*, каждому члену которой даны *обе* возможности: отпасть, замыкаясь в своей „особенности“, и, наоборот, обратиться к своим всеобщим метафизическим корням, утверждая в *них* свою сущность. В первом случае победа остается за конкретным-эмпирическим, и нравственность не получает, характера зрелого „образа мира“. Во втором случае личность *добровольно* и *свободно* отворачивается от эмпирической стихии своего существования и та покорно „сообразует“ свой пульс с ритмом субстанциальной жизни; тогда Всеобщность получает свою „действительность“,[4] т. е. свое адекватное „существование“,[5] полноту своей „реализации“,[6] тогда утверждается та „свобода“ индивидуального духа от эмпирической закономерности,[7] которая есть в то же время *свобода индивидуума в субстанции и свобода субстанции в индивидууме*: нравственность является в виде зрелого „образа мира“,[8] нового строя и порядка, в виде второй „природы“.[9]

Таким образом, „индивидуальность“ есть тот способ жизни, в котором *субстанция*, через *самосознание* и *волю*, утверждает *свою свободу*: субъект является „почвою для адекватного существования свободы“.[10] Жизнь нравственной субстанции есть всегда в конечном счете жизнь *ее единичных участников*. Их „души“ [11] сплетают собою ее духовный уровень, [12] их деятельность [13] слагает собою ее целесообразное творчество; их живое пульсирование [14] составляет ее собственную жизнь; [15] их послушное служение [16] сообщает ей ее органическую „текучесть“.[17]

---

[1] „vollkommene Selbständigkeit“: Phän. 264. [2] „zusammen zu fliessen“: Phän. 230. [3] „ganz gleichgültig sich zu verhalten“, „nicht auf sich einwirken zu lassen“, „sich entgegengesetzt zu verhalten“, „zu verkehren“: Phän. 230. [4] Ср.: Phän. 326. 328—329. 332. Enc. III. 391. Recht. 207. 210. 211. 218—219. [5] „Dasein“: Phän. 326. 332; „Existenz“: Recht. 219. 312. [6] „in der Vielheit des daseienden *Bewusstseins realisirt*“: Phän. 332. Курсив Гегеля. [7] Ср.: W. Beh. 414. [8] Ср.: „erscheinende Gestalt“: Recht. 211. [9] „die sebstbewusste Freiheit zur Natur geworden“: Enc. III. 391. [10] „die Subjektivität, welche den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff ausmacht... ist im Sittlichen die ihm adäquate Existenz desselben“: Recht. 219. [11] „Seele“. Phän. 328—329. [12] Ср.: „durch das Princip der Individualität zur eignen Geistigkeit gelangt“: Recht. 392. [13] „Thun“: Phän. 265. 328; „bewirkt“. Phän. 328; „Bethäftigung“: Enc. III. 391; „Handeln“: Recht. 210; „Thätigkeit“: Recht. 312. [14] „Pulsschlag“: W. Beh. 396. [15] Ср.: Phän. 328—329. 353. Recht. 268. [16] „Gehorsam und Dienst“: Phän. 529. [17] „dies flüssige Wesen“: Phän. 529.

Именно единичная душа несет в себе ту способность к *сознанию* [1] и воле,[2] которая необходима *субстанции* для того, чтобы стать *духом. Самосознание* есть функция *индивидуальной „самости"* и только через нее, через ее мышление и познание [3] субстанция может приобрести свой высший уровень: стать через акт *совести субъектом*, познавшим свою сущность,[4] или, что то же, в качестве субъективного самосознания узреть в *себе* завершающий момент *субстанциального* бытия.[5]

Таково значение и назначение единичного человека в жизни субстанции: *свободно восхотеть свободы и обрести ее в слиянии с субстанцией, в отождествлении своей свободы со свободой Всеобщего.*[6] Индивидуальный способ бытия *необходим духу*, и „субъективная особенность" есть поистине „существенный момент" [7] в процессе божественной жизни: *человеческая жизнь есть та внешняя форма*, под которой *нравственность является в мире.*[8] Индивидуум есть „чистая форма субстанции", а субстанция „составляет содержание" индивидуума.[9]

Понятно, что Гегель, говоря о „снятии" или „подъятии" человеческой „единичности", *не может разуметь полного уничтожения индивидуальности*, доходящего *до исчезновения* личного бытия. То, что „снимается", или, точнее, то, от чего индивидуум освобождает себя, есть *дурная эмпирическая самозаконность и самобытность*, деградирующая жизнь субъекта настолько же, насколько и жизнь субстанции: *это есть элемент инобытия* в мировой действительности.

В самом деле, предметное и адекватное восприятие добра и слияние с ним возможно только при условии такого *личного катарсиса.* Для того, чтобы душа человека серьезно углубилась в сущность нравственной объективности и стала действовать из ее глубины,[10] необходимо, чтобы она завершила „суровую работу, направленную против чистой субъективности в поведении, против непосредственности алкания, а также против субъективной тщеты ощущений и произвольного усмотрения".[11] Она должна „забыть о себе самой и отказаться от себя".[12] Она должна понять, что

---

[1] Ср., напр.: Phän. 332. 333. [2] Ср.: Phän. 326. 444: „der allgemeine Willen geht in sich und ist einzelner Willen". См. главу пятнадцатую. [3] Ср.: Phän. 326. Enc. III. 391. Recht. 268. 312. [4] Ср.: Phän. 483. [5] „das Selbstbewusstsein sieh als Moment des Fürsichseins dieser Substanz weiss": Phän. 315. [6] Ср.: W. Beh. 362. 367. Phän. 283. Enc. III. 392. 433. Recht. 68. [7] Recht. 268. [8] Ср.: Lass. II. 469. 474. [9] „ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist": Phän. 349. [10] „in den Ernst desselben (des sittlich Objektiven) sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln: Recht. 203. [11] „harte Arbeit gegen die blosse Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, sowie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens": Recht. 253. [12] „Sich selbst vergessend und auf sich Verzicht thuend": Recht. 203. См. главу третью.

в вопросах добра, нравственности, религии случайное и субъективное мнение [1] мертво и беспомощно; что перед лицом *откровения* всякая прилепленность к себе,[2] всякое своекорыстие,[3] „самомнение" [4] и „своеволие" [5] должны отпасть, а всякая ссылка на „своеобразное мировоззрение" [6] и на „собственное убеждение" [7] должна умолкнуть. Это не значит, что *личная убежденность* индивидуума становится неважной; но это значит, что она *сама по себе* ничего не доказывает и не обосновывает. Человек должен отказаться во всех отношениях от *эмпирического эгоцентризма* и перестать дорожить „формальной стороной" [8] своего „особенного" существования. В самом деле, как воспримет душа новое божественное содержание, если она погружена в вечное созерцание *себя*, [9] гнетущее грешников Дантова ада,[10] если она привыкла *решать* все высшие вопросы по *собственному* усмотрению,[11] если она, внемля зову Высшего, не узнает в нем единого искомого, но дрожит от уязвленного самомнения? Можно прямо сказать, что те, которые не работают над очищением [12] своей души от дурных злаков эмпирической субъективности, те, которые уклоняются от *труда*, подъемлющего „субъективность к познанию истины",[13] а ее страдание к высшей Объективности и Необходимости,[14] вносят в нравственную жизнь только „разрушение, суемыслие и отвратительное искажение",[15] и сами влачат свои дни в „безнравственном расслаблении".[16]

Все то, что присуще индивидууму как отъединившемуся и обособившемуся существованию; все то, что характеризует человека как *отпавшего* от единственно-подлинного, божественного средоточия всего мира; все то, что увлекает его, оторвавшегося и „объявившего своеволие",[17] — все это должно быть отметено и устранено для того, чтобы душа человека, „освободившись от всего" [18] эмпирически-субъективного, разочаровавшись в своей дурной „единичности",[19] могла беспрепятственно „подъять" ее [20]

---

[1] Ср.: против „Meinung": Enc. III. 428. Recht. 11. 14. 337. 374. [2] „die an sich selbst festhängende Subjektivität": Glaub. 108. [3] „Selbstsucht": Enc. III. 428. Rel. I 163; „Eigensucht": Rel. I. 75—76; „Uneigennützigkeit": Lass. II. 469. [4] „Eigendünkel". Recht. 337. [5] „Eigenwilligkeit": Recht. 218. [6] „eigenthümliche Weltansicht des Individuums": Recht. 196. [7] Ср.: Recht. 16. 196—197. [8] „formelle Seite": Recht. 175. [9] „diese ewig auf das Subjekt zurück gehende Betrachtung": Glaub. 108. [10] Ср. о Данте и Гёте: Glaub. 108—109. [11] Ср.: Recht. 192. 197—199. 374. [12] „Reinigung": Enc. III. 428. См. главу третью. [13] Recht. 336. [14] W. Beh. 358. [15] „Zertrümmerung", „Albernheit und Abscheulichkeit": Recht. 336. [16] Ср.: „Unsittlichkeit der Ohnmacht": W. Beh. 358. [17] См. главу первую. [18] „von allem Subjektiven befreit ist": Lass. II. 467. [19] „Einzelnsein vertilgt". Lass. II. 467; „Vernichten der Subjektivität": Glaub. 150 и др. [20] „In der wahren Sittlichkeit die Subjektivität aufgehoben ist": Glaub. 150; „nicht als Subjektives zu sein, sondern durch die Tätigkeit des Subjekts selbst die Subjektivität aufzuheben": Enc. III. 369.

к „абсолютному реальному единобытию с Абсолютным",[1] могла *свободно, удовлетворенно и радостно* вступить в лоно божественной субстанции. Человеку необходимо понять, что *главное и существенное* скрывается не в том, что делает людей *особенными и непохожими* друг на друга, но в том, что *едино и обще* для всех; он должен понять, что только через это *единое и общее* получает свой смысл и свое значение индивидуальная своеобразность индивидуума. Поэтому не стóит каждому настаивать на своем „отличии",[2] на оригинальной самобытности[3] своего характера, на „чистой субъективности" своего поведения:[4] человек как орган субстанции не имеет оснований дорожить своею „душою", ее застывшими определениями[5] и ее эмпирической ограниченностью,[6] ибо его ждет высшее назначение.

Однако это совсем не означает, что *всякая* субъективная особенность, *всякое* право на свободу и на удовлетворение действительно погибают или исчезают без остатка в этом „снимании" и „подъятии". Напротив, согласно общему закону, все снятое или подъятое сохраняется в меру своей истинности и органически включается в высшее образование; но только сохраняется и включается в обновленном, освященном и перерожденном виде. Это означает, что „нравственная субстанция", которая есть истина „разумного самознания",[7] *как бы возвращает* индивидууму все то, что было им *как бы утрачено.*

Нравственная субстанция прежде всего не упраздняет субъекта в его сущности; наоборот, она „безусловно и просто оставляет (субъективность) в составе сущего и дает ей устойчивость и реальность именно тем, что предоставляет ее *сущности* быть тем, что она есть; в нравственности интеллигенция остается в качестве таковой".[8] Вступая в состояние нравственности, человек как *единичная, субъективная* душа не перестает *быть*, хотя элементы *дурной* субъективности и эмпирической единичности смиряются в нем. Человек остается единичным субъектом, но *единичность* его насыщена субстанциальною *Всеобщностью, а субъективность* его проникнута истинною, божественною *Объективностью.* „Добро" и „субъективность" являются *одинаково необходимыми* ингредиентами нравственности и состоят в *конкретном тождестве.*[9] Это означает, что самостоятельный и свободный, одинокий труд *личной души* над ее собственным очищением завершен и что осуществилось то спекулятивное

---

[1] W. Beh. 393. [2] „Differenz": Lass. II. 469. [3] Ср.: „Eigenes": Lass. II. 469. „eigne Wesenheit": Phän. 349; „eigenthümlich" Recht. 196. [4] Recht. 253. [5] „feste Bestimmung": Phän. 529. [6] Ср.: „beschränktes Leben": Phän. 444. [7] Phän. 268. [8] Lass. II. 452. Курсив автора. [9] Recht. 207. 208.

тождество ее со Всеобщим, которое составляет *основную природу личной добродетели.*

Личная добродетель (Tugend) есть „истинная нравственность единичного" человека,[1] т. е. „истинное, живое неподчиненное единобытие его" с „величием абсолютной нравственности".[2] Добродетельный человек есть „нравственная личность, т. е. субъективность, проникнутая субстанциальною жизнью".[3]

Добродетельный человек знает и реально испытывает *себя самого, свою собственную сущность, главное и подлинное существо своей личности* — не единичным и не особенным, а *всеобщим.*[4] Он испытывает себя, как подлинное состояние божественной субстанции; [5] и чувствуя, сознавая это, он *не обманывается и не ошибается, но адекватно переживает действительное обстояние*: его „эмпирическое бытие и делание" есть в *самом деле* „безусловно всеобщее", ибо, когда он действует, то „действует не индивидуальное, но всеобщий, абсолютный Дух в нем".[6] Дух индивидуума вступил здесь в новую „вечную" [7] жизнь, и его „особенная" душа познала наконец себя, как *живой модус Всеобщего.* Это значит, что единичный человек нашел „свое собственное",[8] настоящее существо, свою *„внутреннюю* всеобщность, которою он" теперь *„действительно"* обладает.[9] Душа, которая перестала испытывать свое конкретное-эмпирическое, „особенное" своеобразие важным, главным и центральным, не только не утратила совсем свой *главный центр*, но, наоборот, впервые обрела его: она *перестала отличать себя от субстанции* и утвердила центр своей личности как *всеобщий.* „Нравственно-бесконечное, или Понятие, и нравственно-конечное, или индивидуальность, стали безусловным и простым единством".[10]

Понятно, что каждое деяние добродетельного человека не есть ни самостоятельное дело его эмпирической субъективности, ни попирающее субъективную свободу выступление Субстанции, но уверенный и свободный *акт индивидуального „характера", совпадающий с* проявлением *тождественной* субъекту „абсолютной сущности".[11] Добродетельный человек живет так, что

---

[1] Ср.: Lass. II. 469. 470. Beh. 338. Phän. 563. [2] das „wahrhafte lebendige nicht unterwürfige Einssein" „mit der absoluten sittlichen Majestät": W. Beh. 338. [3] „sittliche Persönlichkeit, d. i. die Subjektivität, die von dem substantiellen Leben durchdrungen ist": Enc. III. 392. [4] Ср.: „die Individualität sich als Allgemeines zum Gegenstande wird": Phän. 280. [5] „und das sittliche Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein der Substanz": Phän. 348—349. [6] „sein empirisches Sein und Thun ist ein schlechthin allgemeines; denn es ist nicht das Individuelle, welches handelt, sondern der allgemeine absolute Geist in ihm": Lass. II. 465. [7] „In der Sittlichkeit ist also das Individuum auf eine ewige Weise": Lass. II. 465. [8] Ср.: *„ihr eigenes* Wesen". Recht. 219. Курсив Гегеля. [9] Ср.: die Individuen „ihre *innere* Allgemeinheit *wirklich* besitzer": Recht. 219. Курсив Гегеля. [10] „Schlechthin Eins sind": Glaub. 148; ср.: Glaub. 106. W. Beh. 361. Enc. III. 285 (Z.). [11] Ср.: Phän. 552.

его самосознание есть *самосознание субстанции,* осуществившееся силами его души; он живет так, что его *личная и субъективная* воля, оставаясь свободной, *совпадает* по *содержанию* и по *реальной активности* со *сверхличной и объективной* волей *абсолютного Духа.* „Единичность" души не исчезает, но становится *истинною, спекулятивной* единичностью, тогда как *эмпирическая* единичность человека оказывается „несущественной".[1] Однако эта несущественность *добровольно приемлется* добродетельным человеком и свободно утверждается им, ибо он *в самом деле* усмотрел и признал, что всеобщая Субстанция не есть чуждая ему сила, но *его собственная* подлинная сущность. „Величие абсолютной нравственности" живет в человеке и познается им как сила, *имманентная ему.* Но в этом видимом „возвеличении" нет оснований и повода к гордости и превознесению, ибо оно открывается только через *отказ* от личного эмпирического самочувствия, а *метафизическое самочувствие индивидуума* есть уже *самочувствие самой Субстанции,* не имеющей оснований и повода чувствовать себя превознесенною. „Субстанция является" в человеке как тот „пафос", который наполняет и движет его; но этот „пафос" составляет в то же самое время „характер" этого человека.[2]

Так слагается то замечательное положение двусторонности, в котором пребывает всегда добродетельная душа: с одной стороны, ее своеобразность и ее оригинальная самобытность „*сняты*" ею самою и „подъяты" Духом; с другой стороны, они *сохраняются* в ней и поддерживаются жизнью абсолютной Субстанции. В этом не скрывается никакого внутреннего противоречия, ибо содержание „субъективной особенности" *переродилось* после того, как она целиком приняла и осуществила свое *спекулятивное тождество со Всеобщим.*

Это перерождение содержания состоит, во-первых, в том, что оно перестало быть изолированным, застывшим отъединенным достоянием личной души, но вступило в процесс органической ассимиляции. Однако ассимилирующий процесс не в силах искоренить индивидуальное своеобразие человека: *иная первоначальная ткань* [3] у каждой души ведет к непрерывным содержательным „ново-образованиям", и спекулятивный симбиоз предполагает возможность бесконечного обмена дарами.[4] Каждая душа и после ассимиляции, и во время ее сохраняет свою особливость (не обособленность), и процесс духовного катарсиса не направлен к тому, чтобы совершенно *покончить* с этим „*ассимилированным своеобразием*".

---

[1] „ein Unwesentliches: Log. III. 187. [2] „ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist": Phän. 353. ср.: 354. [3] См. главы седьмую и восемнадцатую. [4] См. главы седьмую и восемнадцатую.

Перерождение содержания состоит, во-вторых, в том, что „особливость" индивидуума *теряет свою эмпирическую незначительность* и свою *природную определенность* и проникается *метафизическим значением* и *духовною свободою.*

В результате отождествления особенной воли со Всеобщею волею душа человека приобрела уже *правоту, свободу* и *гармоническую цельность.*[1] Эти-то черты и характеризуют строй и жизнь *добродетельной души.*

Целостная правота души ведет к тому, что *все свойства* (Eigenschaften) личного характера становятся *нравственными свойствами,*[2] а нравственные свойства, в свою очередь, слагаются в *целостный образ личной добродетели.*[3] Особливый характер лица, его склонности, его темперамент, его отношение к миру и людям и к своему собственному телу,[4] — все это проникается дыханием нравственной правоты и свободы, все это становится „рефлексией" абсолютной нравственности в индивидууме,[5] все это входит органически в строй личного и коллективного духа. Добродетель является в своем зрелом виде в качестве победоносной духовной „энергии",[6] целостно осуществляющей себя в *самодеятельности* [7] индивидуума. Эта самодеятельность родится из *добровольного* тяготения души и протекает *свободно*; именно благодаря этому „субстанциальные определения разума" оказываются не навязанными человеку извне, но *рожденными его волею,* родившимися в его собственной душе и сложившимися в ней в цельное „нравственное настроение" (sittliche Gesinnung).[8]

Добродетель есть прежде всего *личное настроение,* подобно тому как нравственность есть прежде всего состояние субстанции. И в то же время добродетель невозможна без нравственности, а нравственность неосуществима без добродетели. Эту связь можно выразить так, что *личная добродетель* есть *субстанциальное состояние* субъективной души, а нравственность народа есть систематическое, id est *организованное единство таких субстанциальных состояний,* осуществленных *индивидуальными душами.* Поэтому можно сказать, что „нравственность есть субъективное настроение",[9] но разумея под настроением состояние души „внутренне проникнутой" [10] жизнью Духа и „вознесенной" [11] на высоту его жизни; это есть настроение сразу „личноинтимное" [12] и субстанциальное; настроение „существенно-пра-

---

[1] См. главы семнадцатую и восемнадцатую. [2] Ср.: W. Beh. 398—399. [3] Ср.: W. Beh. 399. [4] Ср.: Enc. III. 392; Ph. G. 27. 28. [5] Ср.: Recht. 214. [6] Ср.: „Energien": W. Beh. 399. [7] Ср.: Phän. 529. 552. Recht. 253. [8] Ph. G. 72. [9] „Das Sittliche ist subjektive Gesinnung": Recht. 208. [10] „innere Durchdringung": Recht. 339. [11] „Erhebung der Gesinnung": Recht. 339. [12] Ср.: „Innigkeit": Recht. 235.

вой" воли,[1] сросшейся и слившейся с „субъективной" периферией души.

Органическое тождество личного и субстанциального есть то самое, что „сохраняет" особенность индивидуума и включает ее в высший уровень жизни. Реальная, объективная *неразличность человеческой души* и *божественности народного духа* составляет ту основу, на которой утверждаются *права личности*. Таким образом, по учению Гегеля, *права личности* не отрицаются и не попираются, но признаются, утвержденные на *принципе личной добродетели*.

Так, *индивидуум, участвующий в нравственной жизни, сохраняет свободу и свое право на нее.*[2]

Это выражается, во-первых, в том, *что добродетельный человек имеет право не подчиняться ничему чуждому* и действительно не подчиняется. Ведь его „сердце" нашло в „законе" свое собственное содержание; [3] его сознание убедилось в своем тождестве с разумом и разумными определениями; [4] его воля узнала себя во Всеобщем; его дух слился с Духом народа. Поэтому добродетельная душа, зная, что „разум" и „нравственное содержание" имманентны ей,[5] живет исключительно тем, что „признано" ею;[6] ей не знакома „уродливость" повиновения,[7] или, что то же: ее „послушание есть истинная свобода";[8] она знает, что не может быть „зависимости" от таких живых и „священных" сущностей, как „отечество, народ и законы" [9] и что жить „по законам" своего народа значит осуществлять „высшую энергию нравственной свободы";[10] она творит свою жизнь, не изменяя „нравственному настроению", т. е. „несовратимо и прочно пребывая в том, что есть правое, и воздерживаясь от всякого изменения, потрясения и сведения его" [11] к чему-нибудь якобы „первоначальному". Добродетельный человек не прельщается идеею „безграничной" свободы [12] и принимает свое ограничение [13] как мнимую видимость: ибо он непрерывно испытывает тождество своей „единичной воли" с „разумною волею", т. е. „простую действительность свободы".[14] Ему присуще „нравственное настроение", и потому он „*действительно свободен*".[15]

Свобода добродетельного человека выражается, во-вторых, в том, что он сохраняет „*право на свою*" *индивидуальную „осо-*

---

[1] „des ansich seienden Rechts": Recht. 208. См. главу шестнадцатую. [2] Ср.: Recht. 219. W. Beh. 338 и др. [3] Ср.: Phän. 279. 280. 283. См. главу шестнадцатую. [4] Ph. G. 72. [5] Ср.: Enc. III. 432. Recht. 63. [6] „das Anerkanntsein": Recht. 376. [7] Ср.: Diff. 248. [8] „Welcher Gehorsam selbst die wahrhafte Freiheit ist": Enc. III. 432—433. [9] Glaub. 107. [10] Glaub. 107—108. [11] Phän. 325. [12] Ср.: Phän. 528. [13] Ibidem. [14] Enc. III. 376—377. [15] Enc. III. 375. Курсив Гегеля.

бенность“ [1] *и на осуществление своего „особенного“ интереса.* В нравственной жизни народа дело обстоит так, что добродетельная личность видит свой личный, особливый интерес в поддержании всего социального организма — в его целом и в его частях, и вследствие этого она получает *право* поддерживать *себя* в качестве *необходимого члена организма*: всякий *модус* субстанции есть *ее о́рган*, а всякий *о́рган* есть *своеобразное и органически незаменимое видоизменение всеобщей сущности.* Отсюда проистекает *право его на удовлетворение.* „Цель, для которой я должен действовать, должна быть так или иначе и моею целью“,[2] для того чтобы я мог вложить в нее мое убеждение, мое участие, мой интерес, для того чтобы она поглотила все силы моей воли и всю *личную страсть моего особенного духа*; ибо „ничто великое в мире не осуществилось без страсти“.[3] Совершая свое служение, индивидуум находит в нем „свой собственный интерес, свое удовлетворение или свой прибыток“ [4] и „из отношения его“ к государству для него „произрастает некое право“, а через это „всеобщее дело становится его собственным, особливым делом“.[5] „Таково бесконечное право субъекта находить свое удовлетворение в своей деятельности и работе“.[6]

Таким образом, каждый добродетельный человек знает, что действительность субстанции есть дело его собственной воли и его творчества,[7] и видит себя свободным, органически включенным и удовлетворенным. Каждый сохраняет неотъемлемое право на участие во „всеобщей свободе индивидуумов“,[8] и в результате от этой „абсолютной свободы“ не утрачивается ничего,[9] ибо то, в чем умаляется „естественная“ разнузданность людей, — присущая им, может быть, „от природы“, — не может быть названо „свободою“ и не имеет нравственного значения.[10] *Свобода добродетельной души естественно совпадает с высшей органической необходимостью нравственной жизни.*

Это выражается с особенною силою в том, что *нравственный человек живет целями своего народа, как своими собственными.* Он не только не подчиняет нравственность *своим* „особенным“ целям,[11] но начинает с того, что освобождает себя от таких „особенных“ целей и интересов, которые не суть в то же время „всеобщие“. Напрасно думать, что „объективные“ и „субъективные“ цели неизбежно исключают друг друга; [12] напротив,

---

[1] „das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substanzialität enthalten“: Recht. 219—220; cp.: 268. [2] Ph. G. 26. [3] Ph. G. 28; cp.: 26. 27. [4] „Rechnung“: Recht. 324. [5] Recht. 324—325. [6] Ph. G. 27; cp.: Recht. 163. 166. 167. [7] Cp.: Phän. 528. [8] „die allgemeine Freiheit der Individuen“: Phän. 527. [9] W. Beh. 338. [10] Cp.: „das Natürliche... als ein Aufzugebendes... würde selbst nichts Sittliches sein“: W. Beh. 338. [11] Cp.: Lass. II. 469. [12] Recht. 166.

при правильном понимании у добродетельного человека они необходимым образом *совпадают в идее абсолютного блага. Цель нравственного народа и цель добродетельной души есть одна и та же цель* и при том она есть causa finalis, совпадающая с causa efficiens. „Живое добро" находит в „самосознании" человека „свое знание и волю" и в его „деятельности" — „свою действительность";[1] и в то же время индивидуальная душа находит во всенародной нравственности свою абсолютную „основу" и „движущую цель".[2] Именно такова была „античная добродетель": она имела „свою содержательную основу в субстанции народа" и целью ее являлось поэтому „действительное, уже существующее добро".[3] Личность не отрывала *свою* цель от *общей* цели, и жизнь ее наполнялась „чувством, сознанием и желанием" не индивидуальных интересов, но „всеобщих, общих всем членам" [4] целого.

Добродетельный человек живет так, что видит свою „движущую цель",[5] т. е. свой „предмет", „свою силу" [6] и свой мотив — во Всеобщей стихии: „его цель есть всеобщая цель, его язык есть всеобщий закон, его дело есть всеобщее дело".[7] Он знает, что „субстанция есть его собственная сущность",[8] мало того, он знает *себя*, как „всеобщую нравственную сущность"; он знает, что субстанция приняла в нем форму „единичного сознания"; [9] и в результате этого нравственное настроение приводит к тому, что он перестает быть простою „акциденцией": он созерцает субстанцию как свою „абсолютную конечную цель" и как свою „достигнутую посюсторонность" и в то же время он „*созидает* ее своею *деятельностью*, но скорее как нечто" уже „имеющее безусловное бытие".[10] Он на самом деле пребывает „во Всеобщем" [11] и „не умеет быть чистой и самостоятельной единичностью"; [12] он *знает и приемлет и осуществляет* в жизни то, что соответствует подлинному, метафизическому положению вещей: *свою органическую врощенность в целое.* Поэтому он ищет и находит свое „оправдание",[13] свою „объективность, истинность, нравственность",[14] свою цель и „свое достоинство" [15] — только как участник „тотальности",[16] „всеобщности",[17] как *гражданин государства* [18] *и член сословия.*[19] Подобно растению, крепнущему, цветущему и благоухающему в лучах солнца, человек

---

[1] Ср.: Recht. 210. [2] Ср.: Recht. 210. [3] Phän. 291. [4] Ph. G. 43. [5] Recht. 218. [6] Recht. 219. [7] Phän. 443. [8] „Die Person aber weiss... jene Substanz als ihr eigenes Wesen": Enc. III. 391. [9] Ср.: „Die Allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als Allgemeines und sie, als einzelnes Bewusstsein": Phän. 343. [10] Ср.: Enc. III. 391—392. [11] „im Allgemeinen": Lass. II. 481. [12] Phän. 267. [13] „Rechtfertigung": W. Beh. 415. [14] Recht. 313. [15] „Würde". Recht. 218. [16] W. Beh. 415. [17] Ср.: Recht. 218. [18] Recht. 313. [19] Ср.: Enc. III. 396. Recht. 268. 269. 308. 309.

приобретает самостоятельность, зрелость и существенность в лучах своей государственной субстанции.[1] Взятая сама по себе, добродетель *единичного человека* остается пустою возможностью и только принадлежит к *особенному сословию,* сложившемуся *во всеобщности государства,*[2] дает ему действительную „признанность",[3] „добропорядочность",[4] „заслугу"[5] и „честь".[6]

Этим определяется и *назначение человека.* Оно состоит в том, чтобы *добровольно и свободно жить содержанием и целями Субстанции.* „Назначение индивидуумов — вести всеобщую жизнь",[7] растворенную в живом народном духе,[8] и к этому-то назначению человек подготовляется *воспитанием.* Ибо „педагогика есть искусство делать человека нравственным".[9]

Истинное *воспитание* научает человека не просто „любить" свое отечество, свой народ и его законы, но *„вести абсолютную жизнь в отечестве и ради народа".*[10] Дитя, как „возможность нравственного *индивидуума*", вырастает в постепенном освобождении от всего чисто субъективного и потому „негативного";[11] оно непрерывно приучается ко „всеобщим интересам, воззрениям и занятиям"[12] и не тяготеет к неосуществимому идеалу „своеобразной и отъединенной" добродетели.[13] Оно „вскармливается у груди всеобщей нравственности" и сначала живет, „созерцая ее как некую чуждую сущность",[14] но постепенно оно все более научается „понимать" ее и „так переходит во всеобщий Дух".[15] Лучшее воспитание есть то, которое делает человека „гражданином благоустроенного народа",[16] или, что то же, „гражданином государства с хорошими законами".[17]

Понятно, что жизнь добродетельного человека является по внешней видимости *непрерывным самоотречением* и что она может быть даже изображена как жизнь, *исполненная обязанностей.* Индивидуум „отдает себя",[18] „приносит себя в жертву",[19] осуществляет по отношению к народу и государству систематическое „бескорыстие".[20] Он обнаруживает этим, что он верен своим „обязанностям",[21] что он знает и исполняет то, что ему „предначертано",[22] как обязательное и „необходимое".[23] И если понять все эти термины рассудочно или в обычном смысле, то состояние *добродетельной* души уподобится *моральному* состоянию.

---

[1] Enc. II. 529 (Z). [2] Ср.: W. Beh. 399. См. главу пятую. [3] „Anerkannt sein": Enc. III. 396. Recht. 309. [4] „Rechtschaffenheit": Enc. III. 396. Recht. 309 и др. [5] „Verdienst". Recht. 268. [6] „Ehre": Enc. III. 396. Recht. 308. 309. [7] Recht. 313. [8] Phän. 267. [9] Recht. 218 (Z.). [10] Lass. II. 469. Курсив автора. Ср.: Recht. 233. [11] W. Beh. 399. [12] Recht. 387. [13] W. Beh. 399—400. [14] W. Beh. 399. [15] W. Beh. 399. [16] „Zum Bürger eines wohleingerichteten Volkes": W. Beh. 400. У Гегеля ссылка на Диогена Лаэрция. VIII. § 16. [17] Recht. 219. [18] „Hingeben": Recht. 422. [19] „Sich aufopfern": Phän. 265. Enc. III. 392. Recht. 420. 422. [20] „Uneigennützigkeit": Lass. II. 469. [21] Ср.: Ph. G. 46. [22] „vorgezeichnet": Recht. 215. [23] „nothwendig": Recht. 213. 213—214.

Такое понимание добродетели было бы, однако, совершенно неверным.

Душа человека, восходящего к добродетели, действительно „отрекается" и „приносит" нечто „в жертву"; но то, *от чего* она отрекается и *что* она приносит в жертву, отнюдь не *есть она сама*. Потому что ее *подлинная, существенная самость* субстанциальна и всеобща, а не акциденциальна и не единична: она уже не есть собрание случайных, эмпирических свойств и состояний; она *духовна и абсолютна*.

Душа восходящего к добродетели человека, „отрекаясь" от сковывающих и обременяющих ее элементов *инобытия*, совсем не отрекается *от себя*; напротив, *она впервые находит себя*. Но она не утрачивает и того, от чего она отреклась; напротив, она *впервые приобретает „отвергнутое"* в его истинном, *покорном духу, одухотворенном* виде. Это отречение от „не—я" есть восхождение к „абсолютному Я" и в то же время овладение непокорным „объектом" (Фихте). Это отречение имеет характер „жертвы" только для того, кто еще не освободился от гнета объекта, кто еще не познал, что *объекта нет*, а есть только свободный субстанциальный Дух.[1] Жертвующий прикован к тому, что он жертвует, и, отрекаясь, испытывает *утрату*. Добродетельный человек не знает этого чувства: он реально пережил сначала *извлечение себя* из эмпирического, случайно-необходимого царства объекта, а потом *перенесение своего личного центра в Субстанцию и растворение личной души во Всеобщности*. Поэтому он знает, что „отречение" его не было ни „утратой", ни „самоотречением" и что отныне его „самопожертвование" может быть только *утверждением себя в новой, высшей форме сверхличного бытия*: ибо субстанциальное не гибнет и не умаляется, но превозмогает и восходит к новому расцвету.

„Из чаши абсолютной субстанции нравственное сознание напилось забвения о всякой односторонности для себя бытия, о своих целях и своеобразных понятиях" и „утопило в этих стиксовых водах всякую собственную сущность" [2] и всякое отъединенное существование. „В нравственной жизни самость (человека) погружена в дух его народа" [3] и добродетельная душа „имеет свое существование только в своей Всеобщности".[4] *Личный дух и народный дух суть едино* [5] и только через утверждение этого единства, только через это „погружение" и „отождествление" индивидуум приобретает свою истинную самостоятельность.[6] И самостоятельность эта такова, что она есть *самостоятельность*

---

[1] См. главы четвертую, двенадцатую, тринадцатую и восемнадцатую. [2] Phän. 349. [3] Phän. 563. [4] Phän. 353. [5] „Einssein": W. Beh. 372. [6] Ср.: Phän. 265.

самой Субстанции, существующей *под видом индивидуальной души*: отличие „субъекта" от „Субстанции" *формально* продолжает существовать, но в *сущности* оказывается *мнимым*.[1]

Такое спекулятивное тождество нравственного человека с его народом выражается в двух основных добродетелях, присущих ему: *доверии и храбрости*. Эти две добродетели вместе лежат в основании того, что Гегель называет „политическим настроением" или „*патриотизмом*".[2]

Доверие[3] есть „сознание того, что мой субстанциальный и особенный интерес сохраняется и содержится в интересе и цели другого (здесь — государства)" и что таково „отношение его ко мне как единичному"; отсюда вытекает, что „этот другой есть для меня непосредственно *не* другой и я свободен в этом сознании".[4] В зрелой и чистой народной жизни доверие есть устойчивый способ отношения, связующий людей друг с другом: „истинное, нравственное настроение" состоит в уверенности, что и другие единичные люди знают взаимно о своем тождестве с Субстанцией и действительно пребывают в этом тождестве[5] и в совпадении интересов: я доверяю всем в том, что они срастили свою „особенность" со „Всеобщностью", и знаю, что они знают о моем доверии; и все доверяют мне в том, что я слил мою жизнь с Субстанцией, и они знают, что я знаю об их доверии. В результате каждый знает о том, что его подлинная субстанциальность признана всеми, и каждый живет со всеми в спекулятивной конкретности. В этом всепроникающем доверии лежит глубочайшая и вернейшая из политических „гарантий": „граждане", „общины", „правители", связанные единым духом, субстанциальным интересом и взаимным доверием, ведут „органическую государственную и народную жизнь" и владеют истинным смыслом „правления и подчинения".[6] И высшей степени эта связь достигает тогда, когда „более или менее интеллигентное понимание ее"[7] превращается в „адекватное познание",[8] в котором „нравственные силы"[9] дают субъекту „духовное знамение"[10] о своем тождестве с ним: тогда нравственная конкретность закрепляется „мыслящим понятием",[11] и добродетельная душа связуется с государственной субстанцией отношением, „еще более тождественным, чем самая вера и до-

---

[1] „Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existirende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form": Recht. 218—219. [2] „Die politische Gesinnung", „der Patriotismus": Recht. 329. [3] „Zutrauen", „Vertrauen": Enc. III. 392. Würt. 243. Recht. 212. 329. [4] Recht. 329. [5] Enc. III. 392. [6] Ср.: Würt. 243. [7] Recht. 329. [8] Recht. 213. [9] „die sittlichen Mächte": Recht. 211. [10] „das Zeugniss des Geistes": Recht. 212. [11] Recht. 213.

верие",[1] весь строй жизни созерцается „в Боге" и приобретает свое истинное, философски освященное значение.

Добродетель как *сознательное отождествление себя с субстанцией* [2] получает свое окончательное выражение и закрепление в *храбрости.*[3]

Храбрость есть „высшее отвлечение" свободного духа „от всех особенных целей, владений, наслаждений и жизни",[4] совершаемое человеком ради своего народа, ради „истинной абсолютной конечной цели — суверенитета Государства".[5] Это „негативное" [6] отношение индивидуума к своему внешнему существованию [7] важно, конечно, не само по себе, но именно по той „цели" и по тому „содержанию",[8] которыми наполнено „внутреннее настроение" [9] и от которых это „мужество" [10] только и получает свое значение. Народ как целое живет в виде *самостоятельного организма*, и добродетельный человек признает *себя* живым видоизменением этой народно-государственной субстанции: „нравственная индивидуальность непосредственно и по существу едина с этой своей Всеобщностью и не может пережить той гибели, которая угрожает *его* нравственной Субстанции со стороны противоположной".[11] И вот, он „недвусмысленно" доказывает свое единство с нею тем, что приемлет „опасность смерти",[12] „отдавая" свою „личную действительность" [13] и утверждая этим „тщету того, что в самом деле „суетно и тщетно" [14] по сравнению с высшей целью „поддержания всеобщей субстанции".[15] Этим определяется значение храбрости как *„добродетели самой по себе"*, содержащей в себе „индифферентную" основу всех остальных добродетелей и в то же время сохраняющей „формальный" характер,[16] ибо основная природа всякой добродетели состоит, отрицательно говоря, в *свободе личного духа от конкретно-эмпирической единичности*, а положительно говоря, — *в сознательном отождествлении себя с Субстанцией.* Поэтому храбрость как способность к высшему „отчуждению" [17] от личного инобытия есть действительное „существование свободы",[18] как способность к механическому подчинению *внешнему*

---

[1] Recht. 212. [2] Ср.: Enc. III. 392. [3] „Tapferkeit": Lass. II. 470. W. Beh. 372. 373. Enc. III. 419. Recht. 421. 423 и др. [4] Recht. 421. [5] Recht. 422. См. главу двадцатую. [6] Ср.: Lass. II. 470. W. Beh. 372. Enc. III. 419. Recht. 421. [7] Recht. 421. [8] „der Zweck und Inhalt giebt diesem Muthe erst die Bedeutung": Recht. 422—423. [9] „innere Gesinnung": Recht. 421. [10] Recht. 422. [11] Phän. 353. [12] W. Beh. 372; ср.: Lass. II. 470. [13] Recht. 422. [14] „die Vereitlung des dagegen Eiteln": Enc. III. 420. [15] „die Erhaltung der allgemeinen Substanz": Enc. III. 420. [16] „die Tugend an sich, aber die formale", „die Indifferenz der Tugenden": Lass. II. 470; ср.: W. Beh. 381. [17] „Entäusserung": Recht. 422. [18] „Existenz der Freiheit". Recht. 422.

(военному) *порядку*[1] она есть высшая субстанциальная и сознательная самостоятельность;[2] как „полнейшее устранение собственного мнения и рассуждения", т. е. как „отсутствие собственного духа",[3] она есть „интенсивнейшее" *„присутствие Духа"*,[4] так, что „враждебнейшая" личная борьба с индивидуальными врагами питается не личною ненавистью, но *сверхличным мужеством.*[5]

При таком понимании храбрость является *основанием* личной нравственности и в потенции — *венцом всех добродетелей.*[6] И если человек, завершая этот высший труд свой [7] в защиту нравственной субстанции, приемлет личную смерть, то такой конец его *эмпирической единичности* является *высшим взлетом его самостоятельного духа.*

Смерти вообще подлежит только то, что ведет *конкретное-эмпирическое существование*, ибо этот способ „бытия" несет в самом себе законы процессуальности и эфемерности.[8] Но *истинный смысл смерти совершенно не определяется распадением эмпирической видимости живого существа. Жизнь*, по самому существу своему, *не* единична, а всеобща,[9] и потому она шире и глубже, чем всякая единичная индивидуальность: [10] жизнь как *метафизическая стихия* есть *само Понятие,*[11] *абсолютная Идея,*[12] и постольку она „непреходяща" [13] и остается единственным средоточием бытия.[14] Жизнь в своей сущности не погибает и не может погибнуть. Но в качестве спекулятивной Всеобщности, она может отозвать свою единичность из непосредственного существования и разрешить, растворить ее в своей „индифферентной" атмосфере.[15] То, что называется *„смертью"* человека, есть на самом деле *освобождение его от всех эмпирически-единичных определений* и возвращение его к „чистой свободе",[16] к *чистому субстанциальному бытию.* „Исчезающая" в смерти единичность не есть „истинная единичность",[17] ибо истинная единичность бесконечна и всеобща,[18] как сама поглощающая

---

[1] Ср.: „in dem Mechanischen einer *äussern Ordnung*"; „Gehorsam": Recht. 422. Курсив Гегеля. [2] Ср.: „höchste *Selbständigkeit* des Fürsichseins": Recht. 422. Курсив Гегеля. [3] „Abthun des eigenen Meinens und Raisonnirens, so *Abwesenheit* des eigenen Geistes": Recht. 422. Курсив Гегеля. [4] „Gegenwart des Geistes": Recht. 422. Курсив Гегеля. [5] Ср.: „das feindselig ste und dabei persönlichste Handeln gegen undividuen" ... etc.: Recht. 422; „der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint": Recht. 423. [6] „der ganze Kranz der Tugenden": Lass. II. 470. [7] „der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit": Phän. 396. [8] См. главу первую. [9] Ср.: Log. III. 247. Enc. I. 121. Enc. II. 617. [10] „über das einzelne *hinaus* ist": Enc. I. 121. Курсив Гегеля. [11] См. главу восьмую. [12] Ср.: Log. III. 328. Enc. I. 389. 391. 408 и др. [13] „unvergängliches Leben": Log. III. 328. [14] „die absolute Idee ist allein Sein": Log. III. 328. [15] См.: главу восемнадцатую. [16] W. Beh . 370. [17] Phän. 165. [18] „die Einzelnheit als wahre, oder als Allgemeine": Phän. 165.

ее Субстанция. Вот почему можно сказать, что „чистая единичность, пребывающая в смерти, есть ее собственное противоположение — Всеобщность“ [1] и что эмпирическая смерть человека есть „исход духа“ к новой жизни.[2]

Поэтому душа добродетельного человека, приемля эмпирическую смерть в борьбе за свой народ, *утверждает свою истинную свободу* [3] *и осуществляет свое истинное тождество с Субстанцией.* Восходя „от беспокойства случайной жизни“ [4] к „чистому бытию“,[5] к „покою простой Всеобщности“,[6] освобождая „свое бытие“ от своей единичной, ограниченной деятельности,[7] нравственный человек *свободно и добровольно* живет *ритмом Субстанции,* сливая себя с нею до конца: *акт Субстанции, отзывающей* героя из эмпирической жизни, есть *акт* самого *героя,* поспешающего в борьбе за свой народ навстречу своей *эмпирической смерти.* „Отрицание“ единичной *души* есть „утверждение“ единичного *духа* и возвращение его в лоно всеобщего *Духа.* Иными словами: эмпирическое „самоотречение“ добродетельного человека есть не „отречение его от себя“, но *духовное самоутверждение* его на высшем уровне всеобщей жизни.

При таком абсолютном совпадении *личной добровольности со сверхличной, субстанциальной необходимостью,* было бы неправильно придавать „спекулятивным обязанностям“ человека значение „морального долга“. Такое понимание добродетели было бы совершенно неверным, потому что оно противопоставляло бы „субъективную душу“ „объективному добру“, тогда как нравственность установила между ними *тождество.*

Для добродетельной души *нравственные обязанности* совпадают с ее *действительными состояниями* и в то же время с ее *субстанциальными и неотчуждаемыми правами.* В этом обнаруживается высшая цельность „нравственной“ жизни Духа.

В пределах этой жизни можно говорить об „обязанностях“ лишь постольку, поскольку индивидуум, фиксируя свою недостаточную определенность, или свои „особенные“ определения, „отличает“ себя [8] от субстанциальных „сил“ [9] или функций нравственной жизни. Постольку он созерцает себя не как живущего *в них и ими,* но как стоящего *„в отношении* к ним“; [10] постольку он не плывет в потоке всеобщей жизни, но „рефлектирует“ на него и видит *нити* своих жизненных отношений как „суб-

---

[1] W. Beh. 370; ср.: Phän. 336. [2] „das Hervorgehen des Geistes“: Enc. I. 395—396. Enc. II. 642 (Z.). [3] W. Beh. 370. [4] Phän. 335. [5] „das reine Sein“: Phän. 336. [6] „die Ruhe der einfachen Allgemeinheit“: Phän. 336. [7] „Der Todte, da er sein *Sein* von seinem Thun oder negativen Eins frei gelassen“: Phän. 337. [8] „für das Individuum, welches sich... als das Subjektive und in sich Unbestimmte, oder als besonders Bestimmte unterscheidet“: Recht. 213. [9] „die sittlichen Mächte“: Recht. 211; „Gewalten“: Recht. 212. [10] „im *Verhältnisse* zu ihnen“: Recht. 213. Курсив Гегеля.

станциальные“ [1] „*связи*“ [2] или как „обязанности“, связующие его волю.[3] Однако это *выпадение* личности из единого, всеобщего потока, придающее его творческим силам значение „требований“,[4] *не характерно и не существенно для добродетельной* души. Напротив, ей свойственно *утверждать себя в этих силах* и законах [5] и жить *ими*, как своими *собственными*; ей свойственно культивировать их доброю и свободною волею и не превращать их в бряцающие цепи неисполненных обязанностей. Поэтому в пределах нравственного бытия „обязанность“ есть *духовно-необходимое* [6] *жизненное отношение*, в котором индивидуальная душа *фактически живет* [7] потому, что ее субстанциальная жизнь с неизбежностью приводит ее к этому. Это означает, что *нравственные обязанности совпадают с действительными* состояниями добродетельной души.[8]

Поэтому она не видит в них никакого „ограничения“;[9] напротив, она творит в них свое „*освобождение*“ [10] от покорности естественным влечениям, от морального угнетения и от произвола личной неопределенности.[11] Обязанность есть не „связанность“ [12] души, а деятельное „самоотвязывание“ ее от всякого инобытия и ограничения, и восхождение к „субстанциальной свободе“.[13] То самое содержание, которым „естественная душа“ живет в форме „влечения“ (Trieb), а „моральная воля“ — в форме „долга“ (Pflicht), — это самое содержание заполняет „нравственную волю“ в форме „*добродетели*“,[14] т. е. *гармонически-целостной и субстанциально-правой страсти духа*, творящего свою свободу. Предаваясь этой *страсти духа*, добродетельная душа осуществляет то самое, чего жаждет ее *собственная всеобщая и правая воля* [15] и чего „требует“ от своих членов организм Субстанции; „существование моей особенной свободы“ как „субстанциальной правоты“,[16] совпадает со „служением Всеобщему“ и с жизнью в нем; иными словами, „*право*“ совпадает с „*обязанностью*“.

Это совпадение права с обязанностью образует специфическую черту нравственного порядка и вскрывает один из его глубочайших корней. Субстанциальное и неотчуждаемое *право*

---

[1] Ср.: „als zu seinem Substantiellen“: Recht. 213; ср.: 384. 420. [2] „bindend“: Recht. 213. 214. Курсив автора. [3] „Pflichten, für seinen Willen bindend“: Recht. 213. [4] Ср.: „gefordert“: Recht. 215. [5] Recht. 13. [6] „Kreis der sittlichen Nothwendigkeit“: Recht. 213; „die nothwendigen Verhältnisse“: Recht. 213. [7] Ср.: „nothwendig und daher wirklich“: Recht. 213—214. [8] См. главу восемнадцатую. [9] Ср. о „Beschränkung“: Recht. 214. [10] „Befreiung“. Recht. 214. См. главу тринадцатую. [11] Ср.: „Abhängigkeit... in dem blossen Naturtriebe“, „Gedrücktheit... in den moralischen Reflexionen“, „unbestimmte Subjektivität“: Recht. 214. [12] Ср.: „Fessel“: Recht. 13. [13] „In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit“: Recht. 214. [14] Ср.: „Derselbe Inhalt“...: Recht. 216. [15] См. главы пятнадцатую и шестнадцатую. [16] Ср.: Recht. 323, а также 220. 324. 325.

индивидуума, т. е. *бытие его личной воли* как *правой и свободной*, обосновывается и оправдывается (Rechtfertigung) [1] именно тем, что индивидуум *добродетелен*, т. е. что он *живет содержаниями, интересами и целями субстанции, как своими собственными*; а к этому-то и сводятся его „*обязанности*", т. е. его *необходимые* и *действительные жизненные отношения*. Точно так же „обязанности" индивидуума [2] состоят в том, чтобы культивировать доброю волею „субстанциальный состав" [3] его жизненных отношений,[4] в которых он созидает свою свободу: *жить в состоянии спекулятивной конкретности*, поддерживая свою субстанциальную „самостоятельность" [5] и „благожелательный" [6] обмен спекулятивными дарами с „другими людьми," [7] пребывая во всех существенных формах — брачного, семейного,[8] гражданско-правового [9] и государственного общения; [10] а к этому-то и сводятся „*права*" добродетельного человека, т. е. *правые тяготения его доброй и свободной воли*.

Поэтому, если добродетельный человек „разумно" ведет свою семью, справедливо [11] осуществляет свои имущественные права, „бесстрастно" [12] и „бескорыстно" [13] пребывает в своих субстанциальных отношениях и мужественно отдает свою жизнь на защиту своего народа и государства, то все это является для него столько же „обязанностью", сколько и „правом", и не менее „правом", чем „обязанностью". Он делает все это из „послушания",[14] которое приемлется им вполне свободно,[15] и в то же время из „инстинкта",[16] который субстанциально верен и оправдан. Сознание своей „субстанциальности" вырастило и укрепило в нем чувства „стыда и чести, эти субъективные основы общества",[17] и научило его „узнавать себя" [18] в предписаниях права. Вот почему добродетельный человек свободен именно в своих обязанностях и *через* свои обязанности.

Такой человек почерпает в „самом себе" мотивы своих действий и законы своей жизни: он несет их в своем духовно оправданном влечении, которое есть не только его влечение, но и тяготение самой субстанции. Эта устойчивая жизнь Субстанции в личной душе составляет „*добрый нрав*" (Sitte) *человека*, це-

---

[1] W. Beh. 415; ср.: Lass. II. 465—466. Recht. 218. 269. 313. [2] „vitae humanae officia": 3 lat. 325. [3] Ср.: „das Substantielle seines Verhältnisses": Recht. 384 [4] „es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist": Recht. 215. [5] Ср.: Rel. I. 173. [6] Ср.: „wohlwollende Neigung": Enc. III. 392; „benevolentia". 3 lat. 325 [7] Ср.: „erga alios homines": 3 lat. 325. [8] Ср.: Rel. I. 173. 3 lat. 325. 325—327. [9] Ср.: Enc. III. 392. Recht. 386—387. 3 lat. 325. 325—327. [10] Recht. 313. Rel. I. 174. 3 lat. 325; См. главу двадцатую. [11] „Gerechtigkeit": Enc. III. 392; ср.: „iustitia, aequitas": 3 lat. 325. [12] „Leidenschaftslosigkeit": Recht. 386. [13] Lass. II. 469. [14] „Gehorsam": Recht. 337; „Obedienz": Rel. I. 174. [15] Recht. 337 и др. [16] Ph. G. 46. [17] Recht. 304. [18] Recht. 13.

лостно проникающий во все его дела и помыслы и определяющий линию его поведения. А так как Субстанция есть органически-конкретное и содержательно-ассимилированное единство, живущее в *каждом*, то „добрый нрав" представляет из себя не „своеобразную" и „обособленную" нравственность [1] индивидуума, но видоизменение *всенародной нравственности*: добродетель „единичного человека есть биение пульса всей системы и даже вся система в целом".[2]

Это можно выразить так, что „природе абсолютной нравственности" свойственно быть „*нравами*",[3] т. е. что ей свойственно осуществляться во *всех* людях, являясь в них в виде *общего* им всем „*способа действия*".[4] При таком понимании Субстанция предстает в виде всеобщих и объективных, духовных „деятелей" или сил, которые сообщают себя людям, „бессознательно проникают" в их индивидуальные души и обнаруживают в них свою мощь и значение; [5] эти духовные силы суть всеобщие „нравы" народа. Это означает, что „добро" становится „всеобщей привычкой и обычаем",[6] устойчивым способом существования, определяющею жизненною силою. Сначала „основоположения и способы действия" „сообщаются духу не в виде сознательной рефлексии, но образуют скорее некий субстанциальный элемент, в котором человек живет, к которому он приспособляет и по которому направляет свою духовную организацию": [7] он живет „бессознательным нравом",[8] во всей его „ограниченности" [9] и „непосредственности",[10] добрым влечением, которое, однако, не пронизано еще светом совестного знания [11] и не освобождено от влияния эмпирической случайности.[12] На более высокой ступени „бессознательный нрав" становится предметом рефлексии и самосознания [13] и проходит через правовое формулирование [14] и нравственное приятие. „Мудрейшие люди" „искони" стремились к знанию и „регулированию" того, что оставалось в „бессознательной" сфере „влечений, привычек и нравов",[15] и старались установить гармонию между *их* содержанием и содержанием *законов*, так, чтобы добрый нрав узнал себя в предписаниях закона,[16] а „законы и обязанности явились в живом образе нравов и добродетелей".[17] Высшая ступень нравственной жизни и состоит в том, что личный добрый нрав образует явление „всеобщих нравов" и „всеобщих законов", совпадающих между собою по содержанию. В нравственной жизни „нрав составляет

---

[1] W. Beh. 399. 400. [2] W. Beh. 396. [3] W. Beh. 396. [4] „erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben, als Sitte": Recht. 217. [5] Ср.: Log. III. 187. См. главы пятую и шестнадцатую. [6] Gymn. 195. [7] Gymn. 168. [8] Enc. III. 427. Recht. 211 (Z.). [9] Ср.: Enc. III. 427. [10] Enc. III. 442. [11] Enc. III. 442. [12] Enc. III. 427. [13] Ср.: Phän. 265. Gymn. 168. [14] См. главу шестнадцатую. [15] Jac. 21—22. [16] См. главу шестнадцатую. [17] Gymn. 189.

субстанцию всех", так, что „все и каждый в отдельности знают ее действительность и ее существование как свою волю и свое дело".[1]

Вот почему можно сказать, что *„мудрость и добродетель состоят в том, чтобы жить согласно нравам своего народа"* [2] или „своей страны".[3] Нравственный человек сознательно и бессознательно живет нравами своего народа: они „выработались" в его субъективную волю,[4] они стали его „второй природой", его „проникающей душой",[5] его „привычкой, образом мыслей и характером".[6] Единичное „сознание" сознаёт, что „всеобщее сознание" составляет его „бытие" и что, обратно, его индивидуальная „деятельность и его существование" совпадают со „всеобщим нравом".[7] И так как содержанием нрава, в истинном значении этого слова,[8] всегда является „свобода",[9] то *добродетельный человек есть человек, живущий добрыми и свободными нравами своего народа.*

Такова сущность личной добродетели в ее развитом и зрелом виде: настроение добродетельного человека состоит „в *знании* субстанции" и в *знании* того, что все личные интересы человека „тождественны с целым".[10] Для него и его „эмпирического сознания вполне реализовано" „воззрение философии", „согласно которому все вещи суть в Боге и нет единичности": [11] всякое „единичное действие, или помысел, или бытие, имеет свою сущность и значение исключительно в Целом, и, поскольку мыслится основа единичности, постольку мыслится исключительно это последнее; индивидуум не знает и не воображает никакой другой основы".[12] Все, что добродетельный человек делает, все возникает из подлинной субстанциально-божественной глубины Духа; всякая мысль, всякое чувство, всякое создание его осуществляет и изображает эту глубину. Сущность добродетели *божественна* по источнику и по содержанию. Отсюда и проистекает ее *религиозная и философская* природа.

Дух добродетельного человека воспринял и усвоил *имманентное миру „вездесущие" Божие.* Он постиг и убедился в том, что Добро есть не только „абсолютная конечная цель мира",[13] но его *имманентная сущность,*[14] творчески раскрывающая себя в космосе; он понял и признал, что это „вездесущие" Божие разлито не только в природе, но и в человеческих делах, что

---

[1] Phän. 527—528. [2] Phän. 267. Курсив Гегеля. [3] W. Beh. 400. [4] Enc. III. 377. [5] Recht. 217. [6] Enc. III. 377. [7] Phän. 265. [8] Ср.: в главе четырнадцатой об „оптимизме" и „аристократизме" Гегелевой философии. [9] Ср.: Enc. III. 231. 377. [10] Enc. III. 392. Курсив Гегеля. [11] Lass. II. 465. [12] Lass. II. 465—466. [13] Enc. III. 388. Recht. 171—172; ср.: Beweise A. 464. [14] Ср.: Phän. 289. См. главы десятую, одиннадцатую и двенадцатую.

„история человека" есть *история жизни Божией в человеке*: ибо ее творит, ее движет божественный Дух,[1] в ее основе лежит „план Провидения"[2] и „результатом" ее может быть только та великая „цель", которая таинственно заложена в самом „начале".[3]

Это постижение, выстраданное в личном по форме, но метафизически-подлинном опыте, открывает добродетельному человеку возможность *религиозного приятия своей судьбы*. Не следует понимать этого так, что он „благоразумно" склоняется перед слепым предопределением; что он просто покоряется чему-то внешнему и чуждому,[4] с ужасом взирая в непроглядный мрак судьбы.[5] Нет, он *сознательно, добровольно и творчески приемлет свое тождество с Субстанцией, которая имманентна его духу и безоглядно предает себя ее силе, от которой он себя уже не отличает.*

Так, судьба не приходит „извне", но скрывается в пределах самой жизни,[6] в самом человеке,[7] в его „первоначальной" и „по себе сущей", „внутренней" определенности.[8] Приятие судьбы осуществляется его собственною волею[9] и состоит в том, что он свободно обращается к „себе самому",[10] к субстанциальным корням своего существа и полагает в них центр своей жизни: тогда его созерцанию, обращенному в глубину духа, открывается реальность „абсолютного чистого Понятия",[11] т. е. всеобщий[12] божественный Смысл, творческий путь которого определяет *судьбу всего живущего*. Добродетельный человек полагает себя *в тождестве* с родовою Всеобщностью и сливает *свою* жизнь с *ее* жизнью; это приобщает его абсолютной свободе от объекта, и удостоверяет его в том, что Бытие воистину абсолютно, божественно и благодатно и потому предопределено к космической победе.

Вот откуда в добродетельной душе возникает то уверенное сосредоточенное *спокойствие*,[13] которое налагает на ее жизнь печать высшей примиренности: она знает о своем тождестве с „нравственною Субстанцией", этой „всемогущей и праведной судьбою"[14] индивидуума; она знает, что „божественный дух" имманентно проникает во все людские дела[15] и владеет каждым „истинно свободным", „бесконечным" и „прекрасным" жизненным отношением;[16] она знает, что человек, волею и неволею,

---

[1] Enc. III. 426. [2] Enc. III. 421. [3] Ср.: Phän. 17—18. [4] Nohl. 282. [5] Ср.: „furchtbare unbekannte Nacht des Schicksals": Phän. 510. [6] „innerhalb des Gebietes des Lebens": Nohl. 281. [7] Nohl. 288. [8] Ср.: Phän. 236. [9] „mit eignem Willen": Nohl. 285. [10] Ср.: Nohl. 282. [11] Ср.: „das Schicksal..., der absolute, als Sein angeschaute, reine Begriff selbst": Phän. 273—274. [12] Ср.: „so ist das Schicksal des Lebendigen überhaupt die Gattung": Log. III. 192. [13] Ср.: „ruhiges Beruhen in sich selbst": Enc. III. 392. [14] Phän. 354. [15] Enc. III. 429. 433. [16] Ср.: Diff. 237. 239.

осуществляет на земле „абсолютную нравственность" во всей ее „прекрасности", „свободе", „блаженности" и „божественности",[1] что индивидуумы и народы через беды и страдания восходят к „абсолютной легкости нравственного духа", к „безграничной радостности" и „свободнейшему наслаждению".[2] Она знает это и радостно предается своей *судьбе,* т. е. *зову Божию.*

Так оправдывает Гегель мудрость древних, полагавших, что „добродетель" есть источник „счастья". Жить в нравственной субстанции своего народа значит действительно приобщиться высшему счастью,[3] ибо *спекулятивная конкретность* избавляет душу от всякой „разъединенности" [4] и дискретности, от одиночества, разорванности, чувства бессилия и страха, т. е. от всякого „страдания"; [5] она устанавливает в душе высшую цельность и гармонию и приобщает ее *высшему и абсолютному удовлетворению — творческому участию в жизни побеждающего Божества.*

На этом-то уровне духовной жизни развертывается образ *„государства".* Он покоится всецело на *нравственном* настроении, а оно в свою очередь коренится в *религиозном* настроении,[6] приемлющем через акт совести имманентное бытие Божества, ибо *религиозная совесть и нравственная совесть* суть в конечном счете *одно и то же*: [7] "свободный дух, знающий себя в своей разумности и истинности".[8] В основании *государственного бытия* лежит, следовательно, некоторое *абсолютно-достоверное постижение,* т. е., в сущности говоря, *философское познание,* которое углубляет и обновляет своею спекулятивною подлинностью и действительностью всю, как личную, так и народную, жизнь. Вот почему Гегель, вслед за Платоном и Аристотелем, раскрывает термин „политического" так, что в нем обнаруживается нравственная, и религиозная, и философская глубина: *„πολιτεύειν"*, творить политику, значит „жить со своим народом и ради своего народа", значит „вести всеобщую жизнь, совершенно принадлежащую публичному" бытию; [9] а это значит — слить свою жизнь с Субстанцией, творить свое тождество с нею, *волею и знанием проникать в ее сущность,* или, что то же, „философствовать".[10]

Таково учение Гегеля о личной добродетели.

---

[1] Ср.: Lass. II. 469. [2] Phän. 528. [3] „Glück": Phän. 268. 269. [4] „Differenz": Lass. II. 469. [5] „Schmerz": Lass. II. 469. [6] Enc. III. 429. [7] „zuletzt... ein und das selbe": Enc. III. 439. [8] „der freie Geist in seiner Vernünftigkeit und Wahrheit sich wissend": Enc. III. 439. [9] Ср.: W. Beh. 381. [10] „oder das Philosophien": W. Beh. 381.

Глава двадцатая

О ГОСУДАРСТВЕ

Одною из наиболее смелых и оригинальных концепций Гегеля в его философии права является концепция *государства* как *зрелого осуществления нравственности*. В противоположность обычному пониманию, склонному видеть в государстве организацию социально-этического *минимума*, Гегель утверждает политическую совместность людей как организацию такого социально-этического *максимума*, который в свою очередь только и возможен при наличности высшего *индивидуально-этического* взлета. Если, как это уже ясно, нравственная субстанция немыслима без социально-сращенной жизни людей, а такая жизнь требует, чтобы личная добродетель стала всеобщим законом человеческого бытия, то понятно, что уровень, на котором осуществляется государство как *зрелая и высшая форма нравственной субстанции*, является исключительно высоким. Политико-философская традиция Платона и Аристотеля, поблекшая и отчасти утратившаяся в жестокой прозе средневековых неурядиц, восстает в этой конструкции с новою силою. Государство вновь получает максимальные задания и абсолютную санкцию. Но это уже не эмпирический абсолютизм Макиавелли, этически-индифферентный ради временных национально-политических задач; и не эмпирико-рационалистический абсолютизм Гоббса, подчиняющий моральное этически не оправданному государству; и не сентиментально-рационалистический абсолютизм Руссо, основывающий искомое совершенство политического строя на неотысканной доброй воле индивидуума, и обратно. Нет, государственный абсолютизм, исповедуемый Гегелем, ведет свое начало от идеала греческой „аутаркии" и определяется в своем значении *метафизическим* учением *о нравственной субстанции*: реальность личной добродетели есть реальность „конкретной" жизни, и, тем самым, реальность народного духа [1] как спекулятивной Всеобщности,[2] неизбежно слагающейся в форму государства. Однако в таком понимании государство есть не идеал, но действительный образ мира; [3] сущность его в тождестве социально-всеобщего и индивидуально-единичного; [4] жизнь его есть жизнь органической тотальности; [5] сила его есть сила Духа Божия, живущего в нем и творящего себя через него; [6] право его есть правота всеобщей воли; [7] уровень его бытия есть конкретная нравственность, сотканная через слияние добродетельных душ; [8] цель его

---

[1] См. главы восемнадцатую и девятнадцатую. [2] См. главу пятую. [3] См. главы одиннадцатую и двенадцатую. [4] См. главы пятую и восемнадцатую. [5] См. главы седьмую и восемнадцатую. [6] См. главы восьмую, одиннадцатую и двенадцатую. [7] См. главы пятнадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую. [8] См. главы восемнадцатую и девятнадцатую.

есть цель Духа Божия на земле — свобода.[1] Общий, схематически взятый, облик этого *замысла* во многом близок политическому учению Аристотеля; однако схема *выполнения* значительно приближает Гегеля к затруднениям платонического дуализма; то и другое, конечно, с сохранением всей глубокой оригинальности его самостоятельных социально-философских прозрений.

Основная сущность государства, в понимании Гегеля, может быть определена так: это есть *метафизически-конкретное единство эмпирически-дискретного множества людей.*

Так, первое условие наличности государства есть существование множества человеческих индивидуумов.[2] Вне этой обычной и общедоступной видимости, наивно характеризуемой словами „много разных отдельных людей", государство невозможно. Люди, входящие в него, ведут конкретное-эмпирическое существование;[3] они подвержены законам пространственного разъединения, временной изменчивости и внешней, природной необходимости.[4] Они живут на земле, в *этом* мире, т. е. в мире явлений,[5] земною жизнью, временными и субъективными интересами, среди разрозненных, конечных и дискретных, материальных вещей; они живут в виде множества рассеянных, индивидуальных самосознаний, подобных многообразным точкам,[6] и каждая из этих точек несет в себе свои особенные ощущения, свои единичные потребности,[7] пользуясь, в подражание субстанции, негативной свободой и самостоятельностью.[8] Они слагают все вместе как бы *тело*[9] народа, и это тело, пребывая в географических и климатических условиях,[10] не только оказывается подверженным естественным влияниям и причинам неорганического характера, но само слагает внешнее,[11] негативное и неорганическое[12] существование государства. Весь этот поток „дифференти́рных"[13] влечений, ошибок,[14] произвольных решений[15] и случайных нужд;[16] вся эта борьба разрозненных интересов, индивидуально-хозяйственных предприятий,[17] взаимных посягательств, претензий и страстей, — все это составляет как бы неорганическую „подземную" силу[18] народного и государственного

---

[1] См. главу тринадцатую. [2] Ср.: „Menge von Individuen". Lass. II. 466; „das Viele". W. Beh. 379. [3] Ср.: Enc. III. 429. Recht. 315. 202. 312. 342. [4] Ср.: Enc. III. 427. Recht. 323. [5] Ср.: W. Beh. 379. Recht. 315. 328. Ph. G. 40. [6] Ср.: Phän. 532. [7] Ср.: W. Beh. 380. [8] „nachgeahmte negative Selbstăndigkeit": W. Beh. 391. [9] „Leib". W. Beh. 391. 392. Log. III. 240. [10] Ср.: Enc. III. 420. Ph. G. 44. 75—101. [11] Ср.: „äusserliche Existenz des Staates": Ph. G. 60. [12] „das Unorganische": Lass. II. 480. 482. W. Beh. 386; „unorganische Natur": W. Beh. 379. 387. 388. [13] „different". W. Beh. 379. 379. [14] Recht. 320. [15] Recht. 320. [16] Recht. 315. [17] Ср.: „das reelle Praktische": W. Beh. 380. [18] „unterirdische Măchte": W. Beh. 386.

бытия, стихию „конкретного-эмпирического", вне преодоления которой не может возникнуть государство как образ мира.

Отсюда уже ясно, что это множество людей, участвующих в государстве, не есть „простое множество",[1] т. е. толпа, лишенная связи и единства,[2] или „агрегат частных лиц",[3] пребывающий в состоянии атомистического распыления.[4] Такое состояние народа было бы „состоянием бесправия, безнравственности, неразумия"; [5] подобно „взволнованной стихии моря",[6] народ как „бесформенная масса" был бы „элементарен, неразумен и страшен" в своих движениях и деяниях; [7] это был бы не народ, а сброд черни, не populus, а vulgus, „дикая, слепая сила",[8] всегда готовая к саморазрушению.

Стихия конкретного-эмпирического здесь, как и всюду, оказывается, с одной стороны, необходимой и неустранимой; с другой стороны, чреватой хаосом и гибелью. С одной стороны, она является „абсолютной необходимостью",[9] следующей „по пятам" [10] за человеком и его жизнью: без нее Идея не станет в мире трижды реальной и победоносной силою; [11] свобода Духа Божия на земле может осуществиться только как свобода в *конкретном-эмпирическом, а не вне его.*[12] С другой стороны, дурная закономерность эмпирического строя не может быть предоставлена себе и должна быть принята, преодолена и подчинена спекулятивному строю: без этого Государство не может стать образом мира.

И вот, все учение Гегеля о государстве есть учение о том, в чем состоит и как осуществляется *спекулятивно-политический строй* и порядок в условиях конкретного-эмпирического; это есть своего рода „спекулятивная политика", выслеживающая и описывающая те субъективные (т. е. одинаковые у всех) и объективные (т. е. общие для всех) связи, наличность которых объединяет людей *в единый народно-государственный организм.*

Для того чтобы это объединение состоялось, множество людей, ведущих самостоятельное и дискретное существование, должно образовать единую *субстанцию народного духа,* жизненное содержание которой определяется термином *„нравственность"*, а жизненная форма — термином *„государство"*.

Итак, в основании государства лежит наличность определенного *народного духа.*

Бытие народного духа отнюдь не есть фикция; его существенная природа отнюдь не пребывает в сфере туманной недо-

---

[1] „blosse Mehrheit": Lass. II. 466; „nur Menge": Recht. 397. [2] „beziehungslos": Lass. II. 466; „Haufen": Würt. 240. [3] „Aggregat der Privaten": Enc. III. 415; ср.: Würt. 240. [4] Diff. 242. [5] Enc. III. 415. [6] Enc. III. 415. [7] Recht. 397. [8] Enc. III. 415. [9] Ср.: напр.: Lass. II. 476. [10] „an die Ferse hängt". Lass. II. 476. [11] См. главу двенадцатую. [12] См. главу тринадцатую.

сказанности; его свойства и черты совсем не расплывчаты; его понятие совсем не страдает неопределенностью. Если кто-нибудь в истории мысли имеет право оперировать с этой категорией как достоянием *разума и познания*, то это именно Гегель; и не его вина, что целые поколения его мнимых последователей, просмотрев внутреннюю сущность этой идеи, превратили ее содержание в выветрившийся, пустой звук, или же удобопревратную туманность.

Народный дух в своем зрелом виде есть тождество *всеобщего самосознания и всеобщей воли*. Он есть *дух* именно потому и постольку, поскольку *самосознание* и *воля* вообще составляют основную природу духа; он есть *народный дух* именно потому и постольку, поскольку его самосознание есть *трижды всеобщее* самосознание,[1] и его воля есть *трижды всеобщая* воля.[2]

Народный дух есть *всеобщее самосознание*, как *органическая конкретность* множества *единичных* сознаний и самосознаний. Сущность „всякой духовности", „субстанция" ее[3] есть именно „всеобщее самосознание", т. е. не только целостное самосознание индивидуума (субъективный дух), но и „положительное знание себя самого в самости другого", „неотличение себя от другого", и знание о том, что сам признающий „признан" свободною душою другого человека[4] (объективный дух). Словом, зрелое всеобщее самосознание состоит в том, что каждый знает, что и он сам, и другие признают и его самого и других, свободным через тождество и тождественным через свободу, и притом через тождество и свободу, реальные и в нем самом и в других.[5]

Подобно этому, народный дух есть *всеобщая воля*, как *органическая конкретность* множества *единичных* стремлений и воль. Эта воля *всеобща* не только в том смысле, что она есть разумная, цельная, правая и свободная страсть индивидуального духа,[6] но и в том смысле, что она есть единая воля социального коллектива, в которой воля каждого совпадает — по содержанию, по цели и по результатам — с волей каждого и всех.[7] Это единение многих воль есть не просто их „со-единение", но существенное, *реальное единство* — дух как „откровенная, сама себе ясная, субстанциальная воля, мыслящая и знающая себя и осуществляющая то, что она знает, и (притом) постольку, поскольку она это знает".[8]

Такая спекулятивная сращенность многих единичных самосознаний и воль не есть, как уже выяснено,[9] впервые созданная,

---

[1] См. главу восемнадцатую. [2] См. главы пятнадцатую и восемнадцатую. [3] Ср.: „Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit": Enc. III. 283. [4] Ср.: Enc. III. 283; ср.: Phän. 265—266. [5] См. главу восемнадцатую. [6] См. главу пятнадцатую. [7] См. главу восемнадцатую. [8] Recht. 312. [9] См. главу восемнадцатую.

не бывшая дотоле, комбинация единичностей, но *первоначальное единство субстанции*, вторично (строго говоря, „третично") [1] только на высшем уровне, вступившее в осуществление. Народный дух как явление Духа Божия есть первоначально, „сам по себе" единая и цельная *субстанция*, даже и „до того", как он вступает в осуществление на уровне зрелого самосознания (уже „сам по себе и для себя"). Он есть перво-реальная сплошная Всеобщность, разъемлющая (dirimiren) [2] себя затем на эмпирически раздельные и самостоятельные Единичности и, наконец, восстанавливающая себя в них и через них на высшем уровне.[3] И поскольку речь идет именно *о народе* как *о социальной* Всеобщности, это восстановление субстанциального единства, это *сращение людей* осуществляется через посредство *личной добродетели* и имеет вид *нравственной жизни*.

Жизнь социально-конкретная есть *нравственная* жизнь; и обратно. Если люди в совместном существовании своем творят спекулятивный порядок, то они пребывают в нравственном состоянии; и обратно. Ибо сущность нравственности в том, что люди испытывают, признают и осуществляют свое „тождество" друг с другом и через него — свое „тождество" с Субстанцией; и точно так же — свое „тождество" с Субстанцией и через него — свое тождество друг с другом. Поэтому народ, ведущий *духовно-зрелую жизнь*, представляет собою не что иное, как единую „нравственную субстанцию". В устах Гегеля „дух народа" и „нравственная субстанция" суть синонимы.[4] „Дух есть нравственная жизнь народа",[5] или, иначе, „дух как действительная субстанция есть народ".[6] А так как Субстанция есть всегда „тотальность своих членов", то народ может быть определен как „абсолютная нравственная тотальность",[7] или же как „нравственная организация".[8] Именно „нравственное" составляет „абсолютную связь народа" [9] и отпадение этого „элемента" развязывает конкретность, распыляя ее на „абстрактные" единичности.

„Дух народа" есть дух *всех* его членов, пронизывающий их души и духи, наподобие того, как Жизнь пронизывает все живые существа, а Лоза живет во всех своих ветвях и листьях. „Дух есть эта абсолютная Субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своего противоположения, именно (в противоположении) различных сущих для себя самосознаний, пребывает их единством".[10] Он есть „сущность всех существ",[11]

---

[1] См. в главе двенадцатой учение о трижды реальной идее. [2] Ср.: Enc. III. 391. [3] См. главы пятую, двенадцатую и восемнадцатую. [4] Ср., напр.: Phän. 268. 338. Enc. III. 391. Recht. 220. 434. [5] Ср.: Phän. 330. [6] Phän. 333. [7] W. Beh. 372; ср.: Lass. II. 419. 466. W. Beh. 411. [8] W. Beh. 387. [9] „das absolute Band des Volks — das Sittliche": Lass. II. 496; ср.: „das Geistige überhaupt und damit auch das sittliche Element": Recht. 340. [10] Phän. 139. [11] Phän. 313.

ибо в его жизни и деятельности участвует *каждый* член, подобно тому, как он сам участвует в жизни и деятельности *каждого* своего члена.[1] Он есть та Всеобщность, в которую единичная душа входит как ее живая часть и которая сама входит во все единичные души как их живая сущность.[2] Или, иначе: дух народа есть „живая индифференция",[3] живое спекулятивное „тождество всех",[4] присутствующее[5] в каждом единичном эмпирическом сознании. В этой „индифференции" народного духа „подъят" и, следовательно, „соблюден", как в некоем „вечном"[6] лоне или хранилище, каждый единичный дух, вплетенный в него своими первоначальными корнями (an sich) и своею спекулятивной ассимилированностью (an und für sich).

Понятно, что *зрелый* образ народного духа предполагает добровольное и сознательное, т. е. вполне свободное, „обращение" и „самопогружение", осуществленное каждым в глубине и на поверхности собственной души. Каждый участник народного духа представляет из себя индивидуальное сознание, выстрадавшее себе высшее и последнее постижение о своей собственной сущности, о природе добра и о творческих путях Божиих. Живой член народного духа как таковой ведет спекулятивно-конкретную жизнь, т. е. жизнь, сращенную с жизнями других людей и с единою жизнью Абсолютного. А это значит, что образ народного духа предполагает *личную добродетель*, осуществившуюся во *всех* его членах.

Народный дух есть органический сплав индивидуальных духов; его реальность соткана из *их* реальностей; его сущность сплетена из *их* существ; его уровень есть уровень *их* сожительства. И если „нравственное" составляет „абсолютную связь народа" и уровень его жизни, то эта связь и этот уровень слагаются и поддерживаются именно добродетельным „настроением" всех индивидуальных участников. Если индивидуум есть не что иное, как способ жизни, принятый на себя Субстанцией,[7] то понятно, что субстанциальная нравственность только и может сплетаться из индивидуальных „нравственностей", т. е. из органически расцветшей добродетели всех и каждого. Народный дух, как зрелый и (в своем элементе) *совершенный образ мира*, только и может быть *целостной* победой над стихией эмпирического хаоса и разъединения, ибо всякая нецельность, всякое отпадение, всякая неполнота неизбежно превратили бы его в неудавшееся „явление", т. е. в частичное поражение освобождающегося Божества.[8] Поэтому *образ* народного духа есть подлинная

---

[1] Ср.: „Alle": Phän. 313. 527—528. 545—546. Recht. 9. Ph. G. 43. [2] См. главу пятую. [3] Lass. II. 466. 468. [4] Lass. II. 466. [5] „sich darstellend": Lass. II. 466. [6] Lass. II. 469. [7] См. главу девятнадцатую. [8] См. главы одиннадцатую и двенадцатую.

действительность Идеи, „совершеннейшая организация разума“ [1] в виде человеческого общества; „в свободном народе“ „поистине осуществлен разум“: он стал „присутствующим живым духом, в коем индивидуум не только находит свое *назначение*, т. е. свою всеобщую и единичную сущность, выговоренным и предметно (als Dingheit) наличным, но сам есть эта сущность...“ [2] А это и значит, что добродетельный индивидуум есть реальный existenz-minimum нравственной субстанции народа.

В таком состоянии народный дух действительно является органическою тотальностью,[3] а народ — „органическим телом совместной и богатой жизни“,[4] созданием Божественного искусства.[5] Нравственность его, покоясь на доверии индивидуумов к целому и на участии всех в жизни, воле и делах Субстанции,[6] составляет самую подлинную и целостную сущность его и придает ему священное значение.[7] Тогда обнаруживается, что „нравственность есть Божественный Дух“, живущий в действительном самосознании народа и его индивидуумов; [8] что Божество, составляющее один из элементов природного бытия, является „самосознательной действительностью“ в лице „единичного народного духа“; [9] или, иначе, что „народный дух есть знающее и желающее себя Божественное“.[10]

Если, таким образом, народный дух как субстанция, единая во множестве своих органов, есть органическая цельность или „тотальность“, то естественно, что эта органичность предполагает постоянную и устойчивую *организацию*. „Сращенность множества в единство“ есть уже само по себе строй и порядок; „органическая сопринадлежность“ выражает качество и характер этого порядка. Если же „органическая природа“ составляет самую основную сущность спекулятивной Субстанции, то это означает, что „форма“ учреждает или „конституирует“ бытие и жизнь народного духа. Это можно выразить так, что народный дух как таковой есть органический народный дух, т. е. устроенный, конституированный или оформленный. Дело не обстоит так, что „нравственное содержание“ есть *одна* реальность, счисляемая, как „раз“, а „органическая форма“ есть привходящая к ней *другая* реальность, счисляемая, как „два“. Нет, „органическая форма“ устрояющая или конституирующая жизнь народного духа, есть его собственный, внутренний строй, его собственная, внутренняя сила и, далее, ее проявление и результат. Нравственное содержание само живет в органической форме; органиче-

[1] Diff. 242. [2] Phän. 267. [3] Lass. II. 468. 489. 491. W. Beh. 387. Wärt. 243 и др. [4] Diff. 242. [5] Glaub. 115. [6] Ср.: Phän. 545—546. 527—528. [7] „heilige Dinge“: Glaub. 107. [8] Ср.: Enc. III. 429; „Die Sittlichkeit ist der göttliche Geist als inwohnend dem Selbstbewusstsein in dessen wirklicher Gegenwart als eines Volkes und der Individuen desselben“. [9] Phän. 531. [10] Recht. 312.

ская форма есть способ жизни, присущий самому нравственному содержанию. И если с обычной точки зрения можно сказать, что „государство" есть *форма* народной жизни, то, по Гегелю, следует признать, что Государство есть *оформленная народная жизнь*. Оно не есть схематический облик, или мыслимая абстракция, или юридическая форма; оно есть имманентно оформленное содержание, или, если угодно, форма, насыщенная содержанием, создаваемым ею самою. И в этом понимании Гегель вновь обнаруживает свою близость к Аристотелю.

Эмпирически возможно существование народа, не организованного в государственное единство: „сначала народ не есть еще государство"; [1] но ведь эмпирически возможен народ, живущий и вне состояния зрелой нравственности. Однако „формальная реализация Идеи" в жизни народа состоит именно в том, что „семья, орда, племя, множество людей и т. д. переходит в состояние государства".[2] „Без этой формы" народ остается нравственной субстанцией только „сам по себе",[3] он не имеет зрелой „объективности" жизни.[4] Такой народ, не сложившийся в образ государства и остающийся в виде „нации как таковой",[5] не имеет, собственно говоря, истории; [6] он живет в диком состоянии,[7] и уделом его остается, „с одной стороны, лишенная интересов, тупая невинность, с другой стороны — храбрость в формальной борьбе за признание и в мести".[8]

Если сущность мирового образа состоит вообще в том, что содержание получает формальное совершенство, а форма целостно развертывается в том содержании, которому она имманентна,[9] то зрелость народного духа измеряется именно *совершенством* его государственного устройства, а государственное устройство определяется именно *свойствами* народного духа.

С одной стороны „субстанциальная цель" народной жизни состоит в том, чтобы „быть государством и поддерживать себя" в качестве государства.[10] Все, что „происходит" с народом и совершается внутри его, получает свое „существенное значение" через отношение к его государственному строю; ибо государственность как истинная, *спекулятивная* форма есть „закон, проникающий во все отношения народа", в его нравы и в „сознание его индивидуумов",[11] так что „содержание" действительно зиждется, устрояется и конституируется „формою".

С другой стороны, невозможно оторвать представление о государственном устройстве от представления о народном духе,[12] ибо „в государстве все возникает" из народного духа.[13] Нравст-

[1] Recht. 434. [2] Recht. 434. [3] Ibidem. [4] Ibidem. [5] „ein Volk ohne Staatsbildung (eine *Nation* als solche)": Enc. III. 423. Курсив Гегеля. [6] Ibidem. См. ниже в главе двадцатой. [7] „wilde Nationen": Enc. III. 423. [8] Recht. 434. 96. См. главу пятнадцатую. [9] См. главу двенадцатую. [10] Enc. III. 423. [11] Recht. 360. [12] Enc. III. 410. [13] Ph. G. 50.

венно живущий народ „знает свое государство и его деяния, как свою собственную волю и осуществление“; [1] он не отрывен от своей государственной „формы“, ибо он живет *ею*, а она есть *его* способ жизни. Нельзя жить вне своего „способа“ жизни; и нет „способа“ жизни вне той жизни, которая его осуществляет. Поэтому государственное устройство народа зависит от характера и развития его самосознания [2] и каждый народ имеет то устройство, которое „соразмерно“ и „соответствует“ [3] его духу. В зрелом образе форма есть не что иное, как живое содержание, а содержание есть не что иное, как раскрывшаяся форма. Поэтому и в образе „народа“ государство есть не что иное, как его живая духовная субстанция,[4] а народный дух есть не что иное, как осуществленное в действительности государство. *Государство* есть сама *органическая жизнь народного духа.*

Гегель выражает иногда это тождество так: государственное устройство входит необходимым элементом в „систематическую тотальность действительности народа“,[5] или, еще определеннее: государство есть „действительный и органический дух народа“.[6] Если дух народа сам принимает форму государства, то это значит, что он *слагается в государство*, *становится* государством, что он сам *есть* государство; и поэтому все, что по существу характеризует народный дух, характеризует тем самым и государство.

Государство есть живая спекулятивная *Всеобщность*; [7] единство, которое не „носится над множеством“, и не есть „нечто внешнее для многих, объединенных“ людей, и не стоит „в отношении“ к ним,[8] но проникает в них, пронизывает их [9] и слагается в абсолютное единство единого и многого. В этом спекулятивном тождестве, государство представляет из себя некую цельность или „тотальность“,[10] растворенную в своих частях и растворяющую их в себе. Иными словами: *государство есть организм.*

Это определение не следует толковать в том смысле, что государство „во всех отношениях подобно“ природному, естественному организму. Не говоря уже о том, что среди самих живых существ природы органическая жизнь стоит на различных ступенях совершенства, и что поэтому tertium comparationis окажется, с эмпирической точки зрения, расплывчатым и неуловимым; но следует вообще уподоблять не высшее низшему, а обратно: уровень низшего определяется и измеряется совершенством высшего. Поэтому, по мысли Гегеля, следует не „го-

[1] Phän. 540. [2] „von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseins“: Recht. 360. [3] „angemessen“, „Gehört“: Recht. 360. [4] Ср.: Recht. 69. 360. 425 и др. [5] Enc. III. 445. [6] Recht. 69. [7] Ср.: Enc. III. 404. Recht. 230. 398 и др. [8] W. Beh. 337. [9] Enc. III. 404. Recht. 360. [10] Ср.: Recht. 366. 424 (Z.). Ph. G. 50.

сударство" уподоблять „животному", а наоборот — „животное" следует рассматривать как несовершенное, по ограниченности, подобие „государству". Ибо государство есть *высший организм* по сравнению с организмами природы, и притом *высший* благодаря тому, что он осуществляется в гибком, текучем и свободном элементе „духовного". Государство есть по существу *духовный организм*.

Все представления о механизме, машиноподобии, о рассудочно-количественном сопоставлении, о толпе или произвольно соединившемся агрегате атомов, должны быть исключены из мышления о государстве.[1] И поскольку то или иное эмпирическое явление „государства" подобно такому механическому агрегату, постольку оно остается лишь эмпирическим явлением. Государство — не сумма, возникшая через сложение, и не союз, основанный на договоре частных лиц,[2] а конкретная жизнь Единого во многом, несводимая к „бесформенной" и „внешней гармонии"; [3] его устройство являет собою „органическое состояние", „упорядоченную народную жизнь".[4]

Отсюда уже ясно, что элемент множества не только не исключается государством, но создается им самим в себе — в порядке внутреннего органического саморасчленения: в качестве действительного, живого организма оно имеет члены, составляющие его цельность и поддерживаемые им в их существовании. Государство как живая субстанция народа, как живой дух, „существует лишь постольку, поскольку оно органически обособляет себя",[5] т. е. поскольку оно есть „организованное, различенное на особенные деятельности целое"; [6] оно организует себя, внутренне разделяясь или „расчленяясь", или „разветвляясь", или „различаясь" на особые органические моменты, функции, „подчиненные" круги (Kreise) и силы,[7] и, далее, распределяя по ним всю массу входящих в него индивидуумов.[8] Возникающие, таким образом, „части" государства, суть, однако, не „части", а *члены* единого организма (Glieder): они определяются целью целого и зависят от нее; [9] они являются „самодеятельными", но „подчиненными системами" организма; [10] они сами не бесформенны, но построены органически [11] и относятся к государству, как „особенное" ко „всеобщему"; они суть его „органические моменты",[12] его „текучие члены",[13] которым невозможно „отко-

---

[1] Ср.: Diff. 242. W. Beh. 337. Enc. III. 413. 417. 419. Würt. 240—241. Recht. 340. 359. 363. 383 (Z.). 397. [2] Ср.: W. Beh. 410—411. 411. Enc. I. 11. Enc. III. 419. Würt. 232. 263—264. Recht. 116. 139. [3] W. Beh. 337. [4] Würt. 290. [5] Enc. III. 396. [6] Enc. III. 405. [7] Lass. II. 485. Enc. III. 405. 417. Würt. 241. Recht. 350. 356. 379. 396. 397. [8] Ср.: Recht. 263. 326. [9] Becht. 364 .[10] Lass. II. 481. 485. [11] Enc. III. 417. Recht. 397. [12] Recht. 363. [13] Recht. 362.

лоться“ [1] или „изолироваться“,[2] не повергая государство в болезнь,[3] а себя — в мертвенное состояние.[4] Все эти деятельности,[5] круги, силы и учреждения[6] взаимно ограничивают и обусловливают друг друга,[7] так что каждый из них, поддерживая себя, поддерживает тем самым другие члены в их своеобразии, и все вместе слагаются в органическое единство. Государство есть *субстанциальное единство* своих моментов и членов, или, если угодно, их „идеальность“,[8] а они, в свою очередь, имеют в его единстве „последний корень“ своего бытия.[9]

В качестве такого „расчлененного организма“ [10] государство является живым сцеплением своих органов, их творчески согласованной системой, их тождеством. Они не отделены от него, но составляют его живую политическую ткань; оно не отдельно от них, но живет ими и в них, так, как „всеобщее“ живет в „особенном“, а „особенное“ в „единичном“. В государстве „имеется только одна жизнь, и она есть в каждом пункте и во всех пунктах, и нет сопротивления против этого“.[11] „Жизнь всех частей“ есть не что иное, как „жизнь целого“,[12] и обратно. Государство как органическая тотальность обладает силою и способностью поддерживать свое внутреннее единство, устанавливая положительные права и отрицательные пределы для своих подчиненных сфер; [13] и эта внутренняя деятельность его есть его собственная *само*организация: разграничивая жизнь и творчество своих органов, оно творит „архитектонику своей разумности“, блюдет „строгую соразмерность“, „гармонию частей“ и „силу целого“.[14]

В этом спекулятивном тождестве „всеобщего“ (государства), „особенного“ (его кругов и учреждений) и „единичного“ (индивидуумов) состоит самая сущность государства, сила его бытия, „глубина“ его жизни и „конкретная разумность“ его внутреннего строения.[15] Именно благодаря этому тождеству государство есть „нравственное отношение“,[16] или, вернее, духовно-*нравственный организм.*

Государство как *духовный* организм, возможно только в силу того, что все множество его индивидуальных участников слилось через всеобщее самосознание и всеобщую волю в единый *народный дух*; а это и означает, что народ ведет нравственную жизнь. Поэтому государство не только не чуждо нравственности, и не

---

[1] „getrennt“: Recht. 362 (Z.). [2] Recht. 363. [3] Ibidem. [4] Recht. 362 (Z.); см. главы пятую и восьмую. [5] „Wirksamkeiten“: Enc. III. 405; „Geschäfte“: Recht. 362. [6] „Institutionen“: Recht. 379. [7] Recht. 379. [8] Recht. 362. [9] „letzte Wurzel“: Recht. 363. [10] „gegliederter Organismus“: Enc. III. 71 (Z.); ср.: Würt. 241. Recht. 358. [11] Recht. 362 (Z.) [12] Lass. II. 485. [13] Ср.: Recht. 358. [14] Recht. 11. [15] Ср.: Recht. 356. [16] Enc. III. 279 (Z.).

индифферентно ей, и не просто „содействует ее осуществлению", но само есть *организованная живая нравственность.*

Эту связь между государством и нравственностью можно охарактеризовать так, что нравственность есть „субстанциальное внутреннее" содержание государства, а государство есть „развитие и осуществление" нравственности.[1] Иными словами: между государством и нравственностью *нет* реального различия, а есть *метафизическое тождество.* Зрелое государство есть осуществленная и оформленная нравственность; зрелая нравственность есть спекулятивно-государственное единение людей. Это тождество и дает Гегелю возможность рассматривать государство как „нравственное целое",[2] „нравственную сущность",[3] „нравственную субстанцию",[4] „нравственный дух";[5] государство есть в его глазах „действительность нравственной идеи",[6] „богатое расчленение нравственного в нем самом".[7] Если нравственность достигает „реального существования"[8] и становится „нравственным миром",[9] или „системой нравственного мира",[10] то этот „нравственный универсум",[11] осуществившийся в стихии и средствах конкретного-эмпирического, есть именно государство. Только люди, объединенные силою спекулятивного сращения, сжившиеся до степени нравственного единения, могут образовать государство. Гегель выражает это так: „жизнь государства в индивидуумах называется нравственностью".[12]

Понятно, что эта жизнь государства в индивидуумах предполагает с их стороны соответствующее участие и надлежащий духовный уровень. Участие индивидуумов в государстве выражается термином *свободы*; их духовный уровень характеризуется термином *добродетели.*

По своей глубокой, духовной сущности государство есть один из *образов свободы*, осуществленной в мире явлений.[13] Свобода, реализуемая его жизнью, есть, как и всегда, свобода *духа от инобытия.* Это означает, что в государственной жизни народный дух сливается в тождество с индивидуальными душами, а индивидуальные души познают и осуществляют свое тождество с народным духом; и обе стороны, преодолевая таким образом эмпирическую разорванность социального множества, побеждают силою своего организованного единства отчужденность природы и ее вещей от самосознания и его высших целей. В государственно-организованном сожительстве людей *народный дух* имеет дело только со своими собственными единичными видоизменениями и состояниями (индивидуумы); он не имеет в них

---

[1] Enc. III. 429. [2] Recht. 430. 317 (Z.). [3] Recht. 418. [4] Recht. 428. [5] Recht. 312. [7] Recht. 11. [8] Recht. 202 Anm. [9] Recht. 8. [10] Recht. 340. [11] Recht. 19. [12] Ph. G. 44. [13] Ср.: Recht. 64.

„чуждых" объектов или инобытия, и потому он *свободен*. Точно так же единичные *граждане* имеют дело только со своей собственной, абсолютной и всеобщей сущностью (народный дух), признаваемой ими и в себе и в согражданах; они не имеют дела с чуждым инобытием ни в лице „Духа", ни в лице „духов", и потому они *свободны*. Наконец, жизнь этого духовного организма, единого во множестве и свободного в своих пределах, есть непрестанное осуществление естественной и космической *свободы* как в низшей *культурно-хозяйственной* сфере, так и в высших сферах — национального *искусства*, национальной *религии* и национальной *философии*.

Согласно этому, государство как духовно-нравственный организм, отнюдь не противостоит индивидууму как чужеродная, стесняющая и принудительная сила: [1] такое противопоставление привело бы его к „абсолютной тирании",[2] а всеобщая „иерархия принуждения" [3] убила бы в нем всякую органичность и превратила бы его жизнь в „perpetuum quietum".[4] Всюду, где осуществляется такое соотношение, государство впадает в „глубочайший деспотизм" и „величайшую слабость"; [5] оно подходит к гражданам извне, подвергает их всестороннему, педантическому надзору и увлекается в бесконечный процесс ограничения их свободы; [6] оно превращает себя в *полицейское* государство, а граждан — в бесправную и угнетенную *чернь* (Pöbel).[7]

Истинное государство, напротив, пребывает в „тождестве" со своими гражданами; оно не *над* ними, а *в них*; и этим оно осуществляет конкретную свободу.[8] Согласно порядку конкретной свободы, единичный индивидуум с его „особенными" интересами получает полное (vollständig) признание, развитие и удовлетворение; права его не попираются, а утверждаются и соблюдаются; государство („всеобщее") не „осуществляется" и не „имеет значения" вне „особенного интереса, знания и воления".[9] Зато и обратно, „особенные" интересы индивидуума не противостоят интересам государства, но сливаются с ними; это слияние отчасти происходит само собою, — вследствие того, что индивидууму необходимо то самое, что необходимо и государству, — отчасти же оно осуществляется через „знание и волю" самих граждан, признающих в государстве „свой собственный субстанциальный дух" и делающих из *его* интересов *свою* субстанциальную цель; [10] тогда индивидуумы перестают быть для государства „частными лицами": их воля живет *во* всеобщем и *ради* всеобщего, а деяния их обслуживают „всеобщее благо, благо государства".[11] Государ-

[1] Ср.: Diff. 243. W. Beh. 338. [2] Diff. 149. [3] W. Beh. 364. [4] W. Beh. 364. [5] W. Beh. 411. [6] Ср.: Diff. 239. 241—242. [7] Ср.: W. Beh. 364. 366. 411. [8] Recht. 321—322. [9] Ibidem. [10] Recht. 322. [11] Recht. 169.

ственная жизнь нового времени обнаруживает ту „необычайную силу и глубину", которая позволяет субъекту пользоваться совершенной и крайней самостоятельностью и в то же время сводит его к „субстанциальному единству".[1]

Этот строй конкретной свободы может быть охарактеризован тем, что индивидуум ведет в нем не „частную", а „публичную" жизнь, т. е. жизнь, „посвященную субстанциальной всеобщности" [2] и ее интересам; тогда он становится действительным *гражданином*, т. е. органически входящим в государство участником его. Гражданин, не отличающий себя от своего государства и не противопоставляющий себя ему, принимает свои обязанности добровольно и не утрачивает своей свободы, повинуясь государству и закону.[3] Его воля осуществляет „истинное воление", ибо повинуется в лице закона только своей собственной разумной сущности; [4] „в этом и состоит та свобода в государстве, которой посвящена деятельность гражданина и которая его одушевляет".[5] Воля гражданина *свободно подчиняется* законам своей родины и этим сливает воедино необходимость и свободу.[6] Сознание гражданина относится *с доверием* к своему государству [7] и не унижает себя до воззрения черни, согласно которому „интерес правительства и государства" противоположен „интересу народа".[8] Это означает, что дух гражданина, верный глубочайшей сущности всякого духа, пребывает свободным в государстве, и что эта субъективная, личная свобода зиждет „всеобщую и объективную свободу"[9] народного духа: государственная жизнь слагается вне принуждения и насилия, и правительство, которое обратилось бы к принудительным мерам при расхождении с народом, создало бы только „разрушение и разложение государства";[10] оно попрало бы его истинную идею, т. е. идею той „субстанциальной нравственности, с которой тождественна свобода для себя сущего самосознания".[11]

При таком понимании „*государственная власть*"[12] получает необычное, углубленное истолкование. Это есть само „Добро", превратившееся в „неизменную сущность всех сознаний".[13] Ее „право" обеспечивается ее „правотою", ибо она есть сила самого Добра, сама по себе сущая „духовная сила" [14] или „сама простая субстанция"[15] народного духа. Она живет *не над* индивидуумами, а *в них*, и „остается абсолютною основою и устойчивостью всего их делания".[16] Государственная власть живет, как воздух, „как

---

[1] Recht. 322. [2] Recht. 221. [3] См. главу девятнадцатую. [4] Enc. III. 432. См. главу шестнадцатую. [5] Ph. G. 46. [6] Ph. G. 46; ср. Recht. 418. См. главу девятнадцатую. [7] Ср.: Moll.I. 61. Phän. 545—546. Recht. 329. См. главу девятнадцатую. [8] Würt. 235. [9] Recht. 69. [10] „Zerrüstung und Auflösung": Enc. III. 419. [11] Enc. III. 438. [12] „Staatsmacht": Phän. 372—386. [13] Phän. 372—373. [14] Ср.: Phän. 372—373. [15] Ср.: Phän. 373. 376. [16] Phän. 373.

простая эфирная субстанция",[1] как „прозрачная всеобщая сущность",[2] во все проникая и соблюдая свое чистое единство. Она есть тот „абсолютный предмет",[3] или тот „покоящийся закон",[4] „в котором для индивидуумов выговаривается их сущность", так, что „их единичность остается лишь сознанием их всеобщности".[5] И в то же время она есть их „всеобщее создание", продукт их творческой жизни, из которого, однако, исчезают всякие следы созданности.[6] Все единичное угасает в этой *всеобщей силе*, властвующей через *имманентное присутствие во всех* единичных душах: она царит в них, являясь в виде дуновения их собственного духа. И основная сущность ее состоит в том, чтобы „иметь свою действительность и свое питание в жертве, приносимой благородным сознанием в его делании и мышлении".[7]

Согласно этому, *правительство*, руководящее государственной жизнью, является для народа не внешнею силою, но его собственною творческою энергией, сосредоточенною мощью целого.[8] Правительство есть „простая самость всей нравственной Субстанции",[9] выражающая ее *индивидуальное* бытие и творящая ее жизнь; [10] оно есть „душа" и „воля" народного духа,[11] оживляющая и поддерживающая себя и всех.[12] Поэтому правительство следует рассматривать как всеобщую силу, стоящую в „первоначальном субстанциальном единстве" с народом [13] и творящую его правую, „по себе сущую" волю.[14] Правительство правит целым не потому, что оно поставлено *над* ним, но потому, что оно само *совпадает* с этим целым: [15] оно само есть „живая", „органическая тотальность",[16] или, если угодно, *система энергий*, имманентно и „длительно созидающая" [17] жизнь государства. „Нравственность действительного народного духа" покоится не только на „доверии" граждан к целому, но и на том „непосредственном участии, которое принимают все, без различия сословий, в решениях и деяниях правительства".[18] Поэтому в зрелой и совершенной государственной жизни каждый акт правительства испытывается *всеми* гражданами как проявление или обнаружение их собственной разумной сущности, и в повелениях его все видят провозглашение „всеобщего и ясного, как день, публичного смысла".[19] Понятно, что повиновение таким распоряжениям не может нарушить или сколько-нибудь умалить свободу „повинующихся" граждан.

Вот почему государство есть „осуществление свободы"[20] „в мире, в действительности" ;[21] или, иначе: оно есть „разумная

---

[1] Phän. 373. [2] Phän. 372. [3] Phän. 373. [4] Phän. 376. [5] Phän. 373. [6] Phän. 373. [7] Phän. 386. [8] Cp.: Lass. II. 481. [9] Phän. 338. [10] Cp.: Phän. 338. 446. [11] Cp.: Phän. 355. 366. [12] Phän. 376. [13] Würt. 264. [14] Cp.: Enc. III. 432. [15] Cp.: Recht. 212. [16] Cp.: Enc. III. 410. 412. [17] Cp.: Enc. III. 410. [18] Phän. 545—546. [19] Phän. 348. [20] Ph. C. 40. [21] Rel. I. 170.

жизнь самосознательной свободы".[1] Это можно выразить и так: „идея свободы имеет истинное (существование) только в виде государства".[2]

Понятно, что в основании такого строя лежит *добродетель* личной души, позволяющая государству стать силою, *имманентною субъективному духу*. Для того чтобы возник и сложился *образ государства*, необходимо, чтобы существенное содержание государства, т. е. „величие абсолютной нравственности", стало *тождественным* с индивидуальными душами ;[3] „повелевающая сила"[4] должна быть *не вне* их, но *в них самих*, так, чтобы действительно реальность государства совпадала с тканью индивидуальных самосознаний,[5] и государство стало бы их природою.[6] Жизнь в государстве только тогда не будет стеснять свободу человека, если он живет, проникнутый субстанциальной стихией, в живом, неподчиненном единобытии с нею.[7] Тогда человек сознает себя живым видоизменением своей родины, своего народа и своего государства: гражданин, ведущий жизнь спекулятивной добродетели, не отличает себя от своего народа. Тогда обнаруживается, что „государство, его законы, его учреждения суть права государственных индивидуумов, их внешняя собственность, а его природа, его почва, его горы, воздух и воды суть их земля, их отечество"; „история этого государства" состоит из „их дел" и то, что „создали их предки, принадлежит им и живет в их памяти".[8] Все это образует „их владение и (в свою очередь) владеет ими, ибо оно составляет их субстанцию, их бытие".[9]

Истинный гражданин есть *добродетельный* гражданин; его обязанности совпадают с его действительными, добровольно осуществляемыми и необходимыми состояниями и в то же время с его правами.[10] В этом совпадении обязанностей граждан с их правами; в душевном удовлетворении, с которым человек добровольно исполняет свой гражданский долг; в осуществляющемся совпадении „всеобщей конечной цели" и „особенных интересов" людей; во „всеобщей" или „публичной" жизни, которую ведут граждане; одним словом, в личной нравственности, в *добродетельном* настроении граждан[11] лежит сущность, и сила, и устойчивость, и спекулятивная зрелость государства.[12] Истинный гражданин не просто „любит" свое отечество, но живет *в нем* и *ради него*.[13] Он зреет в лучах своего родного государства, подобно тому, как растение распускается и цветет в лучах

---

[1] Recht. 340. [2] Recht. 96. [3] Ср.: W. Beh. 338. [4] „das Gebietende", „Machthabende". Diff. 243. [5] Ср.: Log. III. 240. Ph. G. 47. [6] Ср.: Log. III. 240. [7] См. главу девятнадцатую. [8] Ph. G. 44. [9] Ibidem. [10] См. главу девятнадцатую. [11] Ср.: Recht. 381. [12] Ср.: Recht. 313. 323. 324. 325. 385. Ph. G. 40. [13] См. главу девятнадцатую.

солнца.[1] Патриотизм есть не случайное настроение его, но существенная сила его души, руководящая его делами и мотивирующая его решения. Он знает, что „объективность, истинность, нравственность" присущи ему только как члену спекулятивно-государственного союза; [2] что цель государства есть *его собственная* конечная цель; что назначение гражданина в том, чтобы добровольно и радостно погружать свою жизнь в жизнь своей государственной субстанции; он знает это и в душе его живет *сверхличное мужество*, этот венец всех добродетелей.[3]

При таком понимании государство имеет как бы два состояния: „объективно-субстанциальное", поскольку оно есть система учреждений, „наличный мир" организованного, политического „круговорота"; [4] и „субъективно-субстанциальное", поскольку оно есть система субъективных сознаний и воль, „природа самосознания", или „политическое настроение" граждан.[5] Первое состояние покоится на втором, обеспечивается им, предполагает его, и, в свою очередь, содействует его поддержанию и расцвету: государство приучает индивидуума к отречению от дурной субъективности, „партикулярного" духа и личного своекорыстия; [6] оно воспитывает в нем своими учреждениями истинный патриотизм и привычку ко всеобщей воле.[7] Второе состояние сообщает первому живую, творческую основу, „глубину и силу" [8] свободного настроения и, в свою очередь, получает от него определенное содержание: „различные стороны государственного организма" [9] подсказывают добродетельной воле и ее патриотизму истинное направление.

Это означает, что жизнь государства действительно протекает на уровне конкретной нравственности и личной добродетели, так, что само государство может быть определено как *органическая тотальность добродетельных духов*. А так как природа добродетели состоит в „творческом восприятии имманентного миру вездесущие Божия",[10] то можно сказать, что последняя основа государства лежит в религии: „государство покоится, согласно этому отношению, на нравственном настроении, а это последнее на религиозном".[11] Религия составляет субстанциальность самой нравственности и государства,[12] так что все три состояния неразрывны.[13]

Не следует толковать это в том смысле, что государство должно быть подчинено религии или тем более церкви. Политическая философия Гегеля не ведет к теократии, ни в религиозном,

---

[1] Ср.: Enc. II. 529. [2] Recht. 313. [3] См. главу девятнадцатую. [4] Ср.: Recht. 68. 210. 329. 329 (Z.). [5] Ср.: Phän. 559. Recht. 68. 210. 329. 329 (Z.). [6] Ср.: Recht. 175. 387. Ph. G. 42. [7] Ср.: Recht. 329. [8] Ср.: Recht. 381. [9] Ср.: Recht. 331. [10] См. главу девятнадцатую. [11] Enc. III. 429. [12] Enc. III. 429. [13] Ср.: „untrennbar": Enc. III; 429; ср.: Enc. III. 439.

ни в церковном смысле. Правда, религия и государство осуществляют одно и то же, именно высшее, что человек имеет и реализует; и можно сказать, что религия просто совпадает с „основою государства".[1] Мало того, Гегель признает неверным такое понимание государства, при котором оно существует независимо от религии, само по себе, на основании какой-нибудь самостоятельной власти и силы,[2] а религия остается субъективным настроением индивидуумов.[3] Критерием политического совершенства он прямо признает истинную религию: „до тех пор, пока истинная религия не выступит в мире и не сделается господствующей в государстве, истинный принцип государства не осуществится в действительности".[4] Однако все эти указания не ведут к теократии.

Государственный способ жизни не может быть вытеснен или заменен религиозным: те, кто пытаются это сделать, делают ту же ошибку, как мыслители, останавливающиеся в познании на „сущности" и не переходящие далее к „быванию" [5] и „существованию". Религия, по существу своему, тяготеет не к миру, а к Богу, не к утверждению конкретного-эмпирического, а к его отвержению; наоборот, государство приемлет стихию светского, чувственного, вещественного, земного существования и преодолевает ее, оставаясь в *ней*.[6] „Форма религии" не может быть перенесена на государство еще и потому, что она остается в элементе верующего „чувства и представления",[7] неспособного подняться к истинной, спекулятивной всеобщности и найти достойную, органически сдерживающую связь для ее частей; [8] напротив, государство пребывает в элементе *мысли и знания*: [9] оно *мыслит* свою собственную сущность в законах, праве и учреждениях, оно *знает* свою цель и сдерживается воедино силою *„всеобщего самосознания"*. Поэтому „церковь" и „государство" различны и не заменяют друг друга, но различие это не в существе, а только в форме существования: [10] дело церкви — *веровать в Сущность*; дело государства — *мыслить Сущность в ее земном существовании и через это творить ее осуществление*. Вот почему „государство" стоит ближе к „науке", чем к „религии".

Но отличая себя от религии [11] и отделяя себя от церкви,[12] для того чтобы исполнить свое призвание и осуществить себя в совместной жизни людей в виде „самосознательной разумности и нравственности",[13] государство остается в сродстве и творческом

---

[1] Ср.: Rel. I. 170. [2] „für sich selbst schon und aus irgend einer Macht und Gewalt": Enc. III. 430. [3] „das Subjektive der Individuen". Enc. III. 430. [4] Enc. 438. Парафраза известной формулы Платона. [5] Ср.: Recht. 334—335. „Dasein". [6] Ср.: Recht. 333. 335. [7] Recht. 335. 343. См. главы третью и девятнадцатую. [8] Ibidem. [9] Ср.: Enc. III. 438. Recht. 343. 344. 346. [10] Recht. 342. [11] Recht. 346. [12] Recht. 346. [13] Recht. 346.

взаимодействии с религией. Так, религия углубляет и поддерживает *субъективную* основу государства: она остается тем моментом, который подтверждает, санкционирует и глубочайшим образом оправдывает „нравственность, стоящую в эмпирической действительности", и остается для нее „прочною гарантией"; [1] „религия есть основа, содержащая нравственное вообще и именно природу государства как Божественную волю".[2] Соответственно этому, государство растит, поддерживает и организует *объективную* основу религии — народный дух: ибо религия состоит в том, что народ сознает свою собственную разумность, раскрывающуюся в идеальной сущности его нравов и законов, и молитвенно созерцает эту, специфически видоизмененную, идею добра, в „чистом абсолютном образе" своего Бога; [3] национальный религиозный культ, создаваемый народом, есть радостное развитие этого молитвенного созерцания.[4]

В этом обнаруживается *метафизическое тождество* религии и государства, совмещающееся с их *эмпирическим различием*: и государство, и религия *суть образы добра в мире*, или, что то же, различные *формы существования истины*. Право и государство имеют значение лишь постольку, поскольку они „причастны абсолютной истине", подчинены ей и вытекают из нее; религия же есть не что иное, как сознание абсолютной истины.[5] Религия как созерцание идеи добра имеет истинное осуществление лишь постольку, поскольку она перерождает *всеобщее* самосознание и всеобщую волю и изливается в объективный строй народной жизни; государство же есть не что иное, как объективный, организованный строй народной жизни. Религия и право, церковь и государство не совпадают; но никакая реформа или революция невозможна без реформации,[6] а отсутствие религиозной свободы деградирует государственную жизнь.[7]

Здесь обнаруживается та глубина, на которой *государство, религия и философия* могут совпасть и совпадают: „Дух, знающий свою сущность, сам по себе абсолютно свободный и имеющий свою действительность в деятельности своего освобождения",[8] — вот то начало, в котором объединяются все высшие „образы мира", включая сюда и *искусство*. Это выражается в том, что образы (Gestaltungen) искусства, религии и философии, создаваемые известным народом, стоят „в неразрывной связи" с духом его государства, с первоначальной тождественностью его субстанции, ее содержания и предмета.[9] Дух народа живет единою и цельною жизнью, творя свою свободу от всякого инобытия, и

---

[1] Ср.: Enc. III. 429. 429. 439. Recht. 334. 337. 343. 3 Iat. 327—329. [2] Recht. 334. [3] Ср.: W. Beh. 400. Phän. 540. Enc. III. 409. [4] Ср.: W. Beh. 400. [5] Ср.: Enc. III. 434. [6] Enc. III. 434. [7] Ср.: Enc. III. 430. 431. 433—434. Recht. 338. [8] Enc. III. 438. [9] Ср.: Ph. G. 45.

эта единая жизнь изливается во все, что он создает. И то, что́ религия созерцает в образе национального божества; то, что́ искусство изображает в средствах чувственного существования; что́ государство организует и растит в общении и совместности людей, — философия как высшая сила адекватно познает средствами спекулятивного мышления.[1] Все эти деятельности суть проявления одного и того же Субъекта; и все эти предметы суть один и тот же Предмет: это *Божество, сознающее свою собственную свободу; оно творит ее, имея вид человека, верного смыслу своей и Божией жизни.*

Так раскрывается учение Гегеля о *божественности государства.* Оно божественно потому, что представляет из себя реальную действительность Божества в мире человеческой совместности. Для того чтобы усмотреть это, следует иметь перед глазами не отдельные исторически данные явления государства, но *идею* его,[2] т. е. трижды реальный и целостный мировой образ, в котором, по выражению Платона, „душа и тело вечно и первоначально сплавлены вместе".[3] Тогда действительно оказывается, что „Божественный дух имманентно проникает в мирское"[4] существование и „конкретно" насыщает его и живет в нем;[5] и эта жизнь Бога в земной жизни людей раскрывается в виде „образов нравственности".[6] Государство божественно, как зрелый образ нравственности, ибо нравственность и есть „Божественный дух, живущий" в действительной наличности самосознания — в „народе и его индивидуумах".[7] Народный дух есть „знающее и волящее себя Божественное",[8] а государство есть его необходимая и совершенная форма.

Вот почему Гегель говорит, что Государство „есть божественная воля, как Дух, присутствующий и раскрывающий себя в действительный образ и организованный мир".[9] Государство есть „мир, который Дух создал себе", и потому его следует чтить, как „божественное на земле",[10] а историю его постигать, как „путь Божий в мире".[11] А так как в целостном „образе" каждая часть и каждая деталь проникнута Духом целого и от него получает свое содержание и значение, то „спекулятивная политика" слагается в учение *о божественности всех учреждений, необходимых в совершенном государстве.* Вот откуда у Гегеля возникает возможность рассматривать „высшее правительство" как „явление Бога",[12] государственное устройство — как „Божественное и пребывающее",[13] право монарха — как „осно-

[1] Ср., напр.: Enc. III. 438. [2] Ср.: Recht. 320 (Z.). [3] Ср. у Гегеля: W. Beh. 392. [4] „immanent durchdringen": Enc. III. 433. [5] „Jenes concrete Inwohnen": Enc. III. 433. [6] „Gestaltungen der Sittlichkeit": Enc. III. 433. [7] Enc. III. 429. ср.: 428. [8] Recht. 312; ср.: Enc. III. 441. [9] Recht. 334. [10] „wie ein Irdisch-Göttliches": Recht. 354. (Z.). [11] Recht. 320 (Z.). [12] Lass. II. 487. Mollat. I. 37. [13] Recht. 359.

ванное на божественном авторитете"[1] и т. д. Истинная философия, по его убеждению, не только не уводит от Бога и государства,[2] но приводит к признанию того, что божественный дух есть субстанция государства, а государство есть действительность духа Божия на земле.

Таков общий и основной замысел Гегеля в учении о государстве. Оно задумано как зрелый и совершенный мировой образ и согласно этому должно быть начертано, силою спекулятивномыслящего воображения, на уровне „конкретной нравственности" и „личной добродетели". Однако это начертание естественно приводит к ряду серьезных затруднений. Спекулятивный философ, утверждающий, что государство есть образ „свободной нравственности", „органического сращения" индивидуальных душ, всеобщего „бескорыстия", „доверия" и патриотизма, не может закрывать себе глаза на то, что история слишком часто рисует государство прямо противоположными чертами: сколько раз политическая совместность людей вырождалась во всеобщее распыление и деморализацию, в торжество своекорыстия и систему взаимного подозрения... Конечно, спекулятивная философия может отвести это возражение, ссылаясь на то, что именно во всех этих „случаях" *сущность государства* сводилась к минимуму; Государства, может быть, *не было* там, где на месте органического единства воцарялся хаос. Это означает, что далеко не всякое „государство", осуществившееся в истории, может быть признано Государством в смысле спекулятивного образа, ибо история знает „несовершенные" и „дурные" государства,[3] в которых „фиксировалось какое-нибудь противоположение",[4] и отдельные „стороны существования" становились неудовлетворительными или совершенно вырождались.[5] Такие государства имеют неполную реальность или несовершенную действительность,[6] и хотя они все же не чужды „идее" (ибо и в них индивидуумы повинуются некоему властвующему понятию",[7] однако „идея Государства" остается в них еще не раскрытой[8] и они лишены истинной бесконечности.[9] Их сущность следует понимать так, что Духу не удалось проработать стихию конкретного-эмпирического и подчинить ее себе целиком: в них остается сфера, *не поглощенная* строем *спекулятивной нравственности* и не „освобожденная" до конца. Стихия эмпирической дискретности, т. е.

---

[1] Recht. 367. [2] Ср.: Recht. 20. [3] Ср.: Diff. 241—242. Log. III. 240. 295. Enc. III. 5. (Z.). Recht. 320 (Z.). 322 (Z.). 346—347 (Z.). 348 (Z.). [4] Diff. 241—242. [5] „mangelhaft oder obliterirt": Log. III. 295. [6] Recht. 346—347 (Z.). [7] Log. III. 240. [8] Recht. 322. (Z.). [9] Recht. 348. (Z.).

сила чувственного разъединения, которая должна быть принята и включена в самую ткань Государства, ибо оно есть, прежде всего, действительный образ мира, *может не поддаться до конца* объему, ритму и уровню спекулятивной Субстанции и тогда Государство останется в ряду „явлений" и не станет осуществлением „мирового образа".

Таково объяснение „несовершенного" и „дурного" государства. Понятно, что в идее „совершенного" или „абсолютного" государства эмпирическая стихия преодолевается до конца как по *объему* человеческого состава, так и *по ритму* спекулятивной жизни, так, наконец, и по *уровню* духовного развития. Необходимо прямо установить, что государство, в котором одно из этих условий отсутствует, есть, так или иначе, *несовершенное государство*, т. е. не „абсолютное", а относительное, не „бесконечное", а „мирское и конечное": [1] не „осуществленный образ", а „существующее явление".

И вот, если обратиться с этим критерием к тому „государству", черты которого Гегель не раз пытался изобразить конкретно, то обнаружится, что оно скрывает в себе целый ряд „противоположностей" и „неудовлетворительных" сторон, и притом таких, которые *не случайны* для него, но вытекают из самой его *природы*. Оказывается, что *сущность* государства состоит в том, чтобы быть *ограниченным* во всех трех отношениях: и по *объему* человеческого состава, и по *ритму* спекулятивной жизни, и по *уровню* духовного развития. „Абсолютное" государство остается в этих ограничениях, несмотря на то что оно „абсолютное", но именно потому что оно „государство". И если это так, то „идея" государства явится знаком, отмечающим не „победу" Духа в человеке, а *предел* человеческого духа.

Основные черты государства, намеченные Гегелем в его позднейшем и наиболее зрелом трактате по философии права,[2] принимают целый ряд компромиссов, осознанных, отмеченных и отчасти глубже освещенных в его ранних произведениях. Наличность этих компромиссов не мешает, однако, Гегелю характеризовать государство как осуществление „абсолютной нравственности" и говорить о своем общем и основном замысле так, как если бы он нисколько не противоречил выполнению. Переход от первых частей его „Философии права", в который уровень личной жизни все углубляется, очищается, совершенствуется,[3] и, наконец, изливается в единую, совокупную жизнь „конкретной нравственности",[4] к последней части, рисующей определенные черты государственного строя, вызывает в душе изучающего

---

[1] Recht. 348. (Z.). [2] „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse". 1820—1821. [3] См. главы шестнадцатую и семнадцатую. [4] См. главу восемнадцатую.

сложное чувство разочаровывающего провала и внутренней противоречивости; и только внимательный анализ, распутывающий нити скрытых компромиссов, может объяснить это тягостное впечатление.

В общих чертах этот дефективный строй рисуется Гегелю так. В пределах одной и той же государственной общины нравственность одновременно пребывает в трех различных состояниях: семьи, гражданского общества и политического единения (собственно государства). Эти три состояния присущи каждому гражданину, создавая вокруг него как бы концентрические социальные круги людей и необходимых отношений-обязанностей,[1] так, что участие в бóльшем по объему и высшем по спекулятивному развитию круге предполагает участие в меньшем и низшем: только родившись и став членом семьи, человек может оказаться членом сословия и корпорации; только в качестве члена сословия и корпорации человек становится гражданином и участвует в государственной жизни.[2] Сами же по себе эти круги относятся друг к другу как единичное (семья) к особенному (гражданское общество) и ко Всеобщему (государство), так что дух Всеобщего составляет живую сущность особенного и единичного; дух Всеобщего и особенного составляет живую сущность единичного; а единичное и особенное входят во Всеобщее как его живые части. Так семья есть живое видоизменение сословно-корпоративного и государственного духа, и в то же время — живая ячейка государственной ткани.

Семья есть „естественная" и наименьшая форма „нравственной субстанции".[3] Участники семьи осуществляют „конкретную" жизнь силою „ощущения" [4] и „чувства" — *любви* (дефект мысли), и каждый из них, испытывая свою индивидуальность только через эту связь, является органическим „сочленом" семейного союза.[5] Силою любви члены ведут не изолированную жизнь, но каждый находит себя и свое значение в духе каждого другого члена: [6] семья есть сращенное *единство*, „всеобщее и длящееся лицо".[7] Сущность семьи утверждается *в браке*; ее внешнее существование — в семейном *имуществе*; [8] ее завершение — в рождении и воспитании *детей*.[9]

Брак есть непосредственное нравственное отношение [10] мужчины и женщины, объединившихся силою интимного, любовного настроения в „тотальность" жизни.[11] Сущность брака не определяется ни инстинктивным влечением (это дало бы торжество

---

[1] Recht. 213—214. См. главу девятнадцатую. [2] Ср.: Enc. III. 417. Recht. 402. 404. [3] Ср.: Recht. 220. 221; ср.: Enc. III. 393. Ph. G. 58. [4] Ср.: Recht. 221. Enc. III. 393. Ph. G. 43. [5] Ср.: Recht. 221; ср.: Gymn. 171. Ph. G. 43. [6] Ср.: Recht. 222 (Z.). См. главу восемнадцатую. [7] Recht. 233; ср.: Enc. III. 394. [8] Ср.: Recht. 233. [9] Ср.: Recht. 235. 235 (Z.). 238 (Z.). [10] Recht. 223. [11] Ср.: Recht. 223. 228. 235. 244.

конкретному-эмпирическому), ни договорным соглашением (это дало бы торжество абстрактному-формальному); [1] но творческим, сознательным одухотворением естественной склонности и внешнего соития людей.[2] Нравственная природа брака состоит в сознании *конкретного единства* мужа и жены как *субстанциальной* жизненной *цели*; [3] естественному влечению предназначено погаснуть в удовлетворении, а духовной связи — вступить в свои субстанциальные права.[4] Тогда в браке возникает „отождествление личностей",[5] освобождающих себя в субстанциальном самосознании [6] и осуществляется нравственный дух семьи, предносящийся ее членам в религиозном образе „пенатов".[7] В этом целостном и нераздельном взаимном самопредании, предполагающем строгое единобрачие, лежит условие нравственного приятия и одухотворяющего подчинения чувственного элемента, и, следовательно, условие истинной „конкретизации" сторон.[8] Такой союз, закрепленный торжественным объявлением согласия и признанный семьей и общиной, остается духовно-нерасторжимым.[9] Однако примесь конкретного-эмпирического элемента — „естественной случайности" и „внутреннего произвола" [10] — оставляет эту нерасторжимость брака в сфере „должного" [11] и заставляет признать за „третьим нравственным авторитетом" право „констатировать" „тотальное отчуждение" сторон и распадение брачного союза.[12]

„Всеобщее длящееся лицо" семьи нуждается в обеспеченном владении и *имуществе, общем* всей семье в целом и *исключающем* единичную собственность отдельных членов.[13] В этом *коммунизме* выражается *духовная конкретность* семьи, приучающая единичное своекорыстие ее членов к *нравственной* жизни, — к заботе об „общем" к труду во имя его.[14] Но так как имущество семьи принадлежит всем и каждому из ее членов, а ведается и управляется отцом семейства,[15] то эмпирическая непосредственность „нравственного настроения" и возможность произвола делает и это отношение источником разногласий и дискретных коллизий;[16] это относится особенно к вопросу о завещаниях, где „нравственный момент" является „очень расплывчатым".[17]

В *детях* единство семьи получает самостоятельное и предметное выражение: оно закрепляется вещественно, во внешнем

---

[1] Ср.: Recht. 233 (Z.) 224 (Z.). 226. [2] Recht. 223; ср.: Enc. III. 103. [3] Recht. 225. Ср.: Enc. III. 393. [4] Recht. 225—226. [5] Recht. 226; ср.: Lass. II. 448. 449. [6] Recht. 224; ср.: Enc. III. 283. [7] Ср.: Recht. 228. 229. 231. 232. Ph. G. 43. [8] Recht. 226. [9] Recht. 226—227. (Z.). 239 (Z.); ср.: Lass. II. 448. [10] Recht. 223. 238. 242; ср.: Lass. II. 449. Enc. III. 394. [11] Recht. 239. (Z.). [12] Recht. 238. 239. 239 (Z.). [13] Recht. 233. 234; ср.: Lass. II. 448. [14] Recht. 233. 234. [15] Recht. 233. 234. Ср.: Lass. II. 448. [16] Recht. 234. [17] Recht. 240.

мире, и духовно, в создании новых свободных существ.[1] Родители любят в детях адекватное явление своей взаимной любви, ставшей субстанцией их собственной жизни,[2] и воспитывают их, как естественное продолжение семейного духа. Это *воспитание* состоит в постепенном подъятии „всеобщего" в сознание и волю детей, причем „устрашающее" [3] действие наказаний должно сломить их естественное своеволие [4] и приучить их к первоначальному самоотречению.[5] Душа ребенка приучается в семье к непосредственному, свободному от противоположения единству нравственного бытия, к жизни в послушании, доверии и любви; [6] она постепенно приобретает самостоятельность, характер свободной личности [7] и способность выйти из единства семьи, с тем, чтобы положить начало новому семейному союзу.[8]

Таким образом, семья естественно „разбредается" [9] на множество семей, т. е. „самостоятельных конкретных лиц", внешних и чуждых друг другу.[10] Через это в государстве открывается состояние „дифференции" [11] и разброда: множество обособленных групп, внутренне связанных со всеобщим, но не связанных между собою, ведут жизнь разъединенную и не конкретную, а потому и не нравственную; нравственность как целостная форма жизни „утрачивается" [12] и становится несовершенным „явлением",[13] в котором духовная сущность лишь „просвечивает", слагая его формальную основу,[14] но не владея им целиком. В ткани государственной жизни вспыхивает начало эмпирического атомизма и своекорыстной особенности, т. е. стихия, противоположная разуму [15] и государству; приходится непрерывно работать для того, чтобы свести эту разбредающуюся массу субъективных потребностей, актов произвола, дурных случайностей и личного усмотрения [16] к гармоническому состоянию.[17] Это преодоление осуществляется на пути *разнуздания*: все „особенности" получают свободу разойтись во все стороны [18] в погоне за своекорыстными целями, и нравственность затеривается в этих крайних эксцессах.[19] Но каждая ячейка, каждое „частное лицо", преследующее свой собственный интерес,[20] оказывается в сплетении с такими же личными интересами других ячеек и „частных лиц": эти

---

[1] Ср.: Recht. 235. 235 (Z.). 238 (Z.); ср.: Lass. II. 449. Enc. III. 394. [2] Recht. 235; ср.: Enc. III. 393. [3] Recht. 236. [4] Recht. 132. 236 (Z.). Enc. III. 96 (Z.). [5] Ср.: „ausreuten": Recht. 236 (Z.). Gymn. 153—154; ср.: Niet. 344. Enc. III. 82. (Z.). 282 (Z.). [6] Recht. 237. 238; ср.: Gymn. 171. Ph. G. 42. [7] Recht. 237; ср.: Enc. III. 394. Gymn. 172—173. [8] Recht. 237. 239; ср.: Enc. III. 394. [9] Ср.: „tritt auseinander": Recht. 245. [10] Recht. 245; ср.: Gymn. 147. Enc. III. 394. [11] Recht. 221. 245. [12] Recht. 245. „Verlust der Sittlichkeit"; ср. „verliert": Enc. III. 394. [13] „Erscheinungswelt der Sittlichkeit": Recht. 245; ср.: Recht. 69. [14] Recht. 245. [15] Recht. 249. [16] Ср.: Recht. 249. 250. 247 (Z.). 247. [17] Recht. 251 (Z.). [18] Recht. 247. 249. 247 (Z.). [19] Ср.: Recht. 248; ср.: Enc. III. 394—395. [20] Recht. 251.

интересы, сталкиваясь, удовлетворяются друг через друга, нуждаются друг в друге [1] и образуют систему взаимной „всесторонней зависимости“,[2] подчиненную дурной эмпирической необходимости [3] и произвольным соглашениям. Оказывается, что каждый, заботясь только о себе, делает то, что нужно и другим, и так или иначе удовлетворяет чужие потребности, не зная о том и не стремясь к тому. В этом и обнаруживается „внутренняя необходимость“, осуществляемая всеобщим, „идеею“ во внешнем явлении: [4] разброд единичностей, для того чтобы существовать, вынужден, volens nolens, творить закон Всеобщности, ибо она есть скрытая „основа“, „сила“ и его „последняя цель“.[5]

Своекорыстие приводит людей к тому, что они начинают понимать наличность *общего* им интереса и объединяться для его осуществления: создается служение *общему* и начинается одухотворение грубого интереса.[6] Страдание в разброде заставляет их осознать ту всеобщую основу, в пределах которой они разбрелись, и подняться к ней, как своей „истине и положительной действительности“.[7] Последним словом гражданского общества будет организация „формальной свободы“ и „формальной всеобщности“,[8] т. е. государственного правопорядка и системы хозяйственной жизни.[9]

Итак, жизнь гражданского общества есть прежде всего „*система потребностей*“.[10] Эта живая система развивается, индивидуализируется и утончается, заполняя горизонт души и превращая человека в „совокупность потребностей“.[11] Это заставляет его совершить освобождающую „рефлексию“ в себя, отделить себя от своих нужд и противопоставить им начало внутреннего произволения и организующего *труда*.[12]

Жизнь гражданского общества как *система хозяйственного труда* посвящена не только „формированию“ естественного „материала“,[13] но и подготовке человеческих умений и способностей, т. е. практическому и теоретическому образованию.[14] Появляются машины,[15] специализация и разделение труда, завершающее взаимную зависимость и связанность людей друг с другом: [16] создается система хозяйственного взаимопитания и заинтересованность каждого в труде и *в имуществе* всех остальных.[17]

Жизнь гражданского общества как *система имущественных состояний* приводит к созданию „всеобщего имущества“ [18] (наци-

---

[1] Recht. 247 (Z.). 247. 254. [2] Recht. 247. [3] Ср.: Recht. 249. 251. [4] Recht. 248. [5] Recht. 248; ср.: Enc. III. 395. [6] Ср.: Recht. 251. 263—264 (Z.). [7] Recht. 251. [8] Recht. 251. [9] Ср.: Recht. 221. [10] Recht. 254. Enc. III. 395. [11] Recht. 256. [12] Ср.: Recht. 258. 259. [13] Ср.: Recht. 260. [14] Recht. 260—261; ср.: Enc. III. 395. [15] Recht. 261—262. Enc. III. 396. [16] Recht. 261. 262; ср.: Enc. III. 395. [17] Recht. 262. [18] Recht. 262.

онального богатства), слагающегося из „особенных" „состояний", т. е. принадлежащих отдельным людям капиталов и умений.[1] Эти личные „состояния", различные от природы, рождения и развития, и подверженные влиянию случая, делают людей по необходимости неравными, а это неравенство делит все гражданское общество на „системы" или „массы", получающие постепенно характер различных *сословий*.[2]

Принадлежность к тому или другому *сословию* определяется не только рождением и обстоятельствами, но в конечном счете субъективным мнением и произволом, скрывающим, однако, за собою внутреннюю жизненную необходимость.[3] Индивидууму *необходимо* принадлежать к известному сословию потому, что только через это он получает свою „особенную" действительность и нравственную объективность: сюда ведет его не только удовлетворение потребностей, но и необходимость приобщиться „организму целого", „сословной чести" и „добропорядочности", необходимость получить какое-нибудь значение в „признании" других и в политической жизни государства.[4]

Таких сословий три.

Субстанциальное или непосредственное сословие живет землевладением и земледелием; [5] оно причастно непосредственной нравственности, покоящейся на семейных отношениях и на доверии,[6] и слагающей поэтому в его пределах спокойный и уравновешенный дух „конкретной всеобщности".[7]

Формальное, или промышленное, сословие живет „формированием естественного продукта"; [8] основа его существования в его труде, рефлексии и рассудке, а также в обмене с другими группами.[9] Это сословие ремесленников, фабрикантов и торговцев,[10] накапливая богатство *собственными силами*,[11] вынашивает независимое самочувствие [12] и быстро приходит к развитию корпоративной жизни,[13] к требованию свободы и порядка.[14] А между тем богатство порождает бедность и бедняков, лишенных чести трудом зарабатывать свое существование; [15] они вынашивают внутренний протест против богатых, против общества и правительства, и превращаются в бунтующую чернь [16] (начало эмпирического распыления).

Всеобщее сословие живет „всеобщими интересами" общества [17] и деятельность его посвящена государству.[18] Оно представ-

---

[1] Recht. 262. 263. [2] Recht. 263. 397; Enc. III. 396. [3] Recht. 267; ср.: Enc. III. 396. [4] Ср.: Recht. 268. 269. 269 (Z.). 308. 401. 402. Enc. III. 396. [5] Recht. 264. 265. Enc. III. 396—397. [6] Recht. 264. Enc. III. 397. [7] Recht. 307. [8] Recht. 266. [9] Recht. 266 .[10] Recht. 266. [11] Recht. 266. Enc. III. 397. [12] Recht. 266 (Z.). [13] Recht. 307. [14] Recht. 266 (Z.). [15] Recht. 303 (Z.). [16] Recht. 302—303 (Z.). [17] Recht. 267. Enc. III. 397. [18] Recht. 267.

ляет собою служилый класс (чиновники и военные [1]), и „частный интерес" его членов находит себе удовлетворение в их труде на пользу Всеобщего.[2] Этот класс стоит в зависимости от государства,[3] и должен быть избавлен от низшей, хозяйственной работы и обеспечен или *частною собственностью* или жалованием.[4]

Сословное деление общества, покоясь на различиях в „имуществе" и „состоянии", нуждается в организованной охране собственности, т. е. в *юридической* защите *лица* и его *прав*[5] Эта защита слагается так, что „право само по себе" формулируется мыслью и получает форму *закона*; [6] законы, устанавливающие основные принципы „правого" и доступные каждому в виде кодекса, вступают в жизнь на пути *применения*, и в частности, наказания преступников, попирающих „всеобщее дело"; [7] применение общих законов к *единичным* случаям является делом *суда*, творящего правосудие с соблюдением надлежащих гарантий и отыскивающего *тождество* между принципом закона, зрелым правосознанием судьи и незрелым (может быть, больным) правосознанием предстоящего субъекта (тяжущегося или преступника).[8] Этим путем гражданское общество осуществляет свое высшее призвание — абстрактное „правотворчество" (Rechtspflege), предоставляя *полиции* и *корпорации* полноту жизненного *правоосуществления* в обширном и неопределенном объеме бытовых деталей.[9]

Полиция обслуживает жизнь общества извне и со стороны, поддерживая благоприятный праву *общественный порядок*: она предотвращает вредоносные случайности; устраняя все, что ей представляется опасным и подозрительным (сфера усмотрения, сдержанного добрыми нравами); [10] она поддерживает ненарушимую личную и имущественную безопасность,[11] организует общеполезные работы, обеспечивает заработок неимущим, ведет надзор за семейным воспитанием, корпорацией и церковными организациями, организует благотворительность, пресекает чрезмерное обогащение и появление черни, заботится о развитии внешней торговли и колонизации.[12] Она превращает этим гражданское общество в подобие „всеобщей семьи"[13] и вносит в его жизнь дух упорядоченного единства.[14]

Делом *корпорации* является правовое осуществление особенных интересов через общественную *самодеятельность*: нравст-

---

[1] Ср.: „Dienst der Regierung": Recht. 397; „Stand der Tapferkeit": Recht. 420; „Militairstand": Recht. 421 (Z.). [2] Recht. 267. 307. [3] Recht. 399. (Z.). [4] Recht. 267. [5] Recht. 269—270. [6] Recht. 271—277. Enc. III. 397—400. См. главу шестнадцатую. [7] Recht. 278—284. Enc. III. 400. См. главу шестнадцатую. [8] Recht. 285—293. Ср.: Enc. III. 400—402. См. главу шестнадцатую. [9] Recht. 293—294. [10] Recht. 294. 295. 296. [11] Recht. 294. Ср.: Enc. III. 402. [12] Recht. 295—305; ср.: Enc. III. 402—403. [13] Recht. 298. 299. [14] Ср. „Ordnung": Recht. 295. 306.

венные силы общества проявляются здесь „имманентно“.[1] Корпоративная жизнь свойственна преимущественно промышленному сословию; она превращает своекорыстные цели его членов, через объединение, в *общественное* дело: [2] индивидуум, вступая в корпорацию, приобщается духу конкретного единения и приучается к относительно-бескорыстному служению; [3] в этом „добропорядочном“ служении — он приобретает себе заслугу и „честь“ [4] и воспитывается к высшему и истинному бескорыстию политической жизни. Семья, воспитывая в душе „стыд“, и корпорация, приучая душу к чувству „чести“, являют сбою две опоры государственного бытия; [5] а государство остается их всеобщей основой, целью и действительностью.[6]

Государство есть зрелый венец семейной и общественной жизни. Гражданское общество добавляет к принципу семейной *конкретности* — зрелую самостоятельность *индивидуального самосознания* и элемент *правового мышления* (бытие законов и учреждений) и тем слагает атмосферу государственного бытия: [7] государство есть конкретное объединение самостоятельных индивидуумов, сознающих свое тождество со всеобщими законами и учреждениями государства, иными словами — тождество свободной единичности со всеобщим.[8]

Государство есть *индивидуальный* политический *организм*, имеющий свое *внутреннее устройство*, стоящий в *отношении к другим* политическим организмам („внешнее государственное право“) и восходящий через эти междугосударственные отношения, ко всеобщей „идее“ государства, — на суд „мировой истории“.[9]

Внутреннее устройство государства (Verfassung) как политического организма слагается в систему учреждений (Institutionen), т. е. особенных сил или властей, на которые расчленяет себя единая властная жизнь государственной тотальности.[10] Все эти силы вместе и каждая порознь осуществляют всеобщее дело, т. е. интересы и цели государства в целом, но так, что в них учитываются и содержатся все особенные интересы граждан; [11] зная это, граждане знают себя в тождестве с учреждениями своего государства („доверие“ и „патриотизм“),[12] а учреждения являются в результате этого „столпами публичной свободы“.[13]

Разделение властей в государстве имеет не рассудочный, но спекулятивный характер: каждая из них является органическим

[1] Recht. 307. [2] Recht. 307. 309. [3] Recht. 307. 309. 310 (Z.). Ср.: Enc. III. 403. [4] Ср.: Recht. 308. 309. [5] Ср.: Recht. 304. 310. [6] Recht. 311. [7] Ср.: Recht. 245—248. Enc. III. 403. [8] Ср.: Recht. 311—313. [9] Ср.: Recht. 320—321. Enc. III. 404. [10] Ср.: Recht. 326—331; ср.: Enc. III. 404—405. [11] Ср.: Recht. 321. 322. 327. 328. [12] Recht. 329. [13] Recht. 328.

видоизменением единой государственной власти, ее „текучим членом“,[1] и в каждой из них государственная власть присутствует во всей своей „тотальности“,[2] так, что каждая власть содержит в себе „действенную“ силу всех других.[3] Все они определяются целым,[4] лишены самостоятельности перед его лицом,[5] не закреплены за особенною волею индивидуумов,[6] в виде их частной собственности,[7] но разрешаются, подъемлются и содержатся в „простой самости“ „государственного единства“,[8] как в своем абсолютном и „последнем корне“.[9] В этой спекулятивной несамостоятельности всех государственных властей — в их „идеальности“ — состоит внутренний *суверенитет* государства.[10] Этот суверенитет осуществляется силою *княжеской* власти.

Государство в своем развитом и совершенном виде, выработанном мировой историей, есть *конституционная монархия* [11] и знает три власти: княжескую, правительственную и законодательную.[12]

Княжеская власть осуществляется монархом, который есть субъект, олицетворяющий суверенную субъективность государства и несущий в себе ее высшее проявление — силу последнего решения.[13] Личность государства действительна только как индивидуальное лицо,[14] осуществляющее „безосновную самость воли“,[15] на основании права, полученного от рождения и по наследству.[16] Получая этим путем свое право, монарх стоит выше всякого произвола [17] и потому выше ответственности,[18] выше избрания и борьбы партий,[19] выше договорных соглашений и связанных с ними обязательств: [20] в этом его „величество“ [21] и на этом покоится его право начинать „из себя“ [22] всяческую жизнь государства посредством „абсолютного самоопределения“.[23] Таким образом, монарх есть эмпирическая *единичность* [24] спекулятивно объединяющая в себе и „идеализирующая“ все власти государства; он творит жизнь „*особенного*“, назначая и увольняя тех, кто „субсуммирует“ особенное под всеобщие законы; ;[25] наконец, он творит жизнь *всеобщего*, познавая его субъективно из глубины своей *совести* [26] и созидая его объективно в виде законов и учреждений.[27] Такова княжеская власть в ее государственной „тотальности“.[28]

---

[1] Recht. 363. [2] Recht. 351. [3] Recht. 351. [4] Recht. 362. [5] Recht. 352. 353. 363. [6] Recht. 363. [7] Recht. 362. [8] Recht. 362. 363. [9] Recht. 363. [10] Recht. 362—364; ср.: Enc. III. 412—413. [11] Recht. 355; ср.: Enc. III. 412. [12] Recht. 355. [13] Recht. 365. 373; Enc. III. 413. [14] Recht. 366. [15] Recht. 371. 373. [16] Recht. 373. 374; Enc. III. 413. [17] Recht. 373. [18] Recht. 377. [19] Recht. 373. 374—375. [20] Recht. 116. 375—376 (Z.). [21] Recht. 373. 374; ср.: Würt. 226. [22] Recht. 367. [23] Recht. 361. [24] Recht. 371—362. [25] Recht. 377; ср.: Enc. III. 413. [26] Recht. 378. [27] Recht. 361. 378. [28] Recht. 361.

Правительственная власть осуществляет закон и решение монарха, „субсуммируя" под них всякое особенное жизненное содержание.[1] Такова власть *суда* и *полиции*,[2] ее осуществляют члены всеобщего сословия,[3] которые жертвуют своими субъективными целями и самостоятельными интересами,[4] и влагают в свое дело „главный интерес своего духовного и особенного существования".[5] Это государственное служение, дающее права, обязанности [6] и вознаграждение,[7] должно быть организовано так, чтобы в государстве было „как можно меньше" простого „повиновения" граждан и произвола чиновников; [8] служебная иерархия, ответственность должностных лиц и контроль общин и корпораций — таковы объективные гарантии от „злоупотребления властью";[9] господство добрых нравов, нравственное и умственное развитие народа и главное привычка ко „всеобщим интересам, воззрениям и делам" — таковы субъективные гарантии законности в управлении.[10]

Законодательная власть ведает созданием новых законов и самыми общими „внутренними обстоятельствами" государственной жизни,[11] определяя как то, что государство предоставляет индивидуумам (частно-правовые законы, права корпораций и государственное устройство в целом), так и обязанности подданных по отношению к государству (денежные взносы и личные услуги).[12] В осуществлении этой власти участвуют монарх, правительство и „сословия" (die Stände, das ständische Element).[13]

Участие „сословий" в законодательстве необходимо не потому, что народ будто бы „лучше всего" *знает* свое „благо" или больше всего *желает* его.[14] Напротив, та часть граждан, которая обычно называется „народом", отличается как раз тем, что она *„не знает, чего хочет"* [15] и тем более не знает, чего желает Разум: такое знание есть „плод глубокого познания и прозрения, которое именно не есть дело народа".[16] Нет сомнения, что высшие должностные лица „по необходимости имеют более глубокое и обширное знание природы, учреждений и потребностей государства, а также бóльшую способность и привычку к этим делам и *могут* сделать лучшее и без сословий"; [17] что же касается „доброй воли", то это лишь черни свойственно вечно предполагать „у правительства злую или менее добрую волю".[18] Скорее следует ждать, что сословия внесут в государственные дела свой частный и особенный интерес в противоположность всеобщему.[19]

---

[1] Recht. 355. 379. [2] Recht. 379. [3] Recht. 383. [4] Recht. 384. 385. [5] Recht. 385. [6] Recht. 384. [7] Recht. 384. [8] Ph. G. 48. [9] Recht. 385—386. [10] Recht. 386. 387. [11] Recht. 388. [12] Recht. 389. [13] Recht. 391—392. 393—408. [14] Recht. 393. [15] Recht. 393. Курсив Гегеля; ср.: Enc. III. 415—416. [16] Recht. 393. [17] Recht. 393; ср. о гарантиях „публичного блага": Recht. 394. [18] Recht. 394; ср.: Würt. 235. [19] Recht. 394; ср.: Enc. III. 415—416.

Участие сословий в законодательстве необходимо потому, что этого требует „субъективная формальная свобода“ [1] граждан: необходимо, чтобы граждане сами участвовали в ведении государственных дел, внося в него свое сознание, убеждение и волю,[2] чтобы они *жили* в законах государства своим знанием, советом и решением,[3] осуществляя этим „субъективный момент всеобщей свободы“.[4] К этому, конечно, присоединяется, на втором плане, бóльшая осведомленность представителей в деятельности низших чиновников, в специальных потребностях и нуждах, а также полезное участие многих в „публичной цензуре“, повышающей прилежание и очищающей мотивы политических деяний.[5]

В деятельности сословий участвует эмпирическое множество граждан; многие (*die Vielen.*, *οἱ πολλοὶ*), но не все, не говоря уже о женщинах и детях.[6] Это множество участников привлекается на различных основаниях, в зависимости от принадлежности к сословию.

Члены *всеобщего* сословия несут правительственную службу и не участвуют в представительстве. Члены *промышленного*, или „приватного“,[7] сословия участвуют не индивидуальным голосованием,[8] но посылают в *нижнюю палату* [9] представителей, избранных от „товариществ, общин и корпораций“,[10] не связанных определенным мандатом, но органически представляющих в своем лице интерес своей социальной группы.[11] Наконец, члены *субстанциального* сословия участвуют в *верхней* палате,[12] которая посредничает между нижней палатой и короной так, как обе палаты посредничают между правительством и массою народа.[13] Члены *землевладельческого* сословия входят в верхнюю палату по праву рождения,[14] в качестве собственников родовых и притом майоратных имений; [15] этим создается их независимость и от произвольной „игры“ выборов,[16] и от „благосклонности“ толпы, и от милостей правительства: [17] они уподобляются в этом князю и являются сразу „опорою трона и общества“.[18] Об участии *земледельцев* (Bauernstand) [19] Гегель нигде не обмолвился ни словом.

„Освобождающее“ значение представительства расширяется от того, что в его публичных [20] обсуждениях открыто формулируется „публичное мнение“, впервые созревающее до истинных суждений о государстве и правительстве.[21] Обычно „общественное мнение“ смешивает в себе „истинное“ и „суб-

---

[1] Recht. 392. [2] Recht. 394. [3] Recht. 406—407. [4] Recht. 394. [5] Recht. 393—394. [6] Ср.: „so versteht es sich hiermit noch mehr von selbst“: Recht. 392. [7] „Privatstand“: Recht. 397 и др. [8] Recht. 397. [9] Recht. 406. [10] Recht. 397. 401. 402. 405. [11] Recht. 404—405. [12] Recht. 406. [13] Recht. 398. 406; ср.: Würt. 294. [14] Recht. 399. 400. [15] Recht. 399. 400. [16] Recht. 400, 404—405. [17] Recht. 399. [18] Recht. 400. [19] Recht. 399 (Z.). [20] Recht. 407. [21] Recht. 407.

станциальное",[1] т. е. вечные принципы добра и справедливости,[2] с ограниченностью и кривосудом „здравого человеческого рассудка",[3] или, еще хуже, с произволом субъективного своеобразия.[4] Поэтому оно заслуживает настолько же „уважения", насколько и „презрения",[5] ибо „существенная основа"[6] духа лишь слабо и „затемненно" „просвечивает" [7] в эмпирические „предрассудки" [8] толпы. Вот откуда проистекает необходимость свободы слова и печати и необходимость их полицейского и судебного ограничения.[9]

Таково внутреннее устройство государства как индивидуального политического организма.

Именно эта органическая индивидуальность сообщает государству черты „исключительности" и „независимости" по отношению ко всякому другому государству; [10] ибо сущность всякого организма — в его свободе от „инобытия".[11] „Первая свобода" и „высшая честь" всякого народа — жить в виде самостоятельного и независимого государства; [12] а это ведет к тому, что всякое государственное „инобытие" является приходящей извне случайностью [13] и встречает организованное и внутренне объединенное отрицание: [14] государство как единая народная субстанция борется за самоутверждение и в этой борьбе обнаруживается „идеальность" всего единичного, т. е. жизни, собственности и прав его граждан.[15] Спекулятивная сущность государства необходимо приводит его к *войне*,[16] а его граждан к высшему самопожертвованию во имя государственной Субстанции; [17] народ объединяется вокруг своей „субстанциальной воли", а она стоит в непосредственном „тождестве" с волею монарха, осуществляющего *внешний суверенитет государства* в войне и мире.[18]

Встреча независимых и самостоятельных государств, полагающая основание *„внешнему государственному праву"*, остается внешним „отношением" [19] и не может разрешиться в спекулятивное тождество сторон, ибо самая сущность государства в том, что оно имеет особую „суверенную волю" и не способно к спекулятивному самоотречению: [20] „народ как государство есть дух, в его субстанциальной разумности и непосредственной действительности, а потому он есть абсолютная „сила *на земле*".[21] Каждое государство есть высшая „духовная правота", и потому оно имеет „абсолютное полномочие" на „признание" со стороны

---

[1] Recht. 408. [2] Recht. 408—409. [3] Recht. 409; ср.: Würt. 294. [4] Recht. 408. 409. [5] Recht. 411. [6] Recht. 411. [7] „getrübt"; „scheint": Recht. 411. [8] „in Gestalt von Vorurtheilen": Recht. 409. [9] Recht. 411. 415. [10] Recht. 416. Enc. III. 419. [11] См. главы седьмую и двенадцатую. [12] Recht. 416. [13] Recht. 417. [14] Recht. 417. [15] Recht. 417. 419. 419 (Z.). [16] Recht. 418—421. 423. [17] Recht. 417. 420—423. Enc. III. 419—420. [18] Recht. 415. 416. [19] Recht. 424. [20] Recht. 424. [21] Recht. 425. Курсив Гегеля.

других государств; [1] но добиться этого признания не легко: стороны остаются взаимно в „естественном состоянии“ [2] и каждая имеет дело с независимыми „особенными“ волями других.[3] И если нет обоюдного согласия, то спор, за отсутствием судьи, решается только войною.[4]

Независимость государств и их „духовная правота“ приводят к тому, что „собственное благо“ является для каждого из них высшим законом поведения,[5] и что каждое получает право отстаивать его с оружием в руках.[6] Все международные договоры и вытекающие из них права и обязанности не могут ограничить этот принцип борьбы за „собственное благо“; [7] каждое правительство исходит из своей „особой“ задачи, особой „правоты“ и особой „мудрости“,[8] и не призвано быть „всеобщим провидением“ или руководиться „филантропическими“ и „моральными“ соображениями.[9] „Конкретное существование“ государства и его особенное благо есть единственный верный принцип международного поведения, и перед его лицом все так называемое „международное право“ остается в сфере абстрактного долженствования.[10]

Таким образом, государство остается единством, исключительным и суверенным, но эмпирически ограниченным и в порядке сосуществования и во времени: ибо случайности войны могут погубить его самостоятельность и, следовательно, его бытие.[11] Поэтому политическая история остается „являющейся диалектикой“ этих конечных государственных духов, через борьбу и гибель которых правит свой путь „всеобщий дух“, „дух мира“ и „мировой истории“.[12]

Такова спекулятивная сущность и эмпирическая судьба государства. „Абсолютный“ „образ“ его приемлет и санкционирует дефективный уровень жизни, по крайней мере (если отвлечься от многих деталей), в трояком отношении: во-первых, недостаток мыслящего участия во Всеобщем, т. е. дефект *личного уровня* жизни и *группового объема в семье*; во-вторых, недостаток конкретного сожительства и нравственной воли, т. е. дефект *группового способа* жизни и *личного уровня в гражданском обществе*; и, в-третьих, недостаток гражданского самосознания и универсальной конкретности, т. е. дефект *общеполитического уровня* жизни и *всемирного, общечеловеческого объема* в политической общине, *в государстве*. И в результате этого „идея“ государства действительно оказывается знаком, отмечающим не „победу“, а „предел“ человеческого духа.

---

[1] Recht. 425. [2] Recht. 426—427. [3] Recht. 425. 426—427. [4] Recht. 427. Enc. III. 419. [5] Recht. 428. [6] Recht. 427. [7] Recht. 426—428. [8] Recht. 428. [9] Recht. 428. 429. [10] Recht. 424. 426. 427. Enc. III. 420. [11] Recht. 430. Enc. III. 420. [12] Recht. 430—436. Enc. III. 420—427.

Глава двадцать первая

ПРЕДЕЛ ЧЕЛОВЕКА

Согласно общему и основному замыслу Гегеля философия есть мыслящий рассказ о восходящих победах Божества в мире эмпирического существования. Сила воображающей мысли раскрывает систематический ряд реальных в мире „образов", т. е. чистых, типических духовных способов целостно проникать в чувственную стихию и подчинять ее самобытный, дурной разбег свободному ритму и спекулятивному закону Разума. В этом ряду „дух человека" составляет тот „элемент", средствами или силами которого осуществляются все высшие достижения Духа: „абсолютное государство" как состояние сознательной воли, „прекрасное искусство" как состояние чувственного воображения, создавшего себе чувственный образ, „абсолютная религия" как состояние эмотивного чувствования и, наконец, „истинная философия" как состояние спекулятивно-самозабвенной мысли.

Таков был основной замысел Гегеля. И вот оказывается, что в пределах „объективного духа", т. е. в элементе *общающейся воли*, целостное проникновение Духа в чувственную стихию *невозможно*. Высшее состояние в сфере *этики* есть не „мировой образ", а „явление", имеющее характер компромисса: *государство как ограниченная во всех отношениях земная жизнь народа*. Но, так как образы искусства, религии и философии расцветают только на основе народного духа и его нравственного уровня, то кризис „абсолютного государства" обозначает не только „нравственный предел" человека, но *общий и абсолютный предел человеческого духа*.

„Предел человека" есть предел его возможного спекулятивного вознесения и освобождения, т. е. та граница, до которой ему дано приблизиться к Божественному состоянию и осуществить в себе абсолютную свободу Божества. Но „путь человека в мире" есть не просто „антропогония", и „смысл человеческой жизни" есть не просто осуществление и развитие антропоморфных сил: разум человека есть Разум Божий и сущность человеческого духа есть божественный Дух. Поэтому предел человека совпадает с пределом Бога в мире, и кризис человека указывает на объективное крушение теодицеи.[1]

Философия Гегеля, вопреки своему замыслу, обнаруживает предел Бога и человека в учении о *„государстве"* и в учении об *„историческом процессе"*, признавая, что силе Духа не удается преодолеть до конца самобытную закономерность эмпирической стихии.

---

[1] См. заключение.

Итак, „абсолютное государство" Гегеля представляет собою не завершенный „образ", но „явление", основанное на компромиссе.

Для того чтобы убедиться в этом, достаточно установить, что зрелый „образ государства" должен быть целостным осуществлением „конкретной нравственности", тогда как государство, начертанное Гегелем, не удовлетворяет этому требованию. В самом деле, основная сущность „конкретной нравственности" состоит в том, что душа человека, достигнув абсолютно-реального единобытия с Абсолютным, познает себя в метафизическом тождестве с другими людьми; для нравственно прозревшего ока души — за видимыми различиями и особенностями людей обнаруживается творчески несущая их субстанциальная Всеобщность, жизненно объединяющая всех людей как свои единичные модификации; это нравственное прозрение становится достоянием *всех* людей, так что *каждый* видит в *каждом* жизнь единой и общей Субстанции и утверждает всех в ней и ее во всех; в результате этого *каждый* знает, что и он сам, и *все* другие признают и его самого, и *всех* других свободными через тождество и тождественными через свободу, и притом через тождество и свободу, реальные и в нем самом, и во *всех* других.[1] Понятно, что такой строй жизни может осуществляться только людьми, достигшими уровня спекулятивной добродетели, т. е. свободно восхотевшими свободы и обретающими ее в целостном слиянии с Субстанцией: только тот, кто действительно испытывает себя самого, свою подлинную, собственную сущность как состояние божественной Субстанции, может постигнуть, захотеть и осуществить жизнь реально — в мыслях, чувствах и делах, тождественную с жизнью всех других. Общество как нравственный организм состоит по необходимости из нравственных людей.[2]

Все это может быть выражено так: общество людей как „образ" нравственного организма осуществляется только через *целостное преодоление эмпирической стихии* чувственного разъединения, свойственной земному существованию людей.

Имея все это в виду, нетрудно убедиться, что в самой проблеме „государства как образа мира" заложены глубокие и существенные затруднения. Уровень спекулятивной нравственности, на котором должен развернуться этот образ, оказывается в *этическом* отношении столь *высоким*, что государственный союз, в обычном понимании, не может осуществиться в нем: функция *авторитетного веления*, поддержанного возможным и узаконенным *понуждением* или принуждением, должна отмереть и исчезнуть; и тогда государство превратится в союз естественно

[1] См. главу восемнадцатую. [2] См. главу девятнадцатую.

слагающейся солидарности, свободного и добровольного сотрудничества. Термины „власти", „правительства", „закона", „суда", „веления" и т. д. получат новое спекулятивное значение; политический строй и общественный порядок поднимутся на высоту необычайной и ненарушимой гармоничности, и „образ государства" утратит все черты *исторического* и *земного* характера. Правовое растворится в этическом и угаснет; нравственность как качественная и количественная полнота упразднит все *более скудные и менее „конкретные"* связи между людьми. И тогда станет непонятным, зачем называть „государством" то, что имеет так мало общего с ним?

В самом деле, если центробежные и дифференцирующие тяготения человеческого существа будут целостно преодолены и осуществится всеобщая „добровольность" и „сращенность", то государство или перестанет быть принудительно-властвующей организацией, или совсем отомрет и исчезнет за ненадобностью. В первом случае оно превратится в нечто новое и небывалое, наподобие безвластного, анархистического союза, в котором властвование заменится разъясняющим преподаванием добра, мгновенно воспринимаемого и добровольно осуществляемого; вернее, что и такое преподавание будет излишним. Государство Гегеля отнюдь не совпадает с таким анархистическим строем, как это, может быть, следовало бы ожидать; оно остается построенным на *принципе власти*. Во втором случае оно исчезнет вовсе; этой возможности Гегель совсем не предвидит и не допускает. И вот, мыслитель, внимательно изучающий философию Гегеля и ожидающий именно одного из этих исходов, вынесет немалое разочарование, убедившись, что его „Государство" своими конкретными чертами гораздо больше походит на обычное „государство", чем этого следовало ожидать.

Это выражается по существу в том, что „Государство" Гегеля *не* являет собою победы над эмпирической стихией.

Государство возможно, по бытию и по цели, только при наличности *эмпирического множества* отдельных людей, причем самая раздельность их — в потребностях и влечениях, в сознании и самосознании, в их воле и в их совести — остается всегда существенным условием и источником их государственного объединения и сожительства; но именно эта-то раздельность и создает невероятную трудность целостной конкретизации индивидуальных духов. Необходимость этой стихии и наличность ее в „Государстве" Гегель всегда признавал и оговаривал открыто. Он никогда не закрывал глаза и на затруднения, вытекающие отсюда: на упорствующую самобытность этой стихии и на исключительную трудность ее целостного социально-политического преодоления. Можно сказать еще больше: во все эпохи своего творчества (а он обращался четырежды к начертанию

образа государства)[1] он пытался разрешить политическую проблему посредством некоторого *внутреннего компромисса*, а именно *отвести в пределах самого государства низшую, подчиненную сферу, в пределах которой непокорные силы эмпирической стихии могли бы до* известной степени беспрепятственно *творить свой беззаконный разбег*. Эта сфера, оставаясь в пределах самого государства, не должна была нарушать общей гармонии целого и мыслилась даже „покорною" Субстанции. Однако эта внешняя, формальная покорность покупалась ценою внутренней, содержательной уступки: как бы ни были тесны пределы отведенной дурному элементу самобытности (а эти пределы всегда оставались значительными), он все же сохранял в них свою самостоятельность; и „всепроникающий" спекулятивный закон Субстанции получал определенную границу.

Значение этого существенного и чреватого последствиями компромисса Гегель оценивал в разные эпохи различно. В ранних исследованиях ему представлялось, что компромисс этот имеет *трагический* характер, и он выговаривал это открыто и недвусмысленно. В позднейших построениях он обходил молчанием трагическую глубину этой проблемы и не останавливался на ее раскрытии, так, как если бы она не скрывала в себе величайшей остроты и трудности именно для *его* философии. Но этим он и обнаруживал как раз то противоречие, которое скрывается в идее „абсолютного государства".

Еще в ранних исследованиях он считал необходимым предоставить „неорганическому",[2] или, что то же, „реальному",[3] элементу (конкретному-эмпирическому) всю сферу жизни *второго* сословия, так, чтобы эта сосредоточенность и изоляция могли обезвредить дурную стихию для жизни остальных частей государства. Согласно этому замыслу, второе сословие, посвящая свои силы хозяйственной работе, „особенным" интересам, торговле и обогащению,[4] оставалось в разъединении,[5] вело частную жизнь[6] и, погруженное в единичность и случайность эмпирического существования,[7] оказывалось не способным ни к добродетели,[8] ни к свободе,[9] ни, соответственно этому, к политической жизни.[10] Оно, правда, было способно к элементар-

---

[1] Во-первых, в „System der Sittlichkeit" (написано приблизительно в 1800 г.); во-вторых, в „Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts" (напечатано в 1802—1803 гг.); в-третьих, в „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (вышло при жизни Гегеля в трех изданиях: в 1817, 1827 и 1830 гг.); в-четвертых, в „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (вышло в 1821 г.). [2] Ср.: Lass. II. 480. 482. W. Beh. 379. 386. 387—388 и др. [3] Ср.: W. Beh. 374. 379. 379. 380 и др. [4] Ср.: Lass. II. 477. 478. W. Beh. 381. 385. [5] Lass. II. 477. W. Beh. 381. 383—384. [6] W. Beh. 383. [7] Ср.: Lass II. 477. W. Beh. 381. 383. 385. 387. [8] Lass. II. 479. [9] W. Beh. 381. [10] „politische Nullität": W. Beh. 385.

ной честности или „добропорядочности“[1] в соблюдении договоров и в культивировании формального права.[2] Но истинная нравственность оставалась для него только отвлеченной и неосуществляющейся идеей:[3] „буржуазия“ не способна ни к „абсолютной индифференции“,[4] ни к сверхличному мужеству,[5] ни к публичной жизни.[6] Если даже второе сословие созерцает нравственность, то как нечто недоступное и чуждое, присущее лишь первому сословию;[7] и высшим достижением его остается удовлетворение хозяйственных нужд правящего класса и помощь бедным.[8]

Если бы *весь* народ вел такую жизнь, свойственную второму сословию, то это означало бы, что в государстве воцарилась „испорченность“ и „общее унижение“.[9] Поэтому этот образ жизни должен быть „реально обособлен“ и в лице буржуазного класса противопоставлен, во-первых, высшему, правящему сословию, ведущему божественную,[10] сознательно-нравственную жизнь[11] и свободному даже от собственности,[12] и, во-вторых, земледельческому сословию, способному к бессознательной, наивной нравственности доверия, послушания и храбрости.[13] Зато в пределах второго сословия, освобожденного от военной службы и потому непрерывно вкушающего все удобства мира и безопасности,[14] это преобладание эмпирической стихии становится господствующим[15] и, естественно, слагается в непреходящее уклонение от нравственности.

И вот, эта наличность целого сословия, живущего отнюдь не в „абсолютном и вечном“ и созерцающего нравственность только в чужом осуществлении,[16] неизбежно вовлекает все государство в процесс *трагического* характера. Божественный Дух, творящий свои мировые „образы“, имеет двойственную природу, и жизнь его состоит в единстве этих двух стихий.[17] Но для того, чтобы создать это единство, ему необходимо предать часть самого себя эмпирическому элементу и, следовательно, — „страданию и смерти“.[18] Это есть божественная жертва (Opfer); она состоит в том, что Абсолютное, или, что то же, сама Жизнь, полагает себя в неорганическую стихию, сплетается с нею и тем предает себя отчасти несовершенству и умиранию; но в то же время,

---

[1] Lass. II. 472. 477. 478. W. Beh. 381. 385. [2] Lass. II. 477. W. Beh. 381. 383—384. [3] Lass. II. 472—473. W. Beh. 398. [4] Ср.: Lass. II. 477. [5] Lass. II. 479. W. Beh. 381. 386. [6] Ср.: „allgemeines Privatleben“: W. Beh. 383. [7] W. Beh. 387. 391. [8] Lass. II. 479. W. Beh. 381. [9] W. Beh. 384: „Verdorbenheit und universelle Erniedrigung“. [10] Lass. II. 484. [11] Ср.: Lass. II. 475—477. 482—487. W. Beh. 380—392. [12] Lass. II. 497. W. Beh. 381. [13] Ср.: Lass. II. 480. W. Beh. 381. [14] W. Beh. 381. 385. 386. [15] „hier dann in seiner ganzen Länge und Breite sich ausdehnen können“: W. Beh. 384. [16] Гегель минутами готов и это оценить достаточно высоко. W. Beh. 391. [17] W. Beh. 386. [18] W. Beh. 386.

„объективируя" и „созерцая" это сплетение свое, оно отрывает от себя свое неорганическое состояние, познает его и, очистив себя этим знающим отрывом, восходит к чистой и свободной индифференции.[1] Этот трагический процесс теогонии составляет самую сущность сословной организации государства. Благодаря божественной жертве второе сословие не вполне чуждо нравственности: культ „добропорядочности" и формального права, хозяйственное служение первому сословию, помощь бедным и созерцание спекулятивной добродетели в лице правящего класса — все это свидетельствует о том, что оно само образует *низшую ступень* социального бытия, как бы „примиренное, живое тело" народного духа,[2] или, иначе, „телесную и смертную душу" абсолютной нравственности.[3] Напротив, высшее сословие, сложив на плечи буржуазии и земледельцев заботу о земном и освободив себя от непосредственного служения „подземным"[4] неорганическим силам, живет в состоянии истинной конкретной нравственности и добродетели; эта добродетельная жизнь и приводит членов высшего класса к сверхличному мужеству, к эмпирической смерти за родину (военное дело) и тем самым к последнему преодолению эмпирической стихии и возвращению в чистую свободу субстанциального бытия.[5] Высшее сословие, правящее и воюющее, добывает себе нравственное совершенство, но идет навстречу преждевременной эмпирической смерти (война); а буржуазный класс покупает себе эмпирическое благоденствие ценою *спекулятивной мертвенности.* Слагая организм государства, все три сословия вместе образуют единство, приобретшее себе возможность *частичного совершенства* ценою частичной же *незрелости и деградации.*[6]

Так рисовалась Гегелю в его ранних исследованиях *трагическая природа государства.* Здесь не было выхода к осуществлению *всеобщей конкретной нравственности.* Политический организм оставался качественно неодинаковым и духовно неравноценным в своих частях; он оставался не только по своему элементу („социально-психическое"), но и по внутренней структуре, *несовершенным* единством, осуществляющим *не победу духа,* но его трагически принятый компромисс. „Реальная", т. е. эмпирическая, сторона нравственности не поддавалась „совершенному включению в ее Божественность",[7] и государство оставалось в ряду несовершенных „явлений", а не „образов" мира. Гегель видел это и говорил об этом прямо и недвусмысленно.

В его позднейших произведениях дело *по существу* мало меняется, но в то же время „государство" занимает место в

---

[1] W. Beh. 386. 387. 388. [2] Ср.: W. Beh. 387. [3] W. Beh. 391. [4] W. Beh. 386. [5] См. главу девятнадцатую. [6] Ср., напр.: „verzogen". W. Beh. 391. [7] W. Beh. 391.

спекулятивном ряду мировых „образов".[1] Однако, занимая это место, оно обнаруживает в себе такие, свойственные всякому *эмпирическому* государству отступления от целостной конкретности, органической нравственности, всеобщей добродетели и свободы, что „совершенство" его утрачивается. Спекулятивная политика Гегеля оказывается бессильною изобразить „абсолютное государство" и рисует картину, смешанную из духовной свободы и хаотической необходимости.[2]

Так, нет сомнения, что если бы Гегель оставался верен своему спекулятивному пониманию государственной *власти*,[3] то ему пришлось бы отнять у государства целый ряд функций, предусматривающих недостаток конкретной нравственности у граждан; таковы, например, все функции полицейского надзора,[4] все функции, *подчиняющие* части целому,[5] хотя бы вопреки их согласию,[6] все функции, пресекающие чрезмерность социального неравенства, богатства и бедности,[7] — одним словом, все функции, в осуществлении которых государство подходит к личному сознанию *извне*, *не* спрашивая о его *согласии* и не ставя в зависимость от него свои решения и мероприятия. Гегель прямо признает, что если государство начнет требовать ко всему согласия всех единичных лиц, то оно рассыплется и погибнет.[8]

Эта возможность государственной жизни и государственного управления независимо от творческого согласия и сознательного участия всех и каждого может быть объяснена только незрелостью всеобщего самосознания и непроявленностью всеобщей воли в жизни народа. Такая незрелость допускалась Гегелем всегда и притом в качестве низшей ступени духовного бытия: народный дух не всегда стоит на высоте истинного, „по себе и для себя сущего" самосознания, так же, как индивидуальная душа, если она не дошла еще до спекулятивного постижения собственной благой и божественной сущности. Нравственность народа может оставаться бессознательным и скрытым, а, может быть, и бессильным, непроявляющимся, подавленным „добрым нравом".[9] Тогда оказывается, что жизнь свободного народа есть *только* сама *по себе* или *непосредственно реальная нравственность*",[10] а на поверхности своей она подвержена уклонениям, блужданиям, „ограниченности" [11] и слепоте; тогда оказывается, что „откро-

---

[1] Ср., напр.: „Im Staate muss man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit ist": Recht. 353 (Z.); ср. о „совершенной" форме государства: Enc. III. 412. ср. еще: Recht. 202. Anm. 285. 311. 316. 323. 334. 342. 346. 353. 418; особенно Recht. 440. Ph. G. 39. 40. 3. lat. 313. [2] Вопреки Recht. 316. [3] См. выше в главе двадцатой. [4] Ср., напр.: Recht. 340. [5] Ср.: Enc. III. 404. [6] Ср.: W. Beh. 374. [7] Ср. еще в Phän. 358: „das Gemeinwesen kann sich nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten". [8] Ср.: Ph. G. 44. 47. [9] См. главу шестнадцатую, восемнадцатую и девятнадцатую. [10] Phän. 267. Курсив Гегеля. [11] Phän. 267.

венный дух имеет корень своей силы в подземном мире" [1] и что конкретное единство народа скрывается „в бессознательной и немой субстанции всех, в водах забвения".[2] И вот, „мудрое" правительство, твердо знающее, что составляет воистину „правое и разумное",[3] не нуждается в согласии „всех на все", но творит свое дело в уверенности, что разумная воля и проснувшийся добрый нрав гражданина когда-нибудь узнают в законах и распоряжениях государства свою собственную природу.[4] Несогласие, недовольство и порицание не может его смущать и останавливать, ибо правительство должно быть уверено в том, что в глубокой, хотя и сокровенной сущности вещей, *„все* граждане живут в этой действительности государства и находят в нем удовлетворение для своего знания и воли".[5] Правда, не все сознают это,[6] но это происходит именно потому, что жизнь народа не стоит на уровне зрелого, всеобщего самосознания.[7]

Таким образом, в подробном начертании Государства Гегель все время разумеет и обосновывает принудительно-властвующую организацию, открыто допуская *незрелый уровень сознания*, недостаток *„добровольности" у граждан и неполноту нравственной „конкретизации"*.

Так, незрелый уровень спекулятивно-политического *самосознания* поддерживается „чувствующим" духом *семьи* и сосредоточивается особенно в женщине,[8] принципиально устраняемой от политической жизни;[9] далее, в *гражданском обществе* сознание „всеобщего" отходит на второй план, а в жизни второго сословия оно обнаруживает прямую склонность к вырождению; дефективное правосознание обнаруживают *преступники*; широкие и неопределенные круги *„народа"* прямо отличаются тем, что сами „не знают, чего хотят"; может быть, именно поэтому к участию в сословном представительстве допускаются „многие", но *„не все"*: об участии крестьянского сословия Гегель не упоминает вовсе, зато отводит нижнюю палату целиком *второму сословию*, допуская его к участию в политической жизни, несмотря на его исключительное тяготение к частному, групповому интересу, и вопреки своему прежнему решению исключить его из политической жизни; наконец, учение о „публичном мнении" прямо признает дефективный уровень политического самосознания в широких кругах граждан.

Наряду с этим в государстве обнаруживается и дефект *доброй воли* у граждан. Если даже воспитательному „устрашению" и удается „сломить" и „искоренить" эмпирическое своеволие у детей, то с переходом к гражданскому обществу *семья* оказы-

[1] Phän. 356. [2] Phän. 356. [3] Enc. III. 432. [4] См. выше, в главе двадцатой и шестнадцатой. [5] Recht. 9. Курсив Гегеля. [6] Recht. 10. [7] Ср.: подробное описание этой инстинктуозности народной жизни в Aesth. I. 189—195. [8] Recht. 230. [9] Recht. 392.

вается началом, питающим и осуществляющим *своекорыстие* в душах, ибо семья семье есть „внешнее" инобытие. Вся жизнь *гражданского общества* протекает при отсутствии или недостатке доброй воли: хозяйственное взаимопитание возникает *помимо* воли борющихся ячеек; каждый стремится к удовлетворению *собственных* потребностей, и это ведет к появлению богатства и бедности, роскоши и нищеты, расточительности и *черни*; самая необходимость *юридической защиты* лица и его прав, наличность *преступлений и суда*, необходимость полицейского *надзора* и публичной благотворительности — все это свидетельствует во всяком случае о неустойчивости и бессилии доброй воли; правда, жизнь корпорации воспитывает волю, но и то лишь к *„относительному" бескорыстию*; и даже среди „чиновников", испытанных членов всеобщего сословия, предвидится возможность *злоупотреблений* и *произвола*: в устранение этого учреждается и контроль, и служебная иерархия, и „публичная цензура" сословного представительства.

Естественно, что все эти дефекты политического самосознания и доброй воли идут рука об руку и слагают в государстве дефективную *конкретность*. Недостаток конкретности может выражаться или в *объеме*, т. е. в количестве и составе тех лиц, которые проходят через взаимное спекулятивное сращение: таков недостаток семейной, корпоративной и сословной жизни; или в *глубине и качестве* самого сращения: таковы все те состояния, в которых эмпирическая стихия не поддается всецело нравственному одухотворению. Так, эмпирическая стихия брака заставляет допустить *„развод"* вопреки духовной нерасторжимости союза; так, имущественное состояние *семьи* приводит к внутренним распрям, к нравственной неопределенности и произволу в завещании; так, жизнь *гражданского общества* протекает в виде систематического распада и разнуздания личной особенности; так, устройство государственных учреждений мирится с „минимумом" „простого" повиновения, а сословия вносят в законодательство свой частный интерес; и даже „всеобщее" сословие оказывается причастным собственности как началу разъединения.

Но, если так, если разъединяющие, распыляющие силы человеческого существа *не* покоряются, не смолкают в государстве и не претворяются в свою противоположность, то государство *не* превращается из „явления" в целостный „образ" нравственной конкретности. По-видимому, в самой идее „абсолютного государства" обнаруживается внутреннее противоречие: *спекулятивная сращенность людей оказывается несовместимой с принудительным властвованием* и государству надлежит утратить свой публично-правовой характер; если же государство сохраняет этот характер, то именно потому и для того, что *спекулятивная сращенность людей оказывается нецельной*, т. е. охватывает

не всех людей и включает *не все* их переживания, интересы и влечения. А это означает, что государство вынуждено мириться с эмпирической разъединенностью людей и что *сущность его не* позволяет ему достигнуть *зрелого совершенства мирового „образа"*.

В начертании государственного облика Гегель стоял перед двумя возможностями: или удержать уровень спекулятивной нравственности и растворить в нем властно-дискретный характер обычного государства; или же сохранить этот несовершенный характер государства и свести к компромиссу уровень спекулятивной нравственности. Он избрал *второй* путь и сам понемногу и незаметно „депотенцировал" сущность нравственности подобно тому, как он уже „депотенцировал" Идею в натурфилософии и психологии. „Нравственность" постепенно заменяется „добрыми нравами", „всеобщее самосознание" — бессознательной субстанцией, затерявшей свои корни в подземном мире; „всеобщая воля" — воспитанием к „относительному бескорыстию" и к „малой" всеобщности семьи и корпорации; „сращенность" *всех* уступает свое место *семейному* объединению на почве кровного родства или *сословной организации* на почве общих интересов и одинаковых свойств; спекулятивная „свобода" сводится к большему или меньшему участию „многих" в делах законодательства и управления; „личная добродетель" превращается в простую „добропорядочность". В этом постепенном низведении Субстанция становится окончательно синонимом исключительного национального единства; ее духовная субъективность сжимается в единоличного главу государства, в монарха; ее органическое самоопределение сосредоточивается в сословном представительстве, и в результате божественная жизнь „нравственной тотальности" получает определенные исторические черты сословной монархии с феодальными пережитками, либеральными усовершенствованиями и воинствующим тяготением к национальной исключительности.

Это своеобразное низведение Государства с высоты нравственного уровня на уровень исторической эпохи является отчасти результатом философской методологии, усвоенной Гегелем, именно его общего отношения к конкретному-эмпирическому материалу: спекулятивное пренебрежение к нему уже не первый раз оканчивается его скрытым торжеством. В философии права такой оборот дела должен быть признан особенно естественным: практическое значение ее предмета способно увлечь мыслителя на почву эмпирического факта с особенною легкостью и быстротою. И, в самом деле, конкретное начертание государственного „образа" все время превращается у Гегеля в своеобразное *политическое врачевание*. Он рисует не образ духовной победы, а лишь пути к постепенному преодолению эмпирической стихии;

не „совершенное" государство, а „наилучшее" из дурных; не „абсолютную" категорию (которая совмещает в себе causa efficiens и causa finalis политической жизни человечества), но относительный компромисс, осуществимый, может быть, силами современной ему эпохи. Дух *политического наставничества и руководительства* обессиливает дух *спекулятивного царения*, и в результате слагается незаметный отказ от спекулятивно целостного понимания государства. Основной тезис: „не все исторические государства осуществляют собою *образ* Государства" должен быть заменен другим: „ни одно государство не может быть осуществлением образа Государства, ибо государство вообще не образ мира". Но Гегель не произносит этого второго тезиса; напротив, поддерживая первый, он как бы продолжает: „но, вот, начертанное мною Государство есть действительно мировой образ", не замечая, что он начертал слабый компромисс и тем дал повод упрекать себя в *„идеализации" дурной политической современности.*

Значение государства как *предела* человеческого духа и связь его „спекулятивной сущности" с состоянием *данной* исторической эпохи, может быть, ни в чем не обнаруживается с такою ясностью, как в учении о его *международном положении.*

Народ, организованный в политически-суверенный союз, противостоит другому народу в порядке *эмпирического сосуществования.* Каждый из них нуждается в этом сопоставлении и противопоставлении для того, чтобы стать настоящей индивидуальностью: „народ как индивидуальность" существует „для себя" лишь постольку, поскольку „для него" существуют „другие индивидуальности" и поскольку он „исключает" их из себя и „знает себя независимым от них".[1] Каждый народ видит в другом „инобытие" и обречен на то, чтобы вступить с ним в „борьбу за признание". Поэтому каждый народ есть нечто *ограниченное*:[2] нечто, специфически определенное, своеобразное[3] и одностороннее по внутренней жизни, замкнутое отовсюду извне пределами других политически-суверенных союзов. Каждый народ имеет *два* „абсолютно-необходимых"[4] отношения к каждому другому: во-первых, положительное — „спокойное, равное жительство друг возле друга в состоянии мира", и, во-вторых, отрицательное — „исключение одного другим" в состоянии войны.[5] Каждый народ имеет свое „особенное" благо, свою суверенную волю, свою „правоту" и свой особый „высший" закон поведения; ни одно государство не способно ни к спекулятивному самоотречению, ни к конкретному тождеству с другим, ни к высшему, филантропическому полету жизни.

[1] Ср.: Phän. 358. [2] Ср.: Phän. 359. Enc. III. 421. 427. Recht. 430 Ph. G. 45. [3] Ср.: W. Beh. 416. 417. Phän. 545. Recht. 431. Ph. G. 63. 64. [4] Ср.: W. Beh. 372—373. [5] W. Beh. 372.

Достойно глубокого, вдумчивого отношения то обстоятельство, что такая существенная *ограниченность* и дискретность национального государства, придающая ему характер дурного, *конкретно-эмпирического обломка* мировой жизни, с необходимостью вытекает из его *спекулятивной* природы: народный дух, организованный в виде суверенного государства, есть спекулятивная Субстанция, которая, по самой сущности своей, *исключает всякое инобытие* и имеет свое бытие „в себе и через себя". Так, Субстанция божественного Духа, т. е. Понятие как творческая сила, *исключает* всякое инобытие и есть *единственная реальность*: нет и не может быть никакой другой реальности, кроме всепроникающей и все движущей спекулятивной силы божественного Смысла. Однако из этого сопоставления „субстанциальности" Государства с „субстанциальностью" Божества выясняется уже их существенное различие: божественная Субстанция „исключает всякое инобытие" в том смысле, что его *действительно* нет, ибо самая эмпирическая стихия является, по основному замыслу, не более как низшим состоянием той же, единой Субстанции; государство же „исключает всякое инобытие" в том смысле, что не желает и не может ограничивать *свое* благо и *свои* цели *чужим* благом и чужими заданиями, и в этом нежелании сохраняет свою духовную правоту. Это означает, что *на самом деле* единичное государство *не есть* Субстанция, но только *посягает* на ее свойства и ее достоинство; оно остается в том же положении, как единичная *семья*, вступающая со своими корыстными целями в состав гражданского общества и не желающая ограничивать себя правыми интересами других семей и высшей Всеобщности. Но „субстанция" народа и „субстанция" семьи, в свою очередь, подобны субстанции *индивидуальной человеческой души*, не желающей поступаться своими особенными интересами, посягающей „на все" и вступающей в борьбу за „признание", на жизнь и на смерть.

И вот, слагается поучительная параллель. „Естественная" борьба „индивидуума", приобревшего „самосознание", но не научившегося еще „признавать" его в „инобытии" и вступать с этим „инобытием" в спекулятивное тождество, обнаруживается в процессе антропогонии трижды: встреча человека с человеком в естественном состоянии есть первый духовный урок; встреча семьи с семьей в гражданском обществе — второй; встреча государства с государством — третий. Первый урок заканчивается *духовной победой*: люди научаются творить свою свободу через тождество и свое тождество через свободу. Второй урок заканчивается *прикровенной неудачей*: буржуазное общество продолжает жизнь своекорыстия и разъединенности, но организует себя по принципу „общего интереса" и сдерживается в единство силою высшей Всеобщности — государства. Третий урок за-

канчивается *открытой неудачей*: государства совсем не находят выхода к созданию высшего, общечеловеческого единства и остаются *эмпирически разъединенными спекулятивными субстанциями*, осуществляющими этот „вечный обман" заключенного и нарушенного договора.[1]

Таким образом, спекулятивный закон „*конкретности*" нарушается *государством* и во внутренней и во внешней жизни. Правда, субстанции народов, встречаясь друг с другом на войне, оказываются в отношении, подобном „диалектическому взаимоотрицанию"; необходимость „диалектики" и лежит в основании приятия войны. Но эта диалектика народов и государств не завершается органическою ассимиляцией и конкретным состоянием: „всеобщий союз народов" невозможен, ибо он сводился бы к господству *одного* народа, который к тому же за отсутствием „инобытия" утратил бы свою индивидуальность;[2] „государство народов" или „мировая республика" суть „пустые" абстракции, лишенные всякой „нравственной жизни" и приводящие к „безóбразности космополитизма".[3] *Природа государства требует нарушения закона спекулятивной конкретности.*

Таким образом, государственная жизнь действительно обозначает *нравственный* и *спекулятивный* предел человека. Вся духовная жизнь оказывается урезанной и заключенной в границы *национального духа*, а самый национальный дух живет, ограниченный непокорною стихией *эмпирического существования*. И если, как уже показано,[4] нравственность человека есть „действенное восприятие имманентного миру вездесущия Божия", то понятно, что жизнь искусства, религии и философии, вырастающих на почве этого „восприятия", оказывается подверженной тому же самому пределу. Все, что выражают и „выговаривают" эти высшие образы абсолютного Духа, сводится к откровению, полученному человеком от „*совести*". Но так как это откровение слагается в пределах *национального* духа, то оно неизбежно обусловлено и ограничено *его* пределами: „имманентная ограниченность народного духа"[5] налагает свою печать на все его создания и порождения. „*Божественный* Дух", прежде чем открыться художнику, вдохновенному священнику и философу, осуществляет себя в виде *ограниченного „народного духа"*, противостоящего другим столь же ограниченным „народным духам". И если у каждого народа *свое особенное* „высшее благо" и *свой особенный* закон поведения,[6] то у него, естественно, возникает *свое, особое* искусство, свое *отдельное Божество* и своя, особая *истина*.

---

[1] Ср.: Mollat. 67. [2] Mollat. 67. [3] W. Beh. 422. [4] См. главу девятнадцатую. [5] Enc. III. 427. [6] См. главу двадцатую.

Так, по Гегелю, „абсолютный Дух не может раскрыться" прямо в „единичных" художественных образах: „поэтому дух прекрасного искусства" есть прежде всего „ограниченный народный дух", „богатство" которого развертывается вследствие этого в своеобразное „неопределенное многобожие".[1] Подобно этому, *религия* состоит в том, что народ сознает *свою собственную* разумность, раскрывающуюся ему в идеальной сущности его нравов и законов, и молитвенно созерцает эту, *специфически видоизмененную* идею добра „в чистом абсолютном образе" *своего Бога*;[2] религия и государство стоят в *метафизическом тождестве* и неизбежно делят судьбу национальной ограниченности.[3] Наконец, это относится в полной мере и к *философии*: оказывается, что способность ее угашать в „субъекте" эмпирическую стихию возводит ее знания к „абсолютному духу" лишь через посредство национальной ограниченности. Философия не только возникает в пределах государства; и не только имеет в своей основе осуществленную „всеобщую жизнь с народом и ради народа" (*πολιτεύειν*);[4] она не только может „совпасть" с государственною властью,[5] но всегда остается „в неразрывном единстве с духом государства",[6] разделяя в этом судьбу искусства и религии.[7]

Ограниченность особенного народного духа становится законом человеческой жизни и ее пределом. Философия Гегеля приходит, по-видимому, к своеобразному националистическому *индивидуализму* и даже *атомизму*; мало того, в этом учении о „многобожии" в искусстве и религии[8] и о многих, национально-различных „истинах" и философиях перед нею встает призрак своеобразного *релятивизма* со всеми его последствиями. Преодолеть этот *атомизм* многих национальных субстанций и этот *релятивизм* многих национальных истин стало задачей *философии истории и истории философии*; ту же самую задачу пытаются в своей сфере и по-своему разрешить *философия искусства и философия религии.*

В основе всех этих построений, поскольку они разрешают проблему „народного многобожия", лежит попытка истолковать *эмпирическую последовательность и эмпирическое сосуществование* исторических явлений как *невольное, бессознательное и таинственное осуществление спекулятивной жизни мирового Духа.* В самом деле, философия Гегеля не могла остановиться на той *эмпирической разделенности* Духа Божия, к которой ее привела философия нравственности: это значило бы допустить,

---

[1] Enc. III. 442—443. [2] Курсив автора. Ср.: W. Beh. 400. Phän. 540. Enc. III. 409. 429. Rei. I. 153. 179 и др. См. главу двадцатую. [3] Ср.: Ph. G. 36. [4] W. Beh. 381. См. главу девятнадцатую. [5] Enc. III. 438. [6] Ph. G. 45. [7] Enc. III. 438. Ph. G. 45. [8] Ср., напр.: „In jeder Religion ist göttliche Gegenwart": Ph. G 202.

что сила божественного Смысла не может преодолеть дискретность национально-государственного „обособления" и вынуждена подчиниться низшему элементу своего бытия. Однако, с другой стороны, очевидное, предметное отсутствие истинной конкретности в жизни народов и государств не давало оснований к тому, чтобы утверждать наличность *космически*-всеобщего „самосознания" и зрелой, *космически*-всеобщей „воли"; если в малых пределах единичного государства Субстанция осталась на уровне сокровенной, бессознательной силы, то естественно ожидать того же исхода и в сфере *„космической"* духовности. Эмпирическое влияние народа на народ, культурное заимствование и взаимодействие, даже известное идейное преемство, могло бы быть констатировано простым историческим наблюдением; но от этих *эмпирических влияний до метафизического единства*, превращающего жизнь человеческого рода в *спекулятивно-необходимый ряд исторических явлений*, было еще далеко. Философии Гегеля предстояло показать, что *субъект истории един* и что этот субъект есть *Дух Божий*.

Показать это как истину значило обнаружить, что история человеческого рода слагается по тем основным спекулятивным „законам", которыми абсолютный Дух живет повсюду: по законам *всеобщности, диалектического* развития и *органической конкретности*. Если исторический процесс движется живым ритмом Понятия, творчески пронизывающим его и возводящим к осуществлению *своей* цели, так, что *история осуществляет систему Разума*, то это означает, что субъект истории есть действительно *Дух Божий*; если же, кроме того, в истории нет *ничего* инородного Духу, если в ней *все* „возникло" из Духа и *все* „облечено" ему, то Дух Божий есть действительно *единственный* субъект исторического процесса.

Осуществление закона *всеобщности* предполагает, что *каждое* историческое явление как таковое составляет живой и необходимый ингредиент всего процесса в целом, так, что „мировой дух" входит в него в качестве его *живой сущности* и включает его в себя в качестве своей *живой части*. Именно таков и был *замысел* Гегеля. Додуманный последовательно до конца, этот замысел ставил перед философией исключительную по размерам и трудности задачу: признать и показать *разумность и необходимость каждого конкретно-эмпирического события и явления в жизни человечества*. В самом деле, философия истории, по утверждению самого Гегеля, имеет дело, прежде всего, с эмпирически данным [1] потоком событий во времени,[2] и, обращаясь к нему, она должна исследовать „исторически эмпи-

[1] Ср.: „In der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt": Ph. G. 24. [2] Ср.: Skept. 99. Phän. 604. 610—611. Enc. III. 421. Recht. 101 и др.

рически",[1] отнюдь не предаваясь „априорным вымыслам",[2] но „верно и точно схватывая историческое" явление.[3] Перед философом развертываются „res gestae"[4] в форме бывших событий,[5] подлежавших эмпирической необходимости [6] и однажды уже состоявшихся так, как они состоялись. В целом они слагаются в „мировую историю", имеющую свой внутренний смысл; исследование его дает „historiam rerum gestarum".[7] История человечества как поток таких временных событий представляет собою одно великое *эмпирическое целое*, внутренне связанное и сцепленное непрерывной последовательностью и причинным влиянием так, что каждое „отдельное", единичное событие или явление оказывается „изолированным" лишь силою познающего отвлечения. История как реальный процесс во времени есть, в целом, одна *огромная эмпирическая единичность*, сотканная из множества *мелких эмпирических единичностей*, и если некоторые мелкие „единичности" истории случайны, неразумны или излишни, то эти дефекты участвуют неизбежно в ткани целого и делают ее *лишь отчасти разумною*. Эмпирическая история признает это с самого начала, ставя перед собою задачу — объяснить *каждое* историческое явление как причинно-необходимое. Но для *философии истории* задача целостного осмысления rerum gestarum получает особое значение, ибо все „чисто случайное", „бессмысленное" и „неразумное", если бы таковое в истории оказалось, грозит подорвать *основное откровение пантеизма*. Спекулятивный философ обязан, как никто, настаивать на *скрытой разумности всего* неразумного, на *высшей необходимости всего* чисто случайного, на *таинственной осмысленности всего* бессмысленного: все без исключения эмпирические явления истории должны быть освобождены от этой обманчивой видимости и разоблачены с тем, чтобы обнаружить свою сокровенную спекулятивную необходимость.[8]

Таков и был, по-видимому, замысел Гегеля.

В основе „мировой истории" лежит некая „конечная цель", сама себя осуществляющая по „плану Провидения".[9] Поэтому история человечества есть, собственно говоря, история „живущего" в ней Духа [10] или Разума.[11] Дух не носится над „историей", как над водами, но творит себя „в ней" и есть единственное „движущее" начало.[12] Творческий разум [13] „врабатывает" себя в исторические явления, переходя из „внутреннего" скрытого

---

[1] Ph. G. 13. [2] „apriorische Erdichtungen": Ph. G. 13. [3] „das Historische getreu auffassen": Ph. G. 14. [4] Ph. G. 59. [5] Ср.: „in Form des Geschehens": Recht. 433. [6] Ср.: Skept. 99. Ph. G. 36. [7] Ph. G. 59. [8] Ср.: „eine Philosophie der Geschichte hat in den verkümmertsten Gestalten ein Moment des Geistigen aufzusuchen": Ph. G. 202; см. главу одиннадцатую. [9] Enc. III. 421. Ph. G. 16. 17. 24—26. 67. [10] Enc. III. 410. [11] Enc. III. 421. [12] Enc. III. 426. [13] Ph. G. 18.

состояния во внешнее,[1] и таким образом „правит миром"[2] и совершает в нем свое „откровение".[3] Разум *имманентен*[4] истории человечества и пронизывает ее так, что „Всеобщее, сущее по себе и для себя" живет в спекулятивном „единстве" с „единичным, субъективным".[5] Это выражается в том, что „в мировой истории из деяний людей выходит вообще еще что-то другое, чем то, к чему они стремятся, чего достигают, что они непосредственно знают и чего хотят; они осуществляют свой интерес, но этим осуществляется еще нечто дальнейшее, что внутренне в нем сокрыто, но что не лежало в их сознании и в их намерении".[6] „Разум достигает своего существования в человеческом знании и волении, как в (своем) материале",[7] но так, что „деятельность субъектов, в которых Разум присутствует в качестве их по себе сущей субстанциальной сущности",[8] сохраняет свою формальную свободу,[9] и разум остается „сначала их темною, скрытою от них основою".[10] Божественная цель действует в душе человека, и человек не знает о том, что дух его имманентен этой цели.[11] В этом и состоит „лукавство" Божественного Духа.[12]

При таком понимании все „индивидуальное" оказывается включенным в спекулятивную ткань исторического процесса, принятым и оправданным. Всеобщий дух составляет Субстанцию каждого индивидуума,[13] его живую, сокровенную, определяющую силу: мировой Дух разделяет или „обособляет" себя на ряд народных духов,[14] а каждый народный дух дробит себя на массу индивидуальных самосознаний. Индивидуум живет своими „особенными целями",[15] своею личною страстью; он постоянно тяготеет к „самостоятельности" и осуществляет *свой* интерес. Но это искание „самостоятельности" есть уже знак того, что Субстанция творит в нем свою жизнь:[16] там, где, по-видимому, единичная душа ищет себе „свободы" и „удовлетворения", на самом деле Субстанция в ее лице творит в мире свое „освобождение". Индивидуум представляет собою лишь субъективную формальную сторону Всеобщей энергии, энергии мирового Духа;[17] он есть *орудие*[18] Божие, и его „субъективное своеобразие" есть лишь „пустая форма деятельности".[19] Но именно благодаря этой насыщенности „субстанциальным содержанием",[20] благодаря этому имманентному „участию в цели Разума" индивидуум есть

[1] Ср.: Recht. 336. [2] Ph. G. 12. 14. 29. [3] Ph. G. 12. 13. [4] Ph. G. 29—30. [5] Ph. G. 29—30. [6] Ph. G. 30. [7] Ph. G. 37. [8] Ph. G. 37. [9] Ср.: Ph. G. 27. [10] Ph. G. 37. [11] Ph. G. 38. [12] Ср., напр.: Ph. G. 32. [13] Ср.: Phän. 23. См. главы пятнадцатую, шестнадцатую, восемнадцатую, девятнадцатую, двадцатую. [14] Ср.: W. Beh. 415. Enc. III. 426. Recht. 69. 430. 432. Ph. G. 51 и др. [15] Ср.: Ph. G. 29. 30. [16] См. главу девятнадцатую. [17] Ср.: Ph. G. 28. [18] „Werkzeug": Enc. III. 426. Ph. G. 29; „Mittel". Ph. G. 33. [19] Enc. III. 426. См. главу девятнадцатую. [20] Ср.: Enc. III. 426.

„самоцель":[1] „человек есть сам по себе цель только через то Божественное, которое есть в нем", — через Разум, Свободу, религиозность, нравственность и т. д.[2] Добродетель личности и состоит, как уже показано, в сознательном предании себя космической силе Духа, т. е. в творческом приятии *своей* судьбы [3] как судьбы Бога, творящего в мире *свою* Свободу.

„Элементом" всеобщего Духа в истории является „духовная действительность во всем ее объеме внутреннего и внешнего".[4] Единичный человек побеждает *свое* „внешнее" и покоряет его „внутреннему"; единичный народ совершает то же одоление в *своей* сфере; мировой Дух освобождает себя в них и через них, сводя их дело к высшему единству: он стряхивает с себя все личные и национальные ограниченности и восходит к высшему состоянию, к *„знанию абсолютного Духа"* как вечно действительной истины",[5] удостоверяя этим, что „необходимость, природа и история служат только его откровению и суть сосуды его достоинства".[6]

Естественно, что *процесс* истории получает характер диалектического развития, а ее конечный *итог* осуществляет целостную *конкретность*. История является „разумным, необходимым ходом мирового Духа",[7] его „органической систематизацией".[8] Она начинается не с „сознательной" цели,[9] но с сокровенного, „внутреннего, внутреннейшего, бессознательного влечения"[10] Духа к тому, чтобы довести свою абсолютную природу до абсолютного сознания. В этом развитии ничто не исчезает бесследно и все заложено в исходном начале; уже „первые следы Духа содержат virtualiter всю историю",[11] и в дальнейшем он есть лишь то, что он сам творит и сотворил;[12] каждое новое состояние его воспринимает все наследие прошлого и „исчезнувшее" сохраняется „в ночи самосознания".[13] Всеобщий дух мира возникает, таким образом, в процессе спекулятивного нарастания и обогащения в той диалектике различных „форм" существования [14] и „конечных, особенных народных духов",[15] которая вопреки „противоречиям" сохраняет единство содержания и субъекта.

Этим и обеспечивается *единый* и *целостный* итог исторического процесса. Цель исторического ряда есть „откровение глубины", т. е. „абсолютного Понятия":[16] абсолютный „всеобщий Дух" осуществляет через человеческое сознание и самосознание адекватное знание себя самого как такового,[17] т. е. свою свободу.[18]

---

[1] Ph. G. 33. [2] Ph. G. 34. [3] См. главу девятнадцатую. [4] Recht. 430. [5] Recht. 427. Курсив Гегеля. [6] Recht. 427. Собственно „чести", „Ehre". [7] Ph. G. 13. [8] Gött. 275. [9] Ph. G. 28. [10] Ph. G. 29. [11] Ph. G. 21. 55. [12] Recht. 431. [13] Phän. 611. [14] Ср.: Phän. 411. Log. I. 5. [15] Recht. 430. [16] Phän. 611. [17] Ср.: Phän. 612. Enc. III. 421. 425—426. 427. Recht. 431. Ph. G. 21. 29. 51. 52. 53. 55. [18] Enc. III. 421. 426. Ph. G. 22. 53. 54.

Он осуществляет ее сразу во многих „местах" и „способах", восходя к абсолютной нравственности и конституционно-монархической форме государства [1] и, далее, к прекрасному искусству, к религии откровения и, наконец, к высшей форме — спекулятивной философии. Эта философия едина, как едина сама истина и как едино само Божество. Она *конкретна* потому, что она есть зрелый, творческий итог всех прежних „философий", из которых каждая „подъята" и „сохранена" в ней в меру своей истинности.[2] Она *конкретна*, далее, потому, что собирает и сосредоточивает в себе истинное содержание всех низших ступеней: нравственности, искусства и религии. Наконец, она *конкретна* потому, что возникает в спекулятивном *тождестве* единичного человеческого субъекта и всеобщего божественного Объекта. Цель истории есть единая, истинная, *конкретная философия* как адекватное самопознание Духа Божия.

Итак, исторический процесс, согласно *замыслу* Гегеля, осуществляет законы *всеобщности, диалектики* и *спекулятивной конкретности*, что и доказывает его спекулятивное единство и его подчиненность благому плану Провидения: философия истории развертывается как *теодицея*.[3]

Таков был замысел. Иначе слагается его выполнение.

Познавательная победа над эмпирическим материалом дается Гегелю и здесь с неменьшими затруднениями, чем в натурфилософии. Невероятное обилие и разнородность исторического материала могли бы сами по себе представить непреодолимые трудности уже в силу одного того, что для „верного и точного" знания фактического состава событий потребовалось бы столько времени, сколько у одного человека не бывает в распоряжении. Отсюда необходимость судить о материале из вторых, третьих и четвертых рук, довольствоваться общим очертанием события и эпохи, заменять „реальный процесс" его схемой, а эмпирическое изучение — „конструкцией". Но к этому эмпирическому затруднению присоединяется затруднение чисто философское. Исторический материал содержит огромное количество „событий" и „явлений", повторяющихся и устойчиво длящихся „обстоятельств", *спекулятивная разумность* которых или подлежит сомнению, или прямо не поддается познанию: кровавые войны, гибель народов, разложение государств, великое переселение народов, нашествие монголов, стихийные бедствия, экономические кризисы, жестокие нравы и обычаи, дикие верования, процессы ведьм в средние века, рабство и проституция и многое другое, свидетельствующее о победе эмпирической стихии в

---

[1] Ср.: Recht. 355. [2] Обнаружению этого посвящены три тома „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". [3] Ср.: Ph. G. 18. 19. 446.

жизни людей, — все это образует огромный материал, взывающий о своей хаотической, неодухотворенной, дискретной и злосчастной природе. Если во всем этом потоке событий и явлений, неизменно сопровождающем человечество через *всю* его историю, можно констатировать какую-нибудь *закономерность*, то именно не спекулятивно-разумную, а дурную, эмпирическую. Но это и значило бы отказаться от основного откровения и метафизического замысла перед лицом эмпирически-данного факта, т. е. признать, что в истории человечества кроме „разумности" обнаруживается еще *стихийное неразумие и противоразумие*, или, в лучшем случае, что *Разум ведет противоразумную жизнь не только в „природе", но и в жизни человечества.*

Гегель понимает и открыто признает, что эмпирически данный материал истории имеет именно такой, злосчастный и трагический характер: „когда мы созерцаем это зрелище страстей и усматриваем последствия их силы и действия, — неразумия, присоединяющегося не только к ним, но даже и, притом преимущественно, к добрым намерениям и правым целям; когда мы видим, что отсюда проистекает дурное, зло, гибель цветущих государств, созданных человеческим духом, то мы можем только исполниться печалью об этой преходящей тщете; а так как эта гибель есть не только дело природы, но дело человеческой воли, то мы приходим от этого зрелища в конце концов к моральному огорчению, к возмущению, охватывающему добрый дух, если он живет в нас".[1] Эта „ужаснейшая картина" повергает душу в „глубочайшую, безвыходнейшую печаль",[2] ибо история оказывается великою, бесконечною „бойней", в которой „приносятся в жертву счастье народов, мудрость государств и личная добродетель".[3] Рок тяготеет над человеком; страдание и гибель — его удел.

Философия Гегеля вновь стоит перед своим величайшим затруднением: *основное откровение пантеизма приводит ее к такому метафизическому замыслу, который не оправдывается данными эмпирического мира.*[4] И вновь приходится ей искать путей к компромиссу и допускать незаметные уступки: *умаление* духовного объема и уровня служить той же цели, как и интуитивный *отбор* эмпирического материала; *отступления* от спекулятивного закона совмещаются с *приблизительностью* и суммарностью исторического трактования; и только метафизическая глубина и дальнозоркость спекулятивного ви́дения спасают подчас рискованность его о́бразных характеристик. И при всем этом замысел рассматривается как выполненный, а выполнение как совпадающее с замыслом; формулы, устанавливающие проб-

[1] Ph. G. 24—25. [2] Ph. G. 25. [3] Ср.: Ph. G. 25. [4] См. главы десятую, одиннадцатую и двенадцатую.

лему, гласят, что проблема разрешена и постулируют наличность максимального содержания в минимальном осуществлении.

Так, философия истории, *задуманная* в виде раскрытия *единого Предмета*, т. е. Духа Божия как субъекта истории, *осуществляется* в виде исследования *многих*, во времени и в пространстве разъединенных *предметов*, т. е. отдельных *народов и государств*. Оказывается, что „мировая история" имеет дело „с индивидуумами, которые суть народы", и „с целыми, которые суть государства";[1] предметом ее являются высшие достижения национального характера и национального духа [2] и, соответственно, *национальные* государства в их своеобразии.[3] Мыслитель, ожидающий, что в философии истории будет исследоваться „всеобщая Субстанция", в которую входят „*все*, находящиеся в данном мировом состоянии",[4] увидит иное: в истории было *много субстанций* и каждая творила *свою* жизнь и *свое* благо. В этой „особенной" жизни народов, в их индивидуальных судьбах и самобытных „наследиях", лишь там и сям „просвечивает" и отмечается спекулятивная закономерность, а жизнь, судьба и *единство* Духа Божия отходят в нераскрытую, проблематическую глубину.

И вот, в философии истории, поскольку Гегель пытался *осуществить* ее по содержанию, не оправдывается ни один из основных спекулятивных законов.

Так, закон *всеобщности* не оправдывается *по объему* и оказывается *по содержанию* неприменимым к историческому материалу.

Отказ от полноты объема содержится уже в призыве Гегеля не рассматривать исторический материал в индуктивном порядке, т. е. начиная от частного, „особенного" и восходя к обобщениям, ко „всеобщему".[5] К историческим явлениям следует подходить, отправляясь от „разума", взирая на них „разумно", с тем, чтобы и они повернулись к исследователю своим „разумным" ликом.[6] Гегель предлагает как бы „воззвать" к духовности и разумности исторического процесса, как бы кликнуть клич в историю с тем, чтобы все осмысленное в ней отозвалось и, выступив вперед, образовало кадры подлежащих философскому трактованию явлений. Это означает, что философия истории совершает особый спекулятивный выбор и отбор в историческом материале, выделяя одно и опуская другое. Цельность объема оказывается нарушенной, и множество неразумных, злосчастных и трагических явлений истории вовсе не обсуждается. Философия истории Гегеля доказывает *не разумность истории*, а *разумность разумного* в истории; но это и значит признать обилие *неразумного* в ней.

---

[1] Ph. G. 17. [2] Enc. III. 73. (Z.). [3] Ср.: Ph. G. 39. 63. 64. 69. [4] Phän. 230. [5] Ср.: Ph. G. 24—26. [6] Ph. G. 14.

Это нарушение объема всеобщиости обнаруживается с особенной ясностью в учении о „великих людях" и „избранных народах".

Оказывается, что философия истории, отвлекаясь от „излишней массы прочих единичностей", „подавляющих и затемняющих достойные предметы и великие события",[1] останавливается только на тех „индивидуумах" и народах, которые действительно были „орудиями разума".[2] Она не занимается собиранием „партикулярных" мелочей, но берет только „субстанциальное".[3] „Великий человек" это тот, „собственные, частные цели" которого „содержат" субстанциальную волю мирового духа,[4] так что он „имеет счастье" осуществлять цель, составляющую ступень в прогрессе „всеобщего духа" мировой истории. Такой человек (напр., Кир, Моисей, Александр, Иисус)[5] есть поистине „индивидуум мировой истории",[6] указующий народам их „имманентную цель", ведущий их за собою и *космически* оправданный в своей жизни независимо от всякой моральной оценки.[7] Такие индивидуумы поддаются спекулятивному пониманию [8] как избранные и отмеченные: они представляют „достойный предмет" для философии истории.

В этом они подобны „избранным нациям", т. е. тем народам, которые являются „носителями" мирового духа в данный момент истории и разрешителями его очередной задачи.[9] В жизни и делах такого народа Дух творит свою „абсолютную волю" и пред лицом этой воли все остальные народы оказываются бесправными (rechtlos): они уступают „избранной" нации господство над миром.[10] Таковы четыре „царства мировой истории": восточное, греческое, римское и германское.[11] Такие народы также поддаются спекулятивному пониманию как избранные и отмеченные: они представляют „достойный предмет" для философии истории.

Этим „философия истории" по предмету приближается к „феноменологии духа" и отличается от эмпирического исследования rerum gestarum. Подобно „феноменологии духа" она имеет дело преимущественно с „образами мира", но только не в „типическом" понимании их и не в „спекулятивной" последовательности: философия истории трактует об *индивидуальных* мировых образах и перебирает их в порядке их *временного* возникновения. Этот „временный" порядок сближает ее с эмпирической историей, но „спекулятивный" принцип отбора, которым пользуется философия истории, резко противопоставляет друг другу оба научных изучения. Эмпирическая история

---

[1] Enc. III. 424. [2] Ср.: Ph. G. 32. [3] Enc. III. 424. [4] Ph. G. 32. [5] Ср.: Krug. 58. [6] „welthistorisches Individuum": Ph. G. 32. 68. и др. [7] Ср.: Ph. G. 32. 68. [8] Krug. 58. [9] Enc. III. 426. [10] Ср.: Enc. III. 426. Recht. 432. 433. 435—440. [11] Recht. 435—440. Ph. G. 101—107.

принципиально не знает „спекулятивно-недостойных" и потому неизучаемых исторических единичностей; она ставит себя перед фактическим составом истории с тем, чтобы *увидеть все объективно и адекватно*, тогда как философия истории не затрудняет себя полнотою объема и творит свой спекулятивный суд *до* эмпирического изучения. В результате этого *эмпирическая история и философия истории* получают *различные предметы*.[1]

Но если даже иметь в виду это предметное ограничение философии истории, то закон всеобщности все-таки окажется неприменимым к ее „индивидуальным образам избранных индивидов и народов". Временная последовательность, в которой эти образы появляются и исчезают,[2] не дает им сложиться в живую тотальность; о них можно было бы сказать, что Всеобщее последовательно *входило* в них, а они по очереди *имели* в нем свою живую сущность, но все это в прошлом. Схема времени неизбежно превращает их как *индивидуальные* образы в рассеянное и разновременно отгоравшее множество явлений; эмпирический способ жизни уносит единичное в бездну прошлого и к живому симбиозу оказываются способными не индивидуальные образы, построяемые философией истории, а лишь „всеобщие сущности" феноменологии.

Подобно этому Гегель напрасно пытается говорить о диалектическом характере исторического процесса и настаивать на конкретности его общего итога: временная последовательность не совпадает с ритмом *диалектики*, и „моменты" мирового духа не слагаются в *конкретность*.

Исторический процесс, согласно философии истории, действительно полон борьбы;[3] но борьба эта ни по возникновению, ни по характеру, ни по результату не имеет диалектической природы. Борющиеся начала не возникают одно из другого в едином ряду, но подходят друг к другу извне (например, персы и греки, греки и римляне, римляне и германцы). Переход от одного начала к другому не есть движение от одной противоположности к другой: он совершается то через географическую близость (например, Персия—Иудея—Египет),[4] то через столкновение государственных интересов и войну (Персия—Греция)[5] всегда в порядке временного, чисто исторического появления государств (от Китая к современной Европе); и только в лучшем случае удается проследить движение по схеме „an sich—für sich—an und für sich" (например, Египет—Греция) [6]. Единство диалектического процесса превращается в эмпирическую многорядность; обмен спекулятивными дарами остается не обнаружен-

---

[1] Ср.: Phän. 32, Ph. G. 17 и др. [2] Ср. об этом, напр.: Ph. G. 32. Enc. III. 426 и др. [3] Ср.: Ph. G. 53. [4] Ср.: Ph. G. 201. 205. [5] Ph. G. 230. 231. [6] Ph. G. 228—229.

ным; вместо сращения враждебных сторон и сохранения всего достигнутого выступают политическое подчинение и общее „усовершенствование" человеческой жизни; и весь процесс истории с большим трудом укладывается в основную социально-философскую схему: от „универсализма" Греции к „индивидуализму" Рима и к „индивидуалистическому универсализму" германского духа.

Такое эмпиристическое вырождение „диалектики" стоит в тесной связи с отсутствием *конкретного* итога. Множество эмпирически сложившихся, пространственно и временно разъединенных, *разновременно отживших* „народных духов", „избранных" и „неизбранных" остается в дискретном, или, если угодно, „диспаратном"[1] состоянии. Пред лицом мирового духа, творящего над ними свой „суд",[2] народы проходят последовательно, подобно галерее образов,[3] или же собираются в круг[4] возле его трона,[5] наподобие некоего пантеона.[6] Но этот пантеон не есть уже *конкретная тотальность содержательно ассимилированных о́рганов*; он остается простым „собранием",[7] а участники его сохраняют характер „суверенных субстанций", неспособных к самоотверженному духовному сращению.[8] Правда, Гегель принципиально настаивает на том, что отдельные народы суть лишь необходимые „моменты" или „звенья" в развитии и осуществлении „мирового духа",[9] суть лишь „средства"[10] или „состояния" его, приносимые им в жертву;[11] они — лишь „носители абсолютной воли"[12] и „осуществители его действительности",[13] бесправные перед его высшей и абсолютной правотой.[14] Однако это подчиненное состояние народного *духа* не приводит его к свободному, творческому отказу от своей гордой, исключительной позиции ни по отношению к вселенскому Духу, ни по отношению к *другим народам*, и конкретность о́рганов заменяется дискретностью посягающих и тяжущихся сторон, не знающих даже, *кому* они подсудны и у *кого* они ищут своей правоты.

Так расходятся замысел и выполнение в философии истории Гегеля: *спекулятивный характер исторического процесса как такового остается не показанным*. Законы всеобщности, диалектики и органической конкретности не владеют им как великою эмпирическою единичностью, растянувшеюся во времени; лишь там и сям жизнь человечества загорается огнем своей бессознательной, сокровенной сущности, и философ пра-

---

[1] „disparat": Ph. G. 231. [2] Ср.: Enc. III. 421. 426. Recht. 430. 431. [3] Ср.: Phän. 611. [4] Ср.: Phän. 546. [5] Ср.: Recht. 435. [6] Ср.: Recht. 438. Ph. G. 289. [7] Ср.: W. Beh. 372. Phän. 546. [8] См. главу двадцатую. [9] Ср.: Enc. III. 404. 421. 421. Recht. 430. 431. 432. [10] Ph. G. 29. [11] Ph. G. 25. [12] Enc. III. 426. [13] Recht. 431. 435. [14] Enc. III. 426. Recht. 69. 321. 430. Ph. G. 36.

вит свой путь по этим разрозненным звездам божественного откровения. Оказывается, что *Разум может* и *должен* быть, но фактически *не* является единственным содержанием истории: жизнь человека и человечества протекает в двойственном и колеблющемся состоянии, и философ вынужден построять *историю Разума*, как *историю неразумия*, и обратно. Пусть разумное умножается в мире и побеждает, а неразумное убывает и подчиняется; тем не менее история остается великою ареною двух стихий, непримиренно сочетающихся и живущих единством в борьбе. И процесс этот растягивается в *дурную бесконечность*.

Это может быть выражено так, что *единство исторического Субъекта остается религиозным постулатом, лишенным эмпирического и философского оправдания*. Субстанциальное (народное) и эмпиристическое разъединение людей, недостаток внутригосударственной и общечеловеческой конкретности, отсутствие универсалистического углубления добродетели — все это делает недостижимым и невероятным духовное единство человеческого рода в его последних достижениях. Человечеству нет выхода из „национального многобожия", и духовное развитие его завершается *тяжбою релятивных достижений*. Разбившись на единичные, исключающие друг друга национальные государства, род людской страстно держится за эту форму существования и тем настаивает на собственной ограниченности. Следуя за этой дурной необходимостью или, что то же, за этой спекулятивной близорукостью человечества, Гегель приходит к чудовищному учению о „национальной совести" и допускает *одинаковую правоту противоречивых утверждений о добре и зле*.

Это означает, что та „последняя" глубина духа, в которую совесть уводит душу человека, оказывается далеко *не абсолютной*, ибо она удерживает волю на уровне *дискретного и абстрактного* существования, на уровне национального и государственного разъединения, на уровне „частного", относительного, национального блага. Напрасно философия Гегеля говорит здесь об *абсолютном* достижении: пред лицом Божества, этого единственного субъекта истории, пред лицом высшей Всеобщности „национальная совесть" и ее правота есть не более как слепота и падение.

Таким образом, героический полет мысли и воли, приведший Гегеля к учению „о конкретной нравственности как осуществлении Божества", внезапно обрывается, не достигнув вершины. Там, где жизнь человечества должна была бы предстать в виде *универсальной сращенности истинно мыслящих и волящих духов*, Гегель рисует эмпирически-верную, но спекулятивно-неприемлемую картину множества разрозненных государств и наций, пребывающих в „естественном" состоянии международ-

ного бесправия и упорно поддерживающих атмосферу духовного релятивизма. Устанавливая идею „этического" бытия, он фиксирует не максимальный уровень духовной жизни, но минимальный, не лучший из лучших, но лучший из худших, и этим он приковывает перспективу человеческого восхождения к исторически данному содержанию и урезывает метафизический горизонт и спекулятивное призвание Духа. Метафизически-религиозный характер *замысла*, предначертывавшего путь для так называемых „правых" гегелианцев, уступает место эмпиристически-урезанному и исторически-приспособленному *выполнению*, дух которого был впоследствии воспринят и развит гегелианцами „левого" толка. Стихия конкретного-эмпирического в последний раз отмщает за себя; но Гегель не видит этого и до конца считает свою философскую концепцию внутренне единой.

Вот почему необходимо признать, что учение о „государстве" и человеческой „истории" обнаруживает, вопреки желанию самого Гегеля, *предел человека*, т. е. ту границу, до которой ему дано приблизиться к божественному состоянию. Этот „предел" устанавливается самою *формою* человеческого существования, тем *способом жизни*, который присущ *человеку как таковому*: множество пространственно и временно разъединенных, телесно-душевных, эмпирических монад, сокровенно носящих в себе божественное начало и не умеющих освободить его в себе и себя в нем до конца, — это множество поистине имеет в самом себе предел своего спекулятивного вознесения. Быть человеком значит иметь ограниченный дух и ограниченную перспективу жизни; и человечество несет бремя этого предела так же, как индивидуальный человек. Быть человеком значит в страдании достигать и в страдании не достигнуть.

Эту ограниченность не следует истолковывать в том смысле, что „человек" своею грешною природою ставит предел „божественной" свободе. Такова лишь внешняя видимость всего процесса. На самом же деле „предел человека" есть нечто бóльшее, чем *его* предел или *его* „грех": это есть *предел самого Божества*, придавшего себе человеческий образ и антропоморфный способ существования. В самом деле, ведь „человек", по основному воззрению Гегеля, есть лишь „модус", или вернее, „бóрган" божественной Субстанции: смысл человеческой жизни определяется именно тем, что он есть смысл жизни Божией; видимые пути человечества направляются таинственною судьбою Божества; и поэтому глубочайшее значение *человеческого предела* состоит в том, что он есть *имманентный предел Бога*, восходящего к абсолютной свободе. Если человеку суждена трагическая неудача в деле самоосвобождения, то это потому, что трагическая неудача входит органически в судьбу Божества. Абсолютная

Субстанция принимает образ человечества потому, что иначе она не может освободить себя от сплетения с эмпирической стихией, или, точнее, иначе она не может вывести себя из конкретно-эмпирического состояния. Но если обнаруживается, что Божество не может ни освободить себя под видом человечества, ни перестать быть тысячеглавым антропоморфным существом, то путь его оказывается трагически преломленным и несчастным. Очевидно, в самой *сущности Божества* скрывается нечто такое, что превращает *путь Божий* в тропу непобеждающего страдания и что налагает печать безвыходности на *человеческую жизнь* и *ее смысл*.

Признать это значило бы установить *кризис теодицеи* в философии Гегеля.

Глава двадцать вторая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. КРИЗИС ТЕОДИЦЕИ

Одно из величайших духовных заданий философии состоит в том, чтобы познать и раскрыть силами разума все то предметное содержание, которое религия считает своим исключительным достоянием, и в этом познании отделить истинное от ложного, утверждая истинное на основах незыблемой очевидности и отметая ложное как заблуждение незрячего верования. Для того чтобы разрешить это задание, разумная мысль должна некоторым образом сочетаться с интуитивным созерцанием, проникаясь силою его проницательности и очищая его силою своей чистоты и ясности. Свободному духу достойно веровать лишь в то, что открыто с очевидностью его разуму; живому духу невозможно не веровать в то, что разум его признает очевидным. Религиозная „истина" есть лишь смутное и сбивчивое предвосхищение философской *истины*, и разуму надлежит вступить в свои права.

Может быть, на протяжении всей истории философии никто не испытывал этого задания с такою силою и не сознавал его с такой отчетливостью, как Гегель. Разум, думал он, не потому должен воспринять и критически раскрыть все основное содержание религии, что *человеку* следует измерять *все своим умом*, но потому, что Разум не просто человечен: он сам божествен и притом он божественнее верующего чувства и созерцающей религии. Разум не только не бесплоден и не скуден,[1] но он плодотворнее и богаче чувствующей веры; он сохраняет всю истинную глубину религии,

[1] Ср.: Enc. III. 310

ибо он насыщен живым созерцанием; но он сверх того проясняет смутное и очищает дух от заблуждений, он охватывает многое и удерживает различное, раскрывая его как единство: он *созерцает* и *верует* силою *мысли*. Философия есть высшая и достойнейшая форма уверенного исповедания истины.

Согласно этому, основным и, может быть, даже единственным предметом философии должно быть Божество в его свойствах, делах и состояниях. Философия познает и раскрывает сущность Божества, его творческий путь и его победные достижения. Мало того, она говорит *только* об этом и ни о чем другом. Божество явилось в глазах Гегеля *единственным* предметом философии с тех пор, как философу в его молчаливом и напряженном предметном опыте открылось, что Бог есть „совокупность всех реальностей",[1] что он есть „реальное во всякой реальности"[2] — „всереальнейшее",[3] „действительнейшее"[4] и притом единственное „истинно действительное".[5] Все, что живет, живет потому, что животворится силою самой божественной Жизни; все, что имеет смысл, имеет его от присутствия единого божественного Разума. Ибо „Бог есть единственная основа всего",[6] имманентная всему сущему, так, что „все вещи суть в Боге и нет" никакой отдельной и самостоятельной „единичности".[7] С тех пор, как это открылось философу, возник его систематический замысел; он понял, что философия должна видеть в Боге „единственный принцип бытия и познания"[8] и что она не может признавать „вне Бога никакого обстояния и ничего".[9] Конечный, обыденный „разум" человека нашел в „сущности Божией" свой „углубленный конец"[10] и свою „бездонную основу":[11] он смолк для того, чтобы спекулятивно обновиться и стать орудием и голосом откровения. Это откровение гласило, что все по существу *божественно (пантеизм)*, все *едино (монизм)*, все *разумно (панлогизм)*, все *благодатно (теодицея)*. Этому откровению, его философскому раскрытию и обоснованию посвящена вся философия Гегеля.

Она обосновывает откровение пантеизма через обретение *основных законов* Божьей жизни и через обнаружение их во *всяком бытии и существовании*. Если Божество как первореальность живет по законам *всеобщности, диалектики и конкретности* (это обнаруживается в „Логике"), то естественно, что первореальность, присутствуя во всем, вносит во всякое бытие и существование силу своей живой, ритмической закономерности (это обнаруживается в „конкретных" науках и их подразделениях). Это вездесущие Божие не разделяет божественного бытия на многие „части"; наоборот, оно делает видимое много-

---

[1] Enc. I. 166. [2] Enc. I. 166. [3] Enc. I. 166. [4] Enc. I. 10. [5] Enc. I. 10. [6] Krug. 57. [7] Lass. II. 465. [8] Krug. 57. [9] Glaub. 134. [10] Ср.: „Untergang". Log. II. 123. [11] Ср.: „Grund (Abgrund)": Log. II. 123.

образие мира субстанциальным единством. Основная природа Божества — в цельности, непрерывности, сплошном единстве бытия — в *первоначальной конкретности жизни*, допускающей самое деление только ради достижения более полной, объединяющей сращенности. „Все истинное конкретно“,[1] ибо конкретно само Божество; „соединение“ есть задача философии,[2] ибо творческое „примирение составляет содержание“ самой „спекулятивной Идеи“.[3]

Так, органическая конкретность есть высший закон бытия Божия и, соответственно этому, основной закон спекулятивной философии. „Диалектику“ следует рассматривать лишь как преходящий этап „конкретизации“; закон „всеобщности“ формулирует лишь зрелый итог спекулятивного сращения, состоявшегося между целым и его частями. Последняя сущность выражается именно термином „конкретность“: недопустимо, пагубно, невозможно, более того, неосуществимо, чтобы единичное было изолировано, а множество разрознено. В корне вещей этого и нет; лишь эмпирическая видимость пытается существовать в таком порядке, но и ее судьба в том, чтобы отречься от него. *Выше всего и глубже всего стоит сила сращивающего единения.* Ею держится мир вещей и людей, ибо эта вездесущая сила есть сила божественной Субстанции.

Эта последняя основа философии была воспринята Гегелем из *Евангелия*: этическое и религиозное учение *о любви* как *силе, соединяющей человека с человеком в Боге*, открыло Гегелю тот опыт, конгениальное проникновение в который указало ему на основной закон спекулятивной философии.

Ранние теологические произведения 1790—1800 годов, впервые целиком напечатанные Ноолем,[4] показывают, что метафизический опыт и замысел Гегеля выросли в этико-религиозных исследованиях. Гегель начал свои искания в качестве моралиста, всецело приемлющего [5] моральное учение Канта. В своих первых богословских фрагментах [6] он записал целый ряд суждений и формул, не оставляющих в том никакого сомнения.[7] Мало того, он попытался написать „Жизнь Иисуса“[8] так, чтобы исключить из понимания его личности, его дел и его учения все мистическое и свести все к личной моральности учителя и теоретической морали в учении.[9] В том же духе написаны и его дальнейшие

---

[1] Ср.: Enc. I. 67. Recht. 43. [2] Diff. 253. [3] Enc. I. XVIII. Anm. [4] „Hegel's theologische Iugendschriften“. 1907. Отрывки помещены у Розенкранца. [5] Вместе с начинающим Фихте. См.: Nohl. Anhang. 404. [6] „Volksreligion und Christenthum“: Nohl. 3—71. Эти фрагменты Нооль относит к 1793 году. См.: Nohl. Anhang. 404. [7] Ср.: Nohl. 31. 48. 49. 50. 52. 55. 58. 59. 61. 62. [8] „Das Leben Jesu“: Nohl. 75—136. Это произведение Нооль относит к 1795 году. Nohl. Anhang. 402. Ср.: Ros. 51. [9] Ср.: Nohl. 87. 89. 98. 111. 112. 119. 125.

богословские фрагменты,[1] поставляющие превыше всего „верность долгу".

Однако в следующие затем годы и даже месяцы религиозно-этические концепции Гегеля переживают глубокий переворот. Более углубленное и предметное изучение Канта и Евангелия открыло ему, прежде всего, принципиальное различие между „моралью" и „нравственностью"; оно заставило его раз навсегда оторваться от идеи *неосуществимого долга* и сосредоточиться на идее *реального совершенства*. Отсутствие его рукописи, посвященной критическому разбору Кантовой этики,[2] возмещается в значительной степени чрезвычайно глубоким и зрелым содержанием его трактата о „Духе христианства и его судьбе".[3] Содержание его позволяет установить с непреложностью, что самый глубокий и основной замысел Гегеля — *духовная сращенность людей в Боге, имманентность Божества человеческому роду („миру"), реальность Божества как конкретного целого, субстанциально питающего свои части*, и, наконец, *конститутивное рассмотрение совершенства* — был навеян ему нравственным и мистическим духом евангельского учения. В этом сочинении Гегель впервые, с силою нового откровения, формулирует, излагая учение Иисуса, те основы, *логико-метафизическое* претворение и осложнение которых составляет самую глубокую сущность его философии. Этот трактат указывает на один из главных источников его метафизического опыта и укрывает в себе подлинное начало его учения.

Евангелие указало Гегелю на приемлющую, примиряющую и сращивающую души *силу любви*; он повторил этот духовный опыт, усвоил его и увидел в любви ту первоначальную, чувствующую силу души, которая преодолевает видимую „особенность" и „разъединенность" людей. Любовь открылась ему как сила, целостно охватывающая того, *кто* любит, и дающая ему целостное проникновение в жизнь *любимого*: она соединяет субъекта и объекта в живое единство,[4] она слагает интимнейшее [5] и радостное [6] единение жизней,[7] действительное творческое присутствие одного духа в другом.[8] Любовь есть не „противопоставляющий" рассудок,[9] но соединяющее чувство; она соединя-

---

[1] „Die Positivität der Christlichen Religion". Ursprüngliche Fassung: Nohl. 152—213. Эти фрагменты Нооль относит к концу 1795 и началу 1796 года. Nohl. 139 Anm. (здесь у Нооля опечатка „95" вм. „96") и 402. [2] Написана, по-видимому, в 1798 году. Содержание ее кратко характеризуется у Ros. 86—90. Возможно, что она погибла во время землетрясения в Сан-Франциско в 1906 году, куда ее увез Арнольд Генте. См.: Nohl. s. VI. [3] Напечатан впервые у Nohl. 243—342. Это произведение Нооль относит предположительно к 1798—1799 годам. См.: Nohl. Anhang. 405. [4] Ср.: „als Lebendige, sind die Liebenden Eins": Nohl. 379 Anm. [5] „innigste": Nohl. 323. [6] „Freude": Nohl. 323. [7] „Vereinigung des Lebens": Nohl. 322. [8] „wirkliches Einwohnen": Nohl. 391. [9] Nohl. 379.

ет потому, что сама есть „цельная жизнь“,[1] единая во всем, поглощающая самочувствие единичного субъекта и открывающая ему его единство со всем, его „удвоение“ во всем, его полную „безобъектность“[2] и „свободу“.[3] Поэтому она в корне исключает всякое противопоставление:[4] и моральную разорванность в личной душе, и социальное разъединение земной жизни, и отлученность души от Отца Небесного.

Любовь не только соединяет человека с человеком, но устанавливает в то же время *единство человека с Богом*. Это единство осуществляется на путях внутреннего приятия и реального насыщения: Божество само присутствует в душе, активно и целостно *приявшей любовь*, ибо она тем самым *приемлет Бога*, верует [5] в него и познает его; в такой душе Божество присутствует так, как Лоза присутствует в ветвях своих,[6] или как живая сущность присутствует в своих живых явлениях.[7] Такая душа вступает в новый строй жизни и живет в новом отношении ко всему. Любовь соединяет ее с другими людьми на путях целостного, живого общения; она заставляет людей обмениваться всеми своими „разнообразностями“, она отыскивает бесконечные соединения и обращается „ко всему многообразию природы“,[8] чтобы осуществить себя в каждом дыхании; любящий вживается в жизнь любимого, приемля ее всю целиком, до конца,[9] и, таким образом, сливается с ним, находит в нем себя [10] и становится через эту „безоглядней-шую любовь“[11] членом нового, органического соединения.[12] Наконец, любовь соединяет душу человека с законом, „не нарушая закон, но *исполняя* его“ (*πληρωμα*, Komplement),[13] т. е. наполняя его своею живою силою и приемля его как предмет личной воли. Индивидуальный дух, страдавший в своей оторванности и противозаконности и ожесточавшийся в „абстрактном“ одиночестве, видит себя через любовь примиренным и радостно принятым в лоно вселенского единения человеков в Боге. Любовь есть та глубочайшая и живая стихия мира, погружение в которую составляет начало великого примирения души с собою, с законом, с природою, с другими живыми существами и с Божеством. Она создает *живую конкретную тотальность духов в Духе*.

Этот основной переворот, вызванный Евангелием в метафизическом опыте Гегеля, далеко еще не определил собою целиком его метафизического замысла. Однако он создал ту

---

[1] „das ganze Leben“. Nohl 379. [2] Nohl. 379; ср.: 322. [3] Nohl. 328. [4] „schliesst alle Entgegensetzungen aus“: Nohl. 379. [5] Ср.: Nohl. 391. [6] Ср.: Nohl. 391. См. главы пятую и двенадцатую. [7] См. главы пятую и седьмую. [8] Ср.: Nohl. 380. [9] Ср.: „von keiner Seite gegeneinander Todte sind“: Nohl. 379. [10] „In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem andern wiedergefunden“: Nohl. 322. [11] „rücksichtsloseste Liebe“: Nohl. 328. [12] Ср.: в любви „jedes Getrennte ein Organ eines Lebendigen ist“: Nohl. 381. [13] Ср.: Nohl. 270. 295. 302. 389. 395. 398.

иррационалистическую ткань его мйросозерцания, которой предстояло в дальнейшем вступить в слияние с *логически-рационалистическою* схемою его миромышления. Начало *любви* не сохранило в дальнейшем своего религиозно-универсального значения, явные следы его можно отыскать только в учении о семье. Однако *конкретизирующая сила* любовного вживания научила Гегеля последнему и глубочайшему слову его философии: *эмпирическая разделенность единичностей есть неверное*, не окончательное, *метафизически не истинное состояние мира*; оно в корне вещей *не подлинно*, а на поверхности *устранимо* посредством *духовного, углубленного, личного обращения к новой жизни*. В жизни мира подлинна *божественная конкретность*, слагающая истинный порядок и строй бытия; эта конкретность снимает всякое разъединение и водворяет универсальное, живое единство всего в Боге.

Гегель не мог сохранить первенствующее значение за началом любви по многим основаниям. Так, оно не разрешало ни этической, ни общефилософской задачи *по объему*. Любовь, как состояние целостного приятия и отождествляющегося вживания, не может соединить каждого со всеми: она предполагает близость жизни, постоянство общения и высокую индивидуализацию в отношении — она требует избрания и предпочтения; невозможно питать подлинную любовь *ко всем*: интимная, огненная сила чувства выродится в пустую декламацию и лицемерие. Поэтому любовь не есть мирообъемлющий „орган" души; она приковывает дух к эмпирической единичности и вырождается, как только община становится слишком велика.[1] Любовь не есть путь к целому и Всеобщему; она неадекватна Богу и остается смутным источником богопознания.[2] Этика любви слишком чувственно-эмпиристична и недостаточно универсальна. Тем более бессилен этот принцип разрешить другие общефилософские проблемы: сущность *познания*, сущность *красоты*, состав элементарной *природы*, — что́ может сказать о них адекватного чувствующее, любовное настроение доброго человека? Мир выдвигал перед Гегелем иные предметы, требовавшие суровой и сосредоточенной энергии *мысли*, свободного и оправданного *воображения*, индуктивного познавательно-бесстрастного интереса.

Любовь как творческий акт души бессильна разрешить эти проблемы потому, что она не имеет *познавательного* характера. Познание осуществляется другими актами души — *мыслью* и *воображением* — и „чувство" должно было уступить им свое первенство. Само религиозно-нравственное состояние души должно было получить наравне с другими предметами философское раскрытие и обоснование. *Мысль* есть по преимуществу о́рган

[1] Ср.: Nohl. 322. [2] Nohl. 295. Ср.: Recht. 321—322 (Z.).

познания и философского созидания; а между тем она приносит с собою ряд специфических, имманентных содержаний (смыслов) и, естественно, приковывает взор философа к самобытному и самозаконному предмету — *понятию*. Влияние Евангельского учения, доступного только живой, предметной интуиции, избавило [1] и предохранило Гегеля от рассудочного, формального понимания философской мысли, а могучее влияние греческой философии, и прежде всего Платона, довершило это тяготение к *óбразному мышлению*. И вот, с одной стороны, самый процесс *философствования* вливал в искания Гегеля могучий поток *логического характера*; с другой стороны, великая традиция, идущая от Платона и Аристотеля через „реализм" средневековой схоластики к своеобразному „панлогизму" Спинозы, подсказала Гегелю его учение об Идее как некой высшей и абсолютной реальности. Сила *мышления* прониклась живой *интуицией* и слилась с творческим *воображением*; возник новый, своеобразный *акт* познающего духа — акт *спекулятивной мысли*. Там, где формальное мышление остановилось бы на безóбразной абстракции и формальной всеобщности, подлежащей законам тождества и противоречия, спекулятивное мышление поставило Гегеля перед *óбразным, созерцаемым* Понятием, сочетающим *логическую определенность с реальною тканью сверхчувственного óбраза и всеобщую смысловую сущность с живою, закономерною процессуальностью*. Закон тождества получил спекулятивно-органическое истолкование; закон противоречия превратился в схему диалектического противоположения; всеобщность понятия получила характер живой, реальной целокупности. Акт спекулятивной мысли стал *универсальным óрганом познания* и общения и открыл Гегелю, что всюду и во всем присутствует спекулятивное Понятие.[2] Принцип *любви* стал видоизменением мысли, а „мысль" оказалась „принципом и сущностью мира".[3] Гегель понял, что „природа" каждого „предмета" есть то же самое, что „его Понятие",[4] и что *Понятие* повсюду живет по закону *конкретного сращения*. Так, „логика" его возникла в результате слияния двух законов: евангельского закона *любви* и логического закона *противоречия*;[5] оба закона видоизменились, второй подчинился первому, а первый переместился в царство второго.

Это можно выразить так, что *Божественное* открылось Гегелю как начало *Разума*, живущее *во всем мире* по закону *любви*, т. е. *спекулятивной конкретности*. Бог есть начало объективной,

---

[1] В первых теологических опытах Гегель высказывается как сторонник абстрактно-формального мышления и рассудочного понятия. [2] См. главы третью и четвертую. [3] Log. I. 36. [4] Ph. G. 41. [5] Ср.: определение Всеобщего как любви. См. главу пятую.

абсолютной мысли и постигается адекватно только спекулятивным мышлением; он есть Понятие, а Понятие есть единственная реальность и единственный предмет философии. Бог есть конкретная тотальность, имманентная всякому бытию и быванию и превращающая все в единство силою своей субстанциальной единственности; он есть абсолютная сила, не имеющая инобытия и потому абсолютно свободная; эта сила делает все органически *единым, разумным и благодатным*. Судьбы мира и человечества благословенны и победоносны, ибо в них правит свой путь — Божество: сам Разум, сама Любовь, само Добро, сама Истина, сама Свобода, сама единственная реальность и абсолютная сила.

Так, по замыслу Гегеля, спекулятивная философия несет миру *новое евангелие*: благую весть о единственной реальности Божества и о несказанной прекрасности той цели, которая осуществляется в жизни мира и человечества. Философия есть истинное знание о Боге как абсолютном творце всего, реально присутствующем во всех делах и событиях,[1] он есть единственный Субъект жизни, сам себя творящий Дух и Разум; и от его творческого присутствия все в мире раскрывается как разумное и благодатное. Ибо „все есть Понятие".[2]

Этот ход развития, принимавший в себя и органически претворявший множество второстепенных влияний, привел Гегеля к тому замыслу „*теодицеи в форме панлогизма*", который он сообщил Шеллингу в 1799—1800 годах в Иене. Шеллинг поспешил развить его и создал два тяжеловесных и рассудочных, неоконченных эскиза под заглавием „Система тождества". Этот замысел был им не понят и не осуществлен; Гегелю предстояло осуществить его самостоятельно и при этом незаметно для себя раскрыть, что *поэма Божия пути* есть по существу *трагедия Божиих страданий*.

Согласно тому, что уже было показано на протяжении всего исследования, этот религиозно-метафизический замысел имел глубоко оптимистический характер. Гегель ничего не говорит о том призраке зла в Божестве, который Шеллинг признал под влиянием Якоба Бёме и назвал „основою" или „природою" в Боге. Напротив, Гегель полагает, что разумность присуща Божеству до самой глубины его бытия и что самое „отпускание себя" в мир является с его стороны актом свободного и щедрого, разумного радования.[3] По замыслу Гегеля, действительно *все разумно*, т. е. все есть Разум, или, что то же, все есть Бог;

---

[1] Ср.: W. Beh. 415. Phän 45. Log. III. 126. Enc. I. 329. Recht. 314. 3 lat. 313. [2] Ср.: Log. I. 242. Log. III. 330. 330—331. 339. 348. Enc. I. 229. 319. 345. Enc. III; 353. Recht. 22. 314. [3] См. главы восьмую и девятую.

иными словами, все есть система Понятий, или спекулятивная Наука.[1] Наука есть единственная реальность и эта логическая реальность есть само осуществленное Добро.

И вот, задуманная так теодицея должна была пережить глубокий кризис.

Всякое философское учение имеет свою судьбу, заложенную в нем самом, или, точнее, предначертанную его центральною идеею. Эта внутренняя, имманентная самому учению, судьба определяется соотношением между отрицательным и положительным пафосом учения, с одной стороны, и подлинным предметным обстоянием — с другой. Философия, адекватная предмету, была бы истинной философией. В действительности всякое философское учение в большей или меньшей степени *не* адекватно сущему предмету и с интуитивной стороны это может выражаться или в том, что оно *не* видит наличного объективного содержания, или в том, что оно видит в предмете *не* присущие ему черты. Однако сила философского учения лежит не только в адекватном узрении предмета, но и в классическом размахе, в захватывающей глубине, в страстной последовательности, с которыми исповедуется и развивается учение в неистинной его части. Такая философия имеет чудесный дар „открывать" даже там, где она сама не „видит", и „давать" даже там, где она не „получила"; научать своими искажениями, воспитывать своими ошибками. Ибо, даже искажая предмет, она открывает все же к нему доступ, она „видит" больше, чем сама о том знает, она додумывает и исчерпывает до конца свое уклонение. Такая философия мудрее себя самой.

Судьба философии Гегеля определяется его страстною жаждою показать, что *все разумно*. То, что́ он увидел в предмете и полюбил всею силою своего духа, поставило перед ним теоретическую проблему *теодицеи*, раскрытой в форме *панлогистического монизма*.[2] Это задание не могло не привести его учение к тяжкому конфликту с *иррациональными* ингредиентами бытия, и конфликт этот поставил угрозу неосуществимости — как перед формою *монизма*, так и перед *панлогистическим* содержанием.

Дуалистическое расхождение Божия пути наметилось еще в Логике. Там обнаружилось, что в отношении „высшей и первоначальной сферы" к „подчиненным сферам" *нарушается закон* „спекулятивной всеобщности": содержание Логики мыслилось включенным в низшие сферы, но содержание низших сфер оставалось формально и процессуально обособленным.[3] Теперь то же самое нарушение повторяется в отношении так называемых «кон-

[1] См. главы девятую и десятую. [2] См. главу восьмую. [3] См. главу девятую.

кретных» наук к эмпирическому миру. Сила вещей принудила Гегеля признать за этим миром самобытность и самозаконность; и вот, спекулятивное отношение между наукою и природою отступает на задний план и выдвигается более обычное понимание, согласно которому пространственно-временнóй ряд существует сам по себе, *своей особой* чередой, а наука „о нем" сохраняет *свой* строй и порядок.

Это означает, что *путь Божий по выходе из Логики раскалывается* и возникают *две* параллельные линии. Одна линия ведет, как уже было указано, от „Логики начала", к Натурфилософии, к Философии Духа и, наконец, к „Логике конца". Другая ведет от „Логики начала" к эмпирически-реальной природе, к живому человеческому сознанию и, наконец, к его спекулятивному растворению в Понятии. Природа не совпадает с Натурфилософией так, как жизнь Божия до создания мира исчерпывалась категориальным процессом Логики; точно так же душевная жизнь людей на земле не совпадает с Философией Духа; сонмы „явлений" и „образов" красоты не тождественны с Философией Искусства; живая нравственность народов не совпадает с Философией Права; исторический процесс в его целом не может быть назван Философией Истории. Здесь обнаруживаются две линии, которые имеют различную природу и различное значение.

Первая представляет из себя *систематически-научный ряд*; она вся, от начала до конца, остается в элементе спекулятивного Понятия, его жизненных форм и его законов; в этом ряду каждое ens есть диалектически-органический итог предшествующих состояний, связанный с ними порядком спекулятивной необходимости и занимающий среди смежных определений Божества единственно соответствующее ему место. В этом ряду ничего не утрачивается и не „остается позади"; в нем нет падений и провалов, разброда и замешательства. Это есть путь Божества как законченная система спекулятивного восхождения.

Вторая линия представляет из себя нечто совсем иное. Это есть *ряд космически-исторический*, содержащий в себе глубокое отпадение Божества от чисто спекулятивного развития. Это отпадение ведет к появлению *конечного, единичного и чувственного, эмпирического* существования, в котором царит причинность и случай, дискретность и разногласие, множество и хаос.[1] Эмпирический мир ведет неразумное, противоразумное, *иррациональное* существование — эмпирически-внешнее, *материальное*, и эмпирически-внутреннее, *психическое*.

Различие между этими двумя рядами настолько существенно и глубоко, что между ними обнаруживается не только несовпа-

[1] См. главы первую и десятую.

дение, но прямое *взаимоисключение*. Их сущность и значение таковы, что бытие одного ряда означает небытие другого; и обратно. С метафизической и религиозной точки зрения это должно быть выражено так, что утверждение эмпирического, чувственного мира единичных и конечных вещей и состояний есть отрицание Бога; и наоборот: сказать „Бог есть бытие" значит исповедать, что конкретный-эмпирический мир не имеет бытия. Ибо Божественная субстанция логического смысла не может иметь рядом с собою самобытного и самозаконного „иного".

„Понятие" Гегеля имеет перед собою своего „двойника". „Конкретное-эмпирическое" есть его одиозный alter ego, который не может быть *ни принят, ни отвергнут* и который превращает монизм бытия в философски-неосуществленное задание.

Конкретное-эмпирическое нельзя принять в его самобытности и самозаконности: в таком виде оно есть ограничение и отрицание Божества. Успокоиться на этом *расщеплении* субстанции значит признать, что субстанция повержена в глубочайший недуг, с которым она бессильна справиться; а это равносильно не только отказу от *философского раскрытия теодицеи*, но признанию того, что Божество преисполнено злосчастной беспомощности, в которую оно повергло себя своею волею.

Но в таком случае конкретный-эмпирический ряд должен быть отвергнут. Гегель испробовал и этот путь и... опять не нашел предметного и творческого исхода. Пусть такого многообразного, хаотически-дискретного, пространственно-временного мира вещей просто *нет*: он есть иллюзия заблудшегося человеческого воображения, руководимого наваждениями чувственности. Пусть человеческая душа ослеплена этими наваждениями и ей необходимо побороть в себе эту ослепленность. Пусть обращение человеческого сознания к спекулятивному Понятию возможно только на пути отречения от всего чувственного, конечного, субъективного, личного через угашение последних остатков „эмпирического" и „объективацию" конечного сознания.[1]

И что же? Философское отрицание мира отзывается не на предмете, а лишь на „суждениях о нем". Природа как бесконечное множество пространственно-временных явлений и событий продолжает существовать, несмотря на этот спекулятивный остракизм. Она продолжает *быть* по своим законам и в своем строе: чувственно воспринимаемые, большие и малые, материальные вещи эмпирического мира — земля, и звезды, и воздух, и горы, и море, и камни, и растения, и животные, и люди, — все это не исчезает по мановению „неприемлющей" философии; все это продолжает по-прежнему свой бесконечно-сложный, реальный во времени процесс, увлекаемое из неизвестного прошлого в

[1] См. главы третью и четвертую.

неизвестное будущее, увлекая вместе с собою реальный биологический состав, самозабывшегося в созерцании смысла, философа. Эмпирический мир остается по-прежнему условием его жизни и смерти; он таит в себе по-прежнему живую красоту и живой хаос. И гордое спекулятивное „нет" бессильно разрешить эту проблему: fata nolentem trahunt.

Утверждение, что это „упорство" неисчезающего мира есть иллюзия, мнимость, заблуждение, не удовлетворяет и не успокаивает познания. Пусть в этом заблуждении повинна чувственная способность человеческой души, вызывающая в людях, как на это указывал еще Лейбниц, „смутные представления"; но это означает только, что *человеческое существо* во всяком случае причастно низшему, *не* спекулятивному способу быть. Эмпирический состав в *человеке* не подлежит сомнению; но в таком случае, на основании чего он отвергается в *мире*? И если „чувственный способ бытия" должен быть *преодолен* в человеке, то это одно свидетельствует о том, что Понятию предстоит вступить в творческое (ибо преодолевающее) отношение и с реальною, хотя и не спекулятивною стихиею всего мира.

Творческий исход, необходимый Гегелю, не может состоять в отрицании конкретного-эмпирического. Ибо отрицание конечного мира означает отказ от проблемы „великого перехода", совершаемого Абсолютным. Установить, что перехода *нет* потому, что нет самого „относительного", значит не решить проблему, а снять ее. Но проблема должна быть именно решена и притом — для пантеиста — монистически. Решить проблему перехода монистически значит показать, что конкретное-эмпирическое *имеет бытие* самобытное и самозаконное; но что в этой самобытности своей оно раскрывает *только* бытие Понятия; и что в этой самозаконности своей оно осуществляет таинственным образом *только* один спекулятивный закон. Это значит показать, что взаимоисключение Божества и мира на самом деле *не обстоит*, что между абсолютным и относительным нет вражды и неприятия. Это значит овладеть тайною вражды и снять ее; ибо тайна всякой вражды состоит в том, что отрицаемое упрочивается от отрицания, и отвержение выковывает врага, который живет им и в свою очередь питает его. Двойник Понятия растает только тогда, когда будет принято отверженное и отщепившееся начало, отъединившееся в его лице.

Итак, конкретное-эмпирическое должно быть принято и включено в состав Божия пути. Это приятие может распространиться или *на все* его фрагменты и состояния; или *не на все*.

Первое должно было бы привести к тому, что конкретный-эмпирический мир явился бы системой спекулятивных „единичностей", пронизанных и объединенных присутствующею в них всеобщностью; фрагменты „природы" и истории оказались

бы живыми частями научного Понятия, а научное Понятие явилось бы их живой сущностью. При последовательном проведении такой максимальной концепции должно было бы открыться, что ни в природе, ни в человеке, ни в небе, ни на земле нет такой вещи или такого состояния, которые были бы оторваны от единого вселенского центра, от „света или вселенской воли", которые были бы случайны, порочны или одиноки, одним словом, которые не были бы *божественны*. Тогда оказалось бы, что божественная „субстанция" имеет „атрибуты" и „модусы", но что ни один из этих „модусов" как таковой не может быть извергнут из жизни Божией. Каждая единичная и конечная вещь оказалась бы тогда органически-необходимой в жизни космоса: она представляла бы собою единственное в своем роде и незаменимое осуществление родовой сущности соответствующего атрибута. Каждая единичная и конечная вещь явилась бы излучением или органом божественной всеобщности, осуществляющим ее так и раскрывающим в ней то, как и что не осуществляет и не раскрывает в ней ни одна другая вещь. Тогда весь мир действительно оказался бы включенным в спекулятивный ряд пути Божия — принятым и *оправданным*. Путь Божий исчерпал бы своей свободной необходимостью и своей спекулятивной органичностью *все* сущее: и природу, и всю жизнь людей и новое „восхищение" души в философии и „Логике конца".

Тогда философия действительно „увидела" бы и „показала" бы все сущее, включая весь вещественный мир и весь душевный мир как самоосуществление Божие, т. е. как состояние абсолютно реального живого смысла. Она могла бы утвердить незыблемо, что воистину „все есть Понятие";[1] что действительно „вне Бога нет никакого обстояния",[2] ибо то, что *не* есть Бог, есть иллюзия.

Не подлежит никакому сомнению, что *только* при таком понимании мира он мог бы предстать тем „органическим космосом", в котором „дух не теряет себя" и который остается именно поэтому „блаженной" и „целесообразной системой", зиждущей свой „священный" строй и соблюдающей свою „первозданную красоту". Гармония между „разумом" и „миром" возможна только при том условии, что обе „стороны" живут чистым спекулятивным строем, т. е. неизменно и последовательно осуществляют закон „всеобщности" и закон „спекулятивной конкретности" как свой необходимый имманентный строй жизни. Это условие предполагает не только наличность в мире качественно-подлинного строя жизни, но и целостную полноту мирового объема...

---

[1] Ср.: Enc. I. 345. Log. III. 330. 348. Recht. 22. [2] „die Philosophie... ausser Gott gar kein Bestehen und Nichts anerkennt": Glaub. 134.

Трудно сказать, какой вид приняла бы система Гегеля при последовательном проведении и осуществлении этой концепции. Достоверно только, что он не осуществил ее в таком виде;[1] *эмпирический мир не был включен им в спекулятивный ряд в качестве полноправного ингредиента.* Гегель никогда не мог обратиться к легкому и естественному, наивно-реалистическому признанию того, что эмпирические вещи существуют в самом деле; он всегда был бы рад новому и верному доказательству их иллюзорности и небытия. Тем более не мог он утвердить с силою окончательной очевидности, что эти вещи и их состояния имеют сплошь и всецело спекулятивную природу. Допустить такое „растворение" Бога в конечном мире значит, думает он, подчинить Божество форме эмпирического бытия, раздробить его и превратить пантеизм в какое-то „всебожие" (Allesgötterei).[2] Мир чувственной эмпирии не может быть *весь* оправдан и осмыслен ни по объему, ни по своему качественному составу.

Для такого исхода Гегелю недоставало религиозно-философской очевидности и уверенности в том, что *всякое бытие* и *всякое* существование воистину и целиком благодатно. Отсутствие этой очевидности проистекало, конечно, из глубоких и вполне предметных оснований. Возможно, что к ним присоединялся целый ряд мотивов, связанных с личным характером Гегеля и с его эпохою. Так, весь уклад его души был чужд легкой и радостной любви к непосредственной и бессознательной природной жизни как таковой. С другой стороны, научная недопознанность эмпирического мира и неосуществимость его завершенного познания всегда свидетельствует интеллектуалисту о реальной, объективной случайности и хаотической раздробленности эмпирического мира. Наконец, историческая эпоха, переживавшаяся Европой в то время, — эпоха внутренней государственной незрелости и ломки, эпоха все потрясающих военных и политических сдвигов, непредвиденных событий и внезапных пертурбаций, перепутывающих до неуловимости все нити эмпирических влияний, превращающих судьбу человека в игралище „случая" и являющих видимое торжество хаоса, — могла укрепить Гегеля в этом противопоставлении дурной случайности конкретного-эмпирического благому спекулятивному строю божественной жизни.

Все это вело к тому, что приятие эмпирического мира могло получить у Гегеля только *частичную* форму — по объему, или по качественному составу, или в обоих этих отношениях. Но в таком случае „благость мира" могла выражать в его устах совершенство одних только „разумных" частей и состояний; и „теодицея" должна была утратить свой *монистический* характер.

[1] Ср. главу десятую. [2] Bha. 422; ср.: Beweise 440. 441. 442.

Можно сказать с уверенностью, что пантеизм, приемлющий мир лишь *отчасти*, неизбежно придет или к *дуализму*, или к *насилию над предметом* и его содержанием. Дуализм получится в том случае, если будет признано, что эмпирический мир *имеет бытие*, но не входит целиком или не входит отчасти в состав Божества. Насилие над содержанием предмета получится в том случае, если будет признано, что эмпирический мир *не имеет бытия*. В первом случае пантеизм утратит монистический характер, т. е. будет осуществлен лишь как „частичный пантеизм", или, строго говоря, вовсе не будет осуществлен. Во втором случае философия воспримет в себя элемент *предметной* насильственности, предвзятости и *слепоты*, который отомстит за себя тем, что привлечет за собою и *скрытую форму дуализма*.

И вот, учение Гегеля действительно все время колеблется между *скрытою формою дуализма и предметно насильственным*, предвзятым *отрицанием конкретной эмпирии*. Перед спекулятивной философией всегда остается некоторый проблематический остаток, который никак не может найти себе исчерпывающего объяснения и систематической локализации. Конкретный-эмпирический мир как таковой, однажды исключенный из сферы Божественного бытия, оказывается слишком мало спекулятивным для того, чтобы органически вступить в линию научного бытия; и слишком интенсивно реальным для того, чтобы остаться совсем за пределами Божия пути и рисующей его ход философской спекуляции. Раз отвергнув ту концепцию пантеизма, которая приемлет *весь* эмпирический мир, Гегель должен был поставить перед собою неразрешимый вопрос: „Что же представляет из себя это *бытие*, которое *не есть* Бог?" Эмпирический мир в своем внешнем и внутреннем составе должен был быть непременно осмыслен и объяснен. Но „осмыслить" означает для Гегеля „спекулятивно осмыслить", т. е. показать абсолютную необходимость осмысливаемого как известной разумной и зрелой ступени в Божием пути. Как же возможно „осмыслить" нечто, исключающее себя из сферы разумного, Божественного бытия?

Все это может быть выражено так, что Божество, отпустив себя в состояние „инобытия", *оказывается вовлеченным в процесс, не поддающийся разумному упорядочению*: закон спекулятивной конкретизации (органического обогащения) привел его к созданию стихии, которая не может быть им принята, но которую оно бессильно и отвергнуть. *Конкретное-эмпирическое необходимо Богу для его восхождения, но именно оно-то и является препоною,*[1] *обременяющею и задерживающею его рост*. Как же возможно здесь достижение „единства в Боге" и „монизма в философии"?

[1] Ph. G. 53: „das wahre feindselige Hinderniss".

Философское учение Гегеля глубоко драматично по своему строению и развитию. Объективно — это есть драма миротворящего Божества. Субъективно — это есть драма „неприемлющего" и все же приемлющего мир философа. И дух философа проходит вслед за Духом Божественным через все великие мытарства миросозидания: через отпадение от „чистого Понятия", выражающееся субъективно как необходимость „мыслить внешнее"; через растерянную самоутрату Идеи, испытываемую субъективно как невозможность приять конкретное-эмпирическое и необходимость уйти целиком в спекулятивное созерцание чистого Понятия; через суровую работу Понятия над проявлением себя в природе, воспринимаемую субъективно в виде предчувствий, проблесков и намеков на скрытую спекулятивность вещей; через появление спекулятивного строя в мире и восстание в нем духовного начала, утверждающее философа в истинности спекулятивного воззрения на сущность мира.

Весь этот сложный спекулятивно-исторический процесс есть драма Божественной жизни, есть подлинная *теогония*, и поэтому ряд ее развертывается естественно в жизненную *практическую* борьбу Духа с инобытием. Это восхождение достигает своего качественно-высшего предела в спекулятивной философии и особенно в „Логике конца", внедряющих в человеческую душу подлинное откровение. Предел этот состоит в том, что Дух, обогащенный в человеческой душе самосознанием, убеждается в спекулятивном тождестве субъекта (познающего человеческого разума) и объекта (познаваемого мира). Обе стороны суть „едино", т. е. состояния единой разумной субстанции. Однако этим решается *судьба и содержание теогонии*, но не исчерпывается ни *объем*, ни *процесс*, ни *содержание космогонии*. Иными словами: *научный ряд замыкается в строгую систему, но ряд мировых событий продолжает свое течение и довершает свою судьбу* в тисках *дурной* необходимости и *злого* случая.

В самом деле, „спекулятивная философия" есть только *начало* духовного освобождения: *качественно* оно цельно и завершенно; но *объем* освобожденного ограничен, ибо *мир остается еще непросветленным*. Спекулятивную философию Гегель приветствует лишь как восход солнца; предстоит еще долгий день страдания и борьбы. Это — данное и воспринятое откровение Божественное; оно должно еще стать достоянием всего мира. *Мир*, непросветленный, скованный чувственной формою, несвободный и страдающий, остается *творческим заданием* Духа, и „мировая история закончит" это освобождение лишь на протяжении „тысячелетий".[1]

---

[1] Aesth. I. 116; ср.: Ph. G. 30. 51. Специально о будущем России см. письмо к барону Икскюлю: Ros. 304. 305.

Естественно и незаметно вступает Гегель на путь, предначертанный Фихте Старшим. Принципиально-теоретическая противоположность рассматривается и примиряется не столько в философской конструкции, сколько в своем глубоком, реальном составе. Проблема „монизма" есть для Гегеля по существу не проблема доктрины, а проблема *бытия Божия*; и не вопрос о том, „как построить учение" *о Боге, но реальное задание самого Божества, создающего „инобытие" и преодолевающего его под видом мира.* Соотношение Бога и мира есть динамически-практическая коллизия между „Абсолютным" и созданным им „относительным инобытием", коллизия, развертывающаяся в непрерывную борьбу, и лишь медленно, постепенно, в отпадениях и страданиях осуществляющая победу Абсолютного. Ареною этой борьбы и этой победы является *мир; а философия* с адекватностью ясновидения описывает этот процесс, *вскрывая теогонический смысл бесконечно растягивающейся космогонии.*

В результате этих осложнений учение Гегеля теряет в осуществлении своем характер *монизма.* Единство и исключительность верховного начала остаются *конструктивным* заданием для *философии* постольку, поскольку оно остается *реальным* заданием для самого *Божества.* И естественно допустить, что философия, адекватно описывающая восхождение Божества, примет черты *монистического пантеизма* лишь тогда, когда *завершится процесс в Абсолютном.*

В глубокой, существенной связи с этим „формальным" кризисом пантеистической теодицеи стоит у Гегеля кризис *„панлогистического"* содержания, вырастающий в систематическом „приятии мира".

Совершить это спекулятивное приятие мира эмпирических вещей и состояний было для Гегеля особенно трудным делом, потому что самый основной подход его к предмету загораживал или во всяком случае затруднял ему доступ ко всему „не логическому". Философия, в его понимании, связует „две стороны — субъективную и предметную, так, что между ними возникает взаимное поглощение и растворение: „субъект" становится состоянием „предмета", а „предмет" осуществляет себя в стихии „субъекта".[1] Такое конкретное, т. е. сращенное слияние или „тождество" предполагает „избирательное сродство", или „предустановленную гармонию" между обеими сторонами. Но акт субъекта, предавшегося спекулятивной философии, есть, прежде всего, *акт мысли,* и поэтому содержанием его по необходимости всегда оказывается *смысл,* или, условно выражаясь, „понятие". Спекулятивный смысл есть *образный и живой* смысл, но все же смысл; чтобы увидеть это, достаточно попытаться заменить

[1] См. главы третью и четвертую.

„живой, образный смысл" „живым, осмысленным образом", и неудача этой подмены будет свидетельствовать сама за себя. Но Гегель имеет в виду именно *не образ* (das Bild), хотя бы он был насыщен глубоким, божественным смыслом; в таком „элементе" слагается „прекрасное искусство". Он разумеет божественное Понятие, спекулятивный смысл (das Logische), образный в нечувственном образе и живой неземною, т. е. не эмпирическою жизнью.

Поэтому его философия имеет дело только с тем, что *имманентно* акту спекулятивно-самозабвенного мышления; и в этом ее предел. Весь рационализм Гегеля покоится на этом принципиально-горделивом и в то же время беспомощном отказе иметь дело с чем-нибудь, что не имманентно мысли, что есть не смысл, а какой-либо иной „предмет".

Понятно, что предмет, заданный к познанию, делаясь объектом мысли, сам по себе не превращается в „смысл", имманентный мыслительному акту. Он сохраняет свой способ „быть" или „обстоять" и не исчезает в акте мышления. Так, например, пространственно-временная, материальная вещь, делаясь „объектом" мысли, остается вещью и сохраняет свой способ бытия даже и в том случае, если удается помыслить „о ней" адекватно. Даже адекватное мышление ее смысла не может ликвидировать ее „вещный" характер и ее „вещную" судьбу. Она остается тем реальным субстратом, который „имеется в виду" в процессе мышления и к которому „относится" мыслимый смысл, обыкновенно превращаемый силою воображения в приписываемые ей реальные свойства.

Таким образом, между „предметом" (circa quod versatur) и „понятием", т. е. смыслом (conceptus), остается существенное *категориальное* различие, которое сохраняется до известной степени и в том случае, когда „предметом" является сам „объективный смысл" (conceptus objektivus, Begriff-an-sich, идея Платона). Естественно, что эта категориальная специфичность предмета требует каждый раз иной структуры познавательного акта. И вот, затруднение Гегеля состоит в том, что он канонизировал познавательный акт такой структуры, которая соответствует только „образному смыслу" и более ничему: „познание" сведено им даже не просто к „мышлению", но к „спекулятивному мышлению". Напрасно было бы надеяться на то, что участие „воображения", органически включенного Гегелем в процесс мысли, поможет делу: то, что воображается спекулятивным воображением, не есть чувственный образ индивидуальной эмпирической вещи. Спекулятивное воображение воображает „нечувственное", „абстрактное" и „всеобщее" и отнюдь не совпадает с чувственным воображением, приспособленным к эмпирическим вещам. Акт спекулятивной мысли не есть сумма,

состоящая из „акта мысли" и „акта воображения", но органически единый акт „воображающей мысли". Такой акт может иметь дело только с „воображенным смыслом", или, что то же, только со смыслом, который по существу *есть образ*. Познание, движущееся им, не имеет даже возможности „отнести" воображаемое-мыслимое к чему-то, что не есть „образный смысл", или „иметь в виду" этот категориально иной предмет; ибо подлинная, абсолютная сущность самого, единого Предмета имманентно „присутствует" в этом акте. Для Гегеля „предметом" является само Понятие и только Понятие; все, что не Понятие, не может быть познано, ибо *познание* есть *самопознание спекулятивного Понятия*.

Таким образом, для философии Гегеля оказывается закрытым доступ ко всякому предмету, *не имманентному спекулятивной мысли*. И каждый раз, как ей приходится иметь дело с таким самобытным нелогическим предметом, в котором может быть и *скрыт* спекулятивный смысл, но который сам по себе *не есть* Понятие, она оказывается в существенном затруднении. „Вещь", „психическое", „эстетическое", „религиозное", „нравственное", „историческое" — все это суть предметы, с которыми философия не может не иметь дела, но которые в то же время существуют *не в элементе логического*. И вот, Гегелю приходится, каждый раз, как его философия касается одной из этих областей, приспособляться, *перестраивать акт познания* и на пути обхода утверждать „разумность" исследуемой предметной сферы.[1] Спекулятивная философия ставит перед собою неразрешимую задачу: обнаружить, что *все есть Понятие*, подразумевая с самого начала, что если данный предмет *не есть* Понятие, то он не может быть признан реальным. Понятно, почему попытка разрешить эту проблему приводит к глубокому конфликту с иррациональною стихиею бытия.

Замысел Гегеля состоял в том, чтобы осуществить *теодицею* в форме *панлогизма*, и это возлагало на него задачу показать, что в действительности все есть Понятие, т. е. *мыслящий себя смысл*. „Все есть спекулятивное самомышление" — вот тезис, который ему предстояло оправдать. И вот, в лице „инобытия" панлогизм встречает непреодолимое затруднение и падает.

Это основное затруднение приводит к тому, что Гегелю приходится оставить концепцию *рационализма* и заменить ее концепцией *телеологии*. Действительно, то, что он называет „разумом" есть нечто более глубокое и широкое, чем „мышление" и спекулятивное „самомышление". Гегель сам чувствует это, обращаясь постоянно к другим терминам; и философии его суж-

[1] Ср. главу шестнадцатую: философия права построяется не созерцающею мыслью, а мыслящим воображением.

дено обнаружить, что термины *Божества* и *разума* неоднозначны. Божество не совпадает с „разумом" и не разделяет судьбу „мышления". Оно живет и творит там, где Понятие „изменяет себе", „отпадает от себя", уходит в состояние инобытия или даже совсем теряет характер мысли и сознания. Природа, душа, искусство, нравственность живут и созидают себя в таких элементах, которые не суть мышление или смысл. И поэтому там, где нет мышления или сознания, где „способом существования" является, например, чувственная материя, в которой скрытый „деятель" борется за органически-конкретную форму, — там „разумное мышление" *отсутствует*, а Божество *продолжает свое дело.*

Замечательно, что Гегель и в этих сферах продолжает говорить о наличности *Понятия* так, как если бы „мышление самого себя" не составляло его существенного корня и основного признака. Само собою разумеется, что если „логическое" есть не что иное, как „спекулятивно-конкретное", если сущность Понятия исчерпывается признаком „органической сращенности противодействующих сил", то „панлогизм" никакого крушения не терпит. Иными словами, если *органичность* есть исчерпывающая сущность *Логоса*, то все, кроющее в себе телеологический симбиоз (или его подобие), *логично.* Но именно в этом и скрывается затруднение: термин „Понятия" имеет в устах Гегеля два различных содержания, относящихся друг к другу, как родовое к видовому, причем положение обоих в системе не одинаково.

Первое значение „Понятия" подготовляется в Феноменологии духа, движущейся к высшей ступени „абсолютного знания", и слагается в Логике, раскрывающей самую сущность Идеи. Там Понятие имеет значение *„диалектически-органического самомышления"*: это есть живой смысл, который сам себя мыслит, диалектически распадаясь на *противоположности* и органически срастаясь в высший конкретный синтез. Второе значение слагается в „конкретных" науках, вскрывающих сущность мироздания. Здесь Понятие получает значение *„органического самосозидания"*; это есть скрытая в мире сила, которая сама себя созидает в борьбе различных начал, *стремясь* осуществить органическое соединение или хотя бы его подобие. Здесь обнаруживается существенное различие: Понятие в мире не мыслит; оно уже не есть „само себя мыслящее" начало; оно творит себя бессмысленно, по крайней мере до самого пробуждения человеческого сознания, а может быть, и после него; это уже не логически-явный смысл, а *естественная, скрытая сила*; диалектическое расхождение утрачивает свою остроту и свой ритм, расплываясь нередко в простое эмпирическое различие; органическое соединение слишком часто остается неосуществленным заданием.

При всем этом ясно, что только первое значение „Понятия" может быть положено в основание *панлогизма.* Только в элементе *мысли и мышления* возможно подняться к смыслу, „Логосу" и панлогистической философии; нет оснований и не стóит говорить о „Логосе" там, где *мысль* не является существенно-необходимым признаком. Поэтому можно сказать, что первое значение „Понятия" могло бы привести к панлогизму, если бы оно оправдалось в сфере инобытия; но мир эмпирический не оправдывает его собою и вместе с этим панлогизм должен считаться *предметно неверной концепцией.* Второе значение „Понятия", если допустить, что оно оправдывается в мире эмпирического существования, может лечь в основание *теодицеи*; однако оно лишено *логического* характера и не в силах обосновать *панлогизма.*

Эти два „Понятия" — Понятие-логос и Понятие-телос — относятся друг к другу так, как видовое к родовому. Именно „мыслящее" Понятие есть разновидность „органического самосозидания", но „органически-развивающееся" мировое Понятие не есть разновидность „спекулятивного мышления"; при этом „Понятие-логос" слагается через „обогащение" Понятия-телоса признаком мысли. Поэтому, если говорить об основной, всегда присущей „Понятию" стихии, о *его коренной сущности*, то она исчерпывается чертою *органического самосозидания.* Именно эта черта составляет essentiale Божества, „всеобщее основание природы Божией", тот „чистый эфир, в котором обитает Бог";[1] наличность ее есть знак субстанциального присутствия Божия. Эта черта присуща Понятию не только в логике, но и в мировом бытии. Именно она делает Понятие чем-то *сверхлогическим*, определяющим не только жизнь Божию *до* создания мира, но конституирующим ту основную и существенную, общую и единую природу Божества, в которую Гегель тщетно пытался включить начало *мышления.*[2] Бог есть та сущность, которая живет и творит себя в виде *органической*, *обогащающейся*, *самодеятельной силы*; в этом виде и в этих свойствах она остается верною себе и в „Логике нача́ла", где она сверх того разумна непосредственной разумностью, и в „природе", где она совсем не разумна; и в „душе человека", где она разумна лишь отчасти или по-особому, и в „Логике конца", где она разумна высшей, опосредствованно-непосредственной разумностью.

Это означает, что учение Гегеля не показало и не могло показать, будто *все* сущее разумно *логической разумностью*;[3]

---

[1] Beweise. 360. [2] Об этом искомом содержании Понятия Гегель и говорит: „ohne vom Begriffe des Begriffes etwas zu kennen,... kann vom Wesen Gottes, als Geistes überhaupt, nichts verstanden werden": Beweise. 345. Это и есть то, „was der spekulative Begriff des Begriffes selbst ist". Beweise. 342. [3] Ср.: „logische Natur des Begriffs": Beweise. 354; „der Begriff — das logisch Vernünftige": Beweise. 393; „das Logisch-Vernünftige": Enc. III. 412.

оно должно было в силу предметно-обоснованной необходимости признать, что есть сферы *неразумные*, т. е. не живущие силою мысли, сознания и самосознания; что если даже во всем осуществляется закон *спекулятивной конкретности*, то *не* во всем осуществляется *самомышление Понятия*.

Рационалист, ожидающий, что Гегель докажет сокровенную благость действительного мира через обнаружение его „логичности", увидит нечто неожиданное. Спекулятивная философия доказывает нечто иное, что́ не всякого „рационалиста" может удовлетворить: *сущее субстанциально благостно потому, что жизнь его есть осуществление спекулятивной конкретности, этого совершеннейшего, божественного симбиоза во множестве.* Гегель осуществляет теодицею через обнаружение того, что сущему имманентна божественная сила, движущая его к высшей форме жизни: *органической тотальности* или *спекулятивной всеобщности*. Спекулятивная конкретность есть высшее состояние всего, что реально; это состояние есть реальный, во всем осуществляющийся способ жизни; этот способ жизни составляет основной, глубочайший характер Божества. Поэтому процесс спекулятивной конкретизации, в чем бы он ни обнаружился, есть явный и несомненный знак подлинного, субстанциального присутствия и действия силы Божией. Все сущее есть единое движение Божества к этой богатейшей и органически-целостной жизни; этим движением все спаяно в единство, в необходимо сопринадлежащий ряд ступеней.

Таким образом, все труды Гегеля доказывают под видом „панлогизма" („все есть понятие") „пантелеологизм" („все целесообразно") или, если угодно, своеобразный „панконкретизм". Его философия живет в элементе *органической конкретности*, получающей характер *мысли лишь на высшей ступени*. Всюду, где обнаруживается этот элемент и его строй, Гегель говорит о „разумности" и „божественности"; единым, устойчивым критерием ее является именно *сращение противостоящих элементов в органический синтез*. Тайна Гегелевой философии лежит глубже ее поверхностной и общеизвестной видимости: последнее слово ее есть не „понятие", а „организм".

Поставив перед собою в виде задания „панлогизм", Гегель, естественно, не встречал существенных затруднений до тех пор, пока двигался по линии спекулятивного катарсиса в „Феноменологии Духа", или оставался в пределах „Логики". Но с переходом к „природе" и „человеку" все изменилось. Между мышлением и новым „предметом" не обнаружилось „избирательного сродства" и „предустановленной гармонии"; радостная, растворяющая душу встреча оказалась неосуществимой; спекулятивное слияние субъекта и объекта не состоялось. Элемент „вещи" и „бессознательной душевности" оказался чужд элементу разум-

ности и предмет не стал „имманентным" спекулятивному мышлению.

Под давлением этого обстояния — перед лицом „не-смысла" и „не-мыслящего" — обнаружилось нечто новое: „*не все, что есть, логически-разумно*". Это означало, что теодицея не может осуществиться в элементе „логического", что необходимо иное мерило. Необходимо было придать „разуму" более узкое значение и тем расширить сферу его применения и господства. Гегелю пришлось незаметно для себя удовлетвориться тем, что „логическая разумность" не есть essentiale Понятия и Разума.

Понятно, что „спекулятивное" понимание мысли облегчало эту уступку. Элементы *жизни* и *образности*, с самого начала включенные в мысль, напоили ее органической природой и придали ей характер „внутренней целесообразности". „Логос" был с самого начала проникнут „телосом" и этим, до известной степени, *делогизирован*. Разум укрыл в себе глубочайшее отождествление с неразумною стихиею, которая вкралась в его содержание, насытила его собою, видоизменила его природу и заставила все учение принять характер „*иррационалистического панлогизма*". Разум остался воинствующим разумом, утверждающим себя, как все и всё, как Понятие. Но самое Понятие оказалось насыщенным глубиною иррационального, его существенною природою и его способом жизни. „Смысл" проникся сущностью „не-смысла"; понятие утратило свой чистый, рационалистический характер; иррациональное восстановило свои права на обходном пути.

По-видимому, этот исход, выношенный Гегелем в долгие годы теологических исследований и литературного молчания, был уже найден к тому времени, когда он начал в Иене свою преподавательскую деятельность и опубликовал свои первые статьи. Вся последующая философия его раскрывает и осуществляет эту форму „панлогизма"; и своеобразие ее состоит именно в попытке органически слить мышление со смыслом и пропитать самый разум глубиною иррационального. Этот замысел его уже скрывал в себе некоторое примирение между „рационализмом" и „иррационализмом"; и замечательно, что Гегель видел в этом примирении не уступку чистого разума, а наоборот, утверждение и обнаружение высшей Разумности.

Понятие Гегеля отличается от „формального" понятия именно тем, что оно в корне своем значительно *делогизировано*, что оно обременено чертами, присущими нелогическим по существу сферам: живой природе, живой душе, осуществленной красоте, реальной нравственности. Спекулятивное Понятие оживлено, одушевлено, одухотворено; оно есть реальность, реальный фактор, творческая сила; оно живет по закону своей внутренней целесообразности, оно есть организм. Спекулятивное Понятие с

самого начала было поставлено выше обычной, сухой и строгой логики безóбразного смысла: смысл был насыщен жизнью и органичностью, а органическая жизнь была включена в essentialia смысла.

Этим был подготовлен новый компромисс. Там, где оказалось, что предмет *не* разумен *логической* разумностью, т. е. разумностью *смысла*, *мышления* и *самомышления*, философия получила возможность признать, что элемент мышления не состоит в ряду *необходимых* признаков Понятия. Пред лицом логически неразумного предмета Понятие поднялось как бы на ступень выше и утвердилось в терминах *немыслящего самосозидания*. Оказалось, что Понятие может, оставаясь Понятием, не мыслить себя; оно живет, конечно, более совершенной жизнью, когда мыслит себя и притом в элементе непосредственного самосознания (спекулятивная наука и особенно „Логика конца"); но в природе оно не перестает быть Понятием и притом именно потому, что сохраняет свой субстанциальный признак: *внутренне целесообразной самодеятельности*.

Это можно выразить так, что *логическая разумность* есть по *совершенству высшая* ступень, а *по содержанию — разновидность телелогической разумности*. При переходе в мир и к Натурфилософии Понятие оказывается бессильным удержать в своем составе *спекулятивно-логическую*, собственно *„разумную"*, природу и сосредоточивается на спекулятивно-телеологической, собственно *„органической"*, природе. Уступка Гегеля состоит, согласно этому, в переходе от *панлогистического* замысла к *пантелеологическому* осуществлению теодицеи. В идее Бога „логическая разумность" есть accidens, а „телеологическая спекулятивность" есть essentiale. Божество есть Понятие, т. е. органически созидающий себя субстанциальный субъект, сущность которого конституирует спекулятивный телос. В результате этой уступки философия Гегеля оказывается более близкой к учениям Аристотеля и Джордано Бруно, чем к учению Спинозы; романтическое содержание одерживает верх над рационалистической формой.

Таким образом, форма „панлогизма", избранная Гегелем для раскрытия теодицеи, обречена была на кризис и замену. Из двух основных, исторически унаследованных пониманий разума — „Разума мыслящего" и „Разума целесообразно творящего" Гегель начинает с первого, а кончает вторым. Но так как этот переход от рационализма к телеологизму совершается им не в виде осознанного перелома или принципиального обновления, но в виде рассказа о содержательном оскудении „Понятия в инобытии", то выходит так, что *Понятие остается Понятием даже и после того, как оно перестает быть Понятием*. Учение Гегеля остается по внешнему виду воинствующим и посягающим

рационализмом уже после того, как сила предметного зова заставила его принять менее дерзновенный характер и обратиться к более скромной программе.

Гегель остается здесь верен своему первоначальному пафосу, гениально зрячему в области мысли и аристократически дальнозоркому в сфере эмпирического существования; он повторяет собою платонический образ философа, вернувшегося из мира чистых идей и томящегося в неадекватности „смешанного мира". И к этому миру великого смешения он обращается с религиозно звучащим призывом „явить свое истинное лицо" и обнаружить свою „идейную" природу. Он уверенно, настойчиво требует, чтобы „вещи" и „обстоятельства" не прикрывались своей обманчивой эмпирической оболочкой и не вводили философа в искушение. И торжествуя, радуется, когда в ответ на этот зов вещи являют ему... свою *частичную и относительную целесообразность*. „Где телос, там и творец его, его единственный зиждитель — Понятие; ибо истинная целесообразность присуща только Понятию", так рассуждает Гегель, отстаивая свое право говорить о „*логосе*" там, где, может быть, едва обнаруживаются слабые намеки на „*телос*".[1] Концепция „спекулятивно-генетического" ряда, в котором „низшее" есть состояние самого „высшего", творчески вырабатывающего себе достойное существование, прикрывает собою переход от максимального замысла к минимальному выполнению. Строго говоря, Гегель не показал, что *телос мира* есть не что иное, как *божественный Логос*; поэтому, говоря о „Понятии в природе", он произносил не более, чем результат романтической „интуиции" и вводил себя в заблуждение относительно осуществленного им „рационализма" и „панлогизма". Можно ли удивляться, что в это же заблуждение могли впасть вслед за ним многие, писавшие о нем?

В этом переходе от панлогизма к пантелеологизму основное задание — *начертать теодицею* — сохраняло все свое значение и заставляло философскую мысль приспособляться к эмпирическому материалу. И в этом приспособлении основные спекулятивные законы постепенно утрачивали свою „логическую" природу и свою первоначальную строгость; мало того, иногда они в этом приспособлении изменяли самую сущность свою и сохраняли лишь подобие своему первоначальному строю. Наконец, закон всеобщности обнаружил черты, поставившие его в конфликт с законом органической конкретности. И несмотря на все это, мир эмпирического существования *не* исчерпался мерилом целесообразности.

Так, ритм диалектики, постепенно смягчаясь и теряя свою стройность и свою остроту, совершенно утратился в содержании

[1] См. главы десятую, одиннадцатую и двенадцатую в первом томе.

конкретных наук. Второй член противоположения перестал возникать из первого (например, в философии истории); оба члена перестали обнаруживать спекулятивное равноправие (например, „воля" и „вещь" в праве); синтез их перестал сохранять все содержание каждой из сторон (например, исчезновение преступления в нравственности, или угашение чувственного содержания в философии). Диалектический генезис стал заменяться иногда простым дифференцирующим сопоставлением (например, „ошибка — обман — преступление"); или схемою „всеобщее — особенное — единичное" (например, от „воли" к „преступлению"; и обратно: от „морали" к „нравственности"); или же схемою „an sich — für sich — an und für sich" (например, право — мораль — нравственность); или в философии истории.[1] Появились несращенные противоположности (например, вещи в природе; люди и государства в этике) и органическая конкретность перестала увенчивать „диалектическое" расхождение.

Вместе с этим *единство* спекулятивного развития утратилось и уступило свое место параллельным эмпирическим рядам. Единый ряд до-мирной теогонии разбился на *два* великих русла: спекулятивной науки и эмпирического мира;[2] а единая конкретность Идеи, венчавшая весь ход в Логике, превратилась во множество „конкретностей", одновременно и повсюду стремящихся свести концы с концами в разрозненных эмпирических явлениях. Такое расхождение Божия пути выразилось и в двояком нарушении закона Всеобщности: во-первых, содержание Логики вступило в мир в качестве его живой сущности, но содержание мира не было включено в Логику в качестве ее живой части; во-вторых, состав мира не был включен в конкретные науки в качестве их живой ткани. Всеобщая сущность не могла поглотить *эмпирические единичности* так, как она включала в себя *спекулятивные единичности* категорий; и даже единичные мировые *образы* остались, *по способу своего существования*, за пределами спекулятивной науки.

Наконец, закон всеобщности, осуществляясь в эмпирической сфере, разошелся с законом органической конкретности: там, где эмпирические единичности (например, вещи, люди) оставались вне органического сращения друг с другом и продолжали вести разрозненное существование (нарушение конкретности), они все же сохраняли свою субстанциальную сущность и пребывали видоизменениями единой, высшей Всеобщности. Начало *единичности* оставалось началом *противопоставления* [1] несмотря на то, что спекулятивное единство подчиняло себе все свои части: так, например, люди в государстве и государства в истории

---

[1] См. главу двадцать первую. [2] См. главы девятую, десятую и одиннадцатую. [3] См. главу пятую.

включены в субстанциальную Всеобщность, но не сращены друг с другом по закону спекулятивной конкретности.

Все эти отступления, уклонения и конфликты были вызваны, как это уже ясно, тем, что Божество вступило в космическое существование и приобщило себя эмпирическому способу бытия. Это нарушило божественный ритм его жизни, разложило и разъяло единство его пути и повергло его в целый ряд таких состояний, которые свидетельствуют о победе дурной закономерности. Погружение Божества в эмпирическое существование сделало то, что жизнь его утратила свое *единство*, свою *логическую разумность* и свою *органическую целесообразность. Богу* свойственно жить в виде единой всеобъемлющей Субстанции, целостно разумной, спекулятивно конкретной и органически целесообразной. Напротив того, *миру* свойственно разбегаться на множество единичных обломков и тяготеть к жизни неразумной, разрозненной и хаотически нецелесообразной. Но мир не может быть внешним Божеству, чуждым и посторонним инобытием. Поэтому Бог творит свой путь в самом мире и мир есть составная часть Божия бытия. И если мир всем своим составом входит в подлинную ткань Божией жизни, то он обнаруживает в этой ткани присутствие хаоса, зла и страдания.

Влекомое внутреннею, спекулятивною закономерностью своей природы, Божество свободно вступает на тот путь, который неминуемо искажает эту спекулятивную закономерность. Благим законам божественной природы определено исказить себя в своем развитии. Спекулятивно верный путь Божества изменяет и утрачивает свою спекулятивную верность; и сущность Бога ведет его к таким состояниям, в которых попираются и не соблюдаются ее законы. Именно „верность себе" приводит Субстанцию к несубстанциальным состояниям; именно „свобода", равная *внутренней*, спекулятивной необходимости, приводит Абсолютное к „несвободе" и „*внешней*", дурной необходимости. *Путь Божий, искажающий сущность Божества, заложен и предустановлен в той самой сущности, которую он искажает.* Божественность Бога приводит его к небожественному состоянию и далее к долгому и страдальческому восстановлению своей божественности. Судьба Абсолютного с самого начала имманентна его сущности и состоит в том, что оно укрывает в себе потенцию грядущей относительности.

Подойдя к этой древней концепции Божества, возрожденной Фихте Старшим в субъективно-антропоморфных пределах и раскрытой Шеллингом в объективно-космических и теологических терминах, Гегель не останавливается на ней и не углубляет ее. Возникновение космогонического процесса он описывает несколькими штрихами [1] и не возвращается более к этому предмету:

[1] См. главы девятую и десятую.

происхождение мира было актом божественной щедрости и свободы; что же кроме блага могло произойти из такого акта? Поэтому он избегает думать и говорить о злосчастных путях и судьбах мира, и, верный своему метафизическому „аристократизму" и „оптимизму",[1] утверждает благодатность Божия пути в эмпирическом мире. Он остается верен до конца тому, что́ ему открылось и что́ он увидел; и даже тогда, когда эмпирическое обстояние мира заставляет его философию уклоняться от первоначального пути и принимать компромиссы, он *взывает* к истинности основного откровения с силою *религиозной* очевидности.

Осуществление теодицеи требовало бы доказательства того, что *все в мире благо.* Этому противостоит наличность дурной эмпирической стихии. Признать, что она являет собою самостоятельное от Божества инобытие, значило бы открыто и с самого начала отказаться от монизма, пантеизма и панлогизма. Но утверждать, что стихия конкретного-эмпирического, противящаяся божественному закону и утверждающая свою дурную самобытность, есть состояние самого Бога, значило бы внести в природу его такое раздвоение, которое положило бы конец его божественности: *одновременно стихийное тяготение к органической цельности и к хаотическому распылению, к добру и злу* может быть характерно только для низшего существа и притом именно в ту меру, в какую оно *не* божественно. Такое утверждение спасло бы, может быть, формальный монизм, но неизбежно превратило бы „спасенное" единство в злосчастное, антропоморфное существование. Допустить же, что обе „закономерности" — спекулятивная и хаотическая — одинаково божественны, значило бы отказаться от всего, философски раскрытого и установленного.

Когда Гегель говорит о том, что борьба между спекулятивною и эмпирическою стихиями есть борьба Духа с самим собою,[2] то он выговаривает больше, чем показал. Он обнаружил, что мир имеет двойной состав — божественный и *не*божественный и что сущность мира включает в себя этот *второй ингредиент*, вторую стихию, в которую Божество отпустило себя и тем „отпало" от своей собственной природы. Пусть Божество непрерывно побеждает эту дурную стихию, но наличность ее всегда обозначает *неполноту его бытия.* Этот ингредиент должен быть „снят" и действительно „снимается" в высшем состоянии мира; и тем не менее его существование в мире не прекращается, и это свидетельствует о том, что „пантеизм" остается *заданием Божества*, а „монизм" остается *заданием философии.* Гегель не показал и не мог показать, что всякий эмпирический фрагмент мира есть

[1] См. главы одиннадцатую и двенадцатую. [2] Ср., напр.: Ph. G. 53.

необходимое состояние Божие; и разрыв между „миром" и „Богом" переместился в глубину мировых явлений.

Гегель не устанавливает открыто, что „пантеизм" остается „бесконечным" заданием Божества. И там, где, последовательно говоря, он имеет дело с *религиозным постулатом*, философия его выговаривает конститутивный принцип в форме общеутвердительного суждения. Призыв, направленный к миру: „Прими свою сокровенную божественность и осуществи целостно ее закон!"; и молитву, направленную к Богу: „Прими вновь свою свободу, рассей зло, как призрак, и претвори инобытие в небытие!" — Гегель излагает как закон наличного бытия и существования: „все едино, все разумно, все целесообразно, все благодатно". Естественно, что проблема *зла* становится для его философии сосредоточием всех затруднений.

Зло, в его понимании, есть не что иное, как *стихия конкретного-эмпирического* в ее основных свойствах и специфических чертах; однако эта стихия есть начало зла лишь постольку, поскольку она *обособляется* от божественной стихии, противостоит ей или не подчиняется ей в своих проявлениях. Именно тогда обнаруживается, что зло есть конечная,[1] неорганическая природа,[2] противостоящая Бесконечному [3] и Духу;[4] она пребывает в различии,[5] она остается „инобытием",[6] отчужденным от Божества [7] и от всеобщей цели,[8] влекущимся по пути случайности [9] и произвола.[10] Такова в особенности субъективная, единичная воля человека, если она, уходя в свою естественную единичность,[11] признáет ее за высшую сущность,[12] настаивает на своей формальной самостоятельности [13] и, самоутверждаясь в противоположность добру,[14] отрицает Всеобщее,[15] возносит себя над ним [16] и творит своекорыстно [17] собственный,[18] „особенный"[19] интерес.[20]

Понятно, что самая возможность отличать зло от добра возникает вместе с переходом от Логики-начала к миру, вместе с возникновением мира и особенно человека,[21] ибо в спекулятивной простоте и чистом единстве Логики нет конечной стихии, обособленной и отпавшей в состояние инобытия. Зло есть состояние, свойственное *миру*. Однако и в мире зло не существует как самостоятельная реальность, всецело оторванная

---

[1] Glaub. 146. Enc. III. 398. 5. Rec. 204. [2] W. Beh. 386. [3] Rel. I. 163. [4] Phän. 586. [5] Glaub. 148. [6] Phän. 584. 585. [7] W. Beh. 387. Phän. 582. [8] Phän. 358. [9] Ср.: Glaub. 146. 151. [10] Ср.: Glaub. 146. Recht. 185. [11] Ср.: Phän. 582. 585. 587. 588. Enc. III. 26 (Z.). 37. 390. Recht. 185. [12] Phän. 506. [13] Log. I. 192. Recht. 184. [14] Log. II. 65. Enc. III. 382. 390. Recht. 185. [15] Log. III. 90. Enc. III. 390. [16] Recht. 184. [17] Recht. 188. Rel. I. 75—76. Enc. III. 363. [18] Ср.: Glaub. 151. Enc. III. 96 (Z.). 200. [19] Recht. 185. 409. [20] Enc. III. 96 (Z.). [21] Rel. I. 56.

от добра; обе стихии соединены здесь так, что одна без другой не имеет существования: „Понятие" вне эмпирического элемента живет только в „Логике начала" и в „Логике конца", но не в космосе; эмпирический элемент имеет существование только в связи с „Понятием" в качестве его „оболочки", или „коры", или добавочной, „чисто негативной силы".[1] Низкая дурная стихия *всюду ограничивает бытие Божие*[2] или по способу существования (в „образах мира"), или сверх того еще и по ритму жизни (в „мировых явлениях"). Но самостоятельного бытия она лишена вовсе; сама по себе в качестве *реального злого начала*, или, что то же, в качестве *зла* она не существует: зло как таковое „ничтожно"[3] и „тщетно"[4] и даже тогда, когда оно встает в виде призрака в индивидуальном, заблудшем духе,[5] судьба его в том, чтобы внутренне сокрушиться и растаять.[6] Гегель выражает это или так, что зла нет;[7] или так, что добро и зло „реально" различны только для человеческого, „абстрагирующего"[8] сознания, но не для Бога,[9] или же так, что добро и зло, не теряя своего качественного различия, состоят в единстве [10] и так слагают ткань мира. Это можно выразить и так, что эмпирическая стихия как потенция зла сразу „необходима" и „не должна иметь бытия".[11]

Такое понимание зла открывает ту последнюю глубину в сущности Божества, о которой Гегель обычно избегает говорить. Эта глубина определяется термином *страдания*.

Богу свойственно страдать потому, что сущность его в мире раздвоена и пребывает во внутреннем противоборстве. Двойственный состав мира есть тем самым двойственный состав Божества, и *несчастие мира есть несчастие его Создателя*. „Все и даже самое худшее", что только существует в космосе, создано Богом,[12] и путь его в мире есть путь *побеждающего страдания*. Именно в противоречиях и в боли, преодолевая своего „негативного" двойника, Дух поддерживает себя на высоте [13] и не позволяет злу обособляться и торжествовать. Эмпирическая стихия как *потенция зла имманентна миру и Богу*, и есть живой *источник Божиих страданий*. И если мир *до* создания своего предобразуется и потенциально предначертывается в „Логике начала",[14] то необходимо признать, что *потенция потенции зла* скрывается уже в самой до-мирной и чистой

---

[1] Ср.: W. Beh. 380. 387. 388; ср.: Log. II. 65. [2] Ср. особенно: Log. III. 323. [3] „nichtig". Ср.: Phän. 50. 358. Enc. III. 364. 389. 390. 450. Rel. I. 56—57. [4] „eitel". Ср.: Enc. III. 37. 364. 390. 5. Rec. 204. Recht. 184. [5] Enc. II. 30. [6] Ср.: Enc. III. 390. [7] Ср.: Phän. 30. 584. 585. [8] Ср.: Phän. 586. Recht. 216. [9] Rel. I. 57. [10] Ср.: Phän. 585. Enc. I. XV. XVII. XVIII; менее осторожно: Enc. III. 390—391. [11] Ср.: Recht. 185. Rel. I. 195. [12] Recht. 375: „Gott hat alles, auch das Schlechteste gemacht". [13] Ср.: Enc. III. 26 (Z.). [14] См. главу девятую.

природе Божества. Эта возможность возможного зла может быть обозначена как „непосредственность" или „досознательность" изначального само-мышления Божия. В ней-то и заложена вся грядущая судьба Божества — и отпадение от себя, и раздвоение, и долгий путь спекулятивных страданий, и „крест действительности" и новое обретение себя в объективно-сознательной философии. Путь Божий в мире есть путь побеждающего страдания: ибо, если и все в мире есть Бог, то *не все в мире и в Боге божественно*; отсюда страдание в мире и необходимость победы, ибо всякое страдание есть страдание самого Божества, побеждающего самим страданием своим. Но победа эта трагически растягивается и отходит в бесконечность.

Так, исходный метафизический замысел не совпадает с его выполнением: *героическая поэма Божия пути* превращается в *трагедию Божиих страданий*. Ибо мир, злосчастно не законченный, внутренне двоящийся двойник Божества, мятется в пределах чувственного существования и дурной, эмпирической закономерности. И если эта философема действительно несет с собою новое Евангелие, то эта весть имеет при всей своей благости трагический характер: она утверждает, что *все есть Бог*, но она бессильна показать, что *в Боге все благодатно и божественно*.

Это означает, что *пантеизм* сам по себе еще не раскрывает *теодицею*. Ибо, если все сущее объято Богом и кроме Бога нет ничего, то в пределах самой Субстанции может не быть единства, целостной „логичности", исчерпывающей целесообразности и свободы от злых возможностей. Пусть Божество есть всеобъемлющая Субстанция; но эта Субстанция при всем своем величии и героизме страдает от внутреннего раздвоения, и самый путь ее, дивный и победный, свидетельствует о недостающей ей подлинной Божественности. Понимание Божества как силы, восходящей к абсолютности и свободе через борьбу и страдание, есть понимание его как *не* Божества. Если теодицея имеет задание *оправдать* Божество перед страдающим миром, то пантеизм осуществляет ее, показывая, что страдания мира суть страдания самого Божества. Но если теодицея имеет задание показать *целостную божественность Божества*, не умаленную существованием мира, то пантеизм Гегеля не осуществляет ее: страдающее Абсолютное — *не абсолютно*; и поборающее Божество — *не Бог*.

Философия Гегеля, как всякая подлинная философия, получает свою судьбу от своего предмета: задание ее, почерпнутое из основного откровения, *превышает* осуществленное ею учение так, как *сущность Божия превышает пути и судьбы Субстанции в мире*.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ДОБАВЛЕНИЯ



1. ПРОИЗВЕДЕНИЯ ГЕГЕЛЯ

Развивая и обосновывая такое истолкование философии Гегеля, которое не пользуется общим признанием, я считал необходимым относиться с особым вниманием к текстуальному подтверждению каждой характеристики и, по возможности, пользоваться подлинными выражениями самого философа. Метод внимательного чтения и тщательного собирания материала, давший столь плодотворные результаты в комментарии Файхингера к „Критике Чистого Разума", представлялся мне необходимым в применении к Гегелю, и результаты произведенной мною работы даны в подстрочных примечаниях. К сожалению, условия печатного издания не позволили мне заменить всюду сухие цифры страниц живыми и подлинными словами оригинала или хотя бы указать при каждой странице имевшуюся в виду строчку.

Способ цитирования следующий. Имеется в виду основное издание полного собрания сочинений Гегеля: „Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans, D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet, D. F. Förster. Verlag von Duncker und Humblot. Berlin. 1832—1845". Издание это разделяется на 18 томов, распределенных в 21 книге. К этому присоединяется 19-й том, в двух книгах, содержащий переписку Гегеля: „Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von Karl Hegel. In zwei Theilen. Verlag von Duncker und Humblot. Leipzig. 1887". Далее имеется в виду том, изданный Ноолем: „Hegels Theologische Iugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausgegeben von Dr. Herman Nohl. Verlag von Mohr (Siebeck). Tübingen. 1907". В это издание вошли все отрывки, напечатанные у Розенкранца под заглавием „Fragmente zur Kritik der Theologie aus der Tübinger Periode" (S. 462—469), „Fragmente theologischer Studien" (S. 490—514) и под заглавием „Begriff der Positivität der Religion

1800" (S. 532—537). Имеются в виду также два трактата, напечатанные впервые Моллатом и затем целиком изданные Лассоном: „Die Verfassung Deutschlands" и „System der Sittlichkeit". Ввиду того, что Моллат, согласно его собственному простодушному признанию (ср.: „Kritik der Verfassung Deutschlands". S. VI), не придавал особенного значения „верности первоисточнику" (urkundliche Genauigkeit) и не стеснялся „попросту исправлять погрешности против смысла", встречавшиеся им в рукописи Гегеля; а также ввиду того, что второй трактат он издал не целиком, я цитирую обе работы по изданию Лассона: „Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Herausgegeben von Georg Lasson. Phil. Bibliothek. Bd 144. Verlag von Felix Meiner. Leipzig, 1913. S. 3—149. 419—503". Лассон приводит и отрывок „Ueber die neuesten innern Verhältnisse Württembergs", относящийся к 1798 году. Имеются в виду также все отрывки, стихотворения и документы, сообщенные Розенкранцем в его „Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben beschrieben durch Karl Rosenkranz. Verlag von Duncker und Humblot. Berlin. 1844"; в частности: „Hegels Tagebuch aus der Gymnasialzeit" (S. 431—448), „Arbeiten aus der Gymnasialzeit" (S. 448—461), „Thesen der Dissertation pro candidatura examinis consistorialis 1793" (S. 469—470), „Reisetagebuch Hegels durch die Berner Oberalpen 1796" (S. 470—490), „Fragmente historischer Studien" (S. 515—532), стихотворения (S. 78—80. 83—84. 84—85. 260—262. 359. 420), небольшой отрывок о тюрьме (S. 85—86), „Thesen zur Habilitations disputation am 27 August 1801" (S. 156—159), „Aphorismen aus der Ienenser und Berliner Periode" (S. 537—560), и небольшая запись на Дрезденской выставке (S. 351—352). Наконец, в „Hegel-Archiv, herausgegeben von Georg Lasson Band I Heft 1 und 2" напечатаны „Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität", 13 неизданных писем Гегеля и 6 неизданных отрывков.

Исторические отрывки 1790—1800 годов, опущенные Розенкранцем, „Kritik von Kants Tugend- und Rechtslehre" и „Kommentar zu Stewarts Staatswirtschaft", остались мне неизвестными. По-видимому, они находились в бумагах Розенкранца вместе со многими другими рукописями Гегеля; позднее эти рукописи перешли во владение Арнольда Генте, который увез их в Сан-Франциско, где они, по-видимому, и погибли во время землетрясения 1906 года.

В текстах полного собрания сочинений, носящих авторское имя Гегеля, *не все* принадлежит действительно его перу.

Так, во-первых, помещенная Михелетом в первом томе статья под заглавием „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", перепечатанная из „Kritisches Journal der Philosophie", не принадлежит Гегелю, что явствует не только

из ее духа и стиля, но также из curriculum vitae, составленного в 1804 году для веймарского министерства самим Гегелем и совсем не упоминающего об этой статье (см. предисловие Нооля к Hegels Theologische Iugendschriften. S. VIII—IX). В литературе имеется также открытое заявление самого Шеллинга, сделанное им в письме к Вейссе от 31 октября 1838 г.: „Es ist darin kein Buchstabe von H. (sic), jener hat ihn vor dem Abdruck nicht gesehen". Ср.: C. Michelet. Schelling und Hegel oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Ueber das Verhältnis" etc. S. 6—7. Все соображения Михелета, приведенные им в этой полемической брошюре, не представляются сколько-нибудь убедительными.

Точно так же неправильно приписывается Гегелю рецензия „Ueber Friedrich Heinrich Iacobi's Werke. Erster Band" etc., составленная Фр. фон Мейером и напечатанная им в № 50 Heidelbergische Jahrbücher der Literatur за 1813 год. Эта рецензия была включена в 16-й том Полного собрания сочинений Гегеля вследствие недостаточной осведомленности редакторов этого тома Фёрстера и Боумана.

Наконец, не могут быть признаны строго аутентичными все те добавления (Zusätze), которые были включены учениками Гегеля в его Энциклопедию и Философию Права. Текст этих добавлений составлен, по большей части, на основании записей, сделанных различными учениками Гегеля в разные годы на его лекциях. Педагогическая и экспликативная задача лекций; устное изложение с его часто неточными и случайными оборотами и выражениями; неустойчивый и не всегда достаточно высокий уровень понимания у записывавших, — все это делает эти добавления мало надежным источником. К тому же сами составители добавлений то признаются, что выбор слов (Auswahl der Worte) принадлежит не Гегелю, а редактору (см. Предисловие Ганса к Grundlinien der Philosophie des Rechts. Bd. VIII. S. XVI); то прямо заявляют, что не стремились к „дипломатической точности" и не стеснялись пополнять дефекты по собственной памяти: „aus seiner Erinnerung zu vervollständigen" (см. Предисловие фон Хеннинга к Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Erster Theil. Bd. VI. S. VI—VII). Ввиду этого я пользовался этими добавлениями с большою осторожностью, а добавления к первому тому Энциклопедии, составленные фон Хеннингом, прямо исключил из цитации. Что тексты фон Хеннинга не заслуживают доверия, можно усмотреть хотя бы из добавления к § 151 Энциклопедии, где в определении Бога вместо „Sybjekt" поставлено „Person"; пункт раздора между правыми и левыми гегелианцами получает в этом совершенно не аутентическое освещение. Всюду, где я привожу в сносках текст добавлений, я обозначаю это знаком (Z.).

Отсутствие такой критической строгости у издателей заставляет относиться с осторожностью и ко всем лекционно изложен-

ным и обработанным частям учения. Нельзя не подивиться на недостаток критического и литературно-философского такта у тех учеников Гегеля, которые не сочли нужным выделить в лекционных курсах оригинальное и аутентическое от собственных дополнений и привнесений, тем более, что в их распоряжении были оригинальные рукописи Гегеля, по которым он говорил с кафедры (ср.: Предисловия к томам IX, с. XX; X, с. VII; XI, с. V; XIII, с. VI).

Необходимо, впрочем, иметь в виду, что лекции по Философии Истории (том IX) имеют в этом отношении преимущество: во-первых, страницы 1—73 принадлежат перу самого Гегеля (рукопись 1830 года); во-вторых, издатель этого тома Эдуард Ганс относился с бóльшею осторожностью к своему делу (ср.: Vorrede. S. XVIII—XIX). Однако и он, к сожалению, не отделил оригинального текста от лекционных записей и добавлений.

Из лекций по Философии Религии (тома XI и XII) перу Гегеля принадлежат только „Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes" (Band. XII. Anhang. S. 291—449) и „Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Dasein Gottes" (Bd XII. Einschaltung. S. 368—394). Ср.: Bd XI. Vorrede. S. VII. Эти лекции по зрелости мысли и простоте изложения принадлежат к самым замечательным произведениям Гегеля и дают вместе с гениально-глубокомысленными теологическими трактатами, опубликованными Ноолем, подлинный материал для суждения о воззрениях Гегеля на сущность религии.

В подстрочных ссылках мною приняты следующие условные обозначения (произведения указываются почти всегда в хронологическом порядке, в котором, поскольку он может считаться спорным, я следую Розенкранцу).

Произведения	Год	Сокращения
1 Все произведения, напеч. у Розенкранца, кроме особо выделенных	—	Ros.
2. Theologische Jugendschriften herausg. von Nohl ..	1790—1800	Nohl.
3. System der Sittlichkeit herausg. von Lasson.	около 1800	Lass. II.
4. Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems. Opera Bd I	1801	Diff.
5. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum. Opera Bd XVI	1801	Diss.

Произведения	Год	Сокращения
6. Ueber das Wesen der philos. Kritik etc. Opera Bd XVI	1802	Krit.
7. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme etc. Opera Bd XVI	1802	Krug.
8. Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie etc. Opera Bd XVI	1802	Skept.
9. Glauben und Wissen. Opera Bd I	1802	Glaub.
10. Ueber die wissenchaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Opera Bd I ...	1802—1803	W. Beh.
11. Aphorismen aus der Ienenser Periode. Rosenkranz. S. 537—555	1801—1806	Aphor. I.
12. Aus: Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, herausg. von Mollat	1803—1806	Mollat.
13. Die Verfassung Deutschlands herausg. von Lasson	1806—1808	Lass. I.
14. Phänomenologie des Geistes. Opera Bd II.	1807	Phän.
15. Philosophische Propädeutik. Opera Bd XVIII. ...	1808—1811	Prop.
16. Fünf Gymnasial-Reden, gehalten zu Nürnberg. Opera Bd XVI.	1809—1815	Gymn.
17. Aus einem Briefe Hegels an Niethammer. Opera Bd XVII	1812	Niet.
18. Wissenschaft der Logik. Opera Bd III	1812—1816	Log. I.
19. Wissenschaft der Logik. Opera Bd IV	1812—1816	Log. II.
20. Wissenschaft der Logik. Opera Bd V	1812—1816	Log. III.
21. An den königlich preussischen Regierungsrath und Prof. F. v. Raumer. Opera Bd XVII	1816	Raum.

Произведения	Год	Сокращения
22. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im grundrisse. Die Logik. Opera Bd VI	1817. 1827. 1830.	Enc. I.
23. Encyklopädie etc. Naturphilosophie Opera Bd VII. Erste Abtheilung	1817. 1827. 1830.	Enc. II.
24. Encyklopädie etc. Die Philosophie des Geistes. Opera Bd VII. Zweite Abtheilung	1817. 1827. 1830.	Enc. III.
25. Ueber Fr. Heinr. Jacobi's Werke. Dritter Band. Opera Bd XVII	1817	Jac.
26. Beurtheilung der im Druck... Landstände... Würtemberg. Opera Bd XVI	1817	Würt.
27. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd XIII	1805—1831	Gesch. Ph. I.
28. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd XIV	1805—1831	Gesch. Ph. II.
29. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Opera Bd XV	1805—1831	Gesch. Ph. III.
30. Aphorismen aus der Berliner Periode. Rosenkranz. S. 555—560	1818—1831	Aphor. II.
31. Grundlinien der Philosophie des Rechts etc. Opera Bd VIII	1820—1821	Recht.
32. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Opera Bd XI	1821—1831	Rel. I.
33. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Opera Bd XII	1821—1831	Rel. II.
34. Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie. Opera Bd XVII	1822	Hinr.

Произведения	Год	Сокращения
35. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Opera Bd IX	1822—1830	Ph. G.
36. Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd X. Abth. 1	1823—1829	Aesth. I.
37. Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd X. Abth. 2	1823—1829	Aesth. II.
38. Vorlesungen über die Aesthetik. Opera Bd X. Abth. 3	1823—1829	Aesth. III.
39. Wer denkt abstrakt? Opera Bd XVII	между 1825 и 1831	Abs.
40. Recension der Schrift: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita“ etc. Opera Bd XVI	1827	Bhag.
41. Ueber Solgers nachgelassene Schriften etc. Opera Bd XVI	1828	Solg.
42. Ueber Hamann's Schriften. Opera Bd XVII	1828	Ham.
43. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Opera Bd XII	1828—1829	Beweise.
44. Ausführung des teleologischen Beweises etc. Opera Bd XII	1831	Beweise. A.
45. Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises etc. Opera Bd XII	1827	Beweise. B.
46. Ansführung des ontologischen Beweises. Opera Bd XII	1831	Beweise. C.
47. Ueber „Aphorismen über Nichtwissen... von K. F. G...l“ Opera Bd XVII ..	1829	Gösch.
48. Recension der Schriften: „1... 2... 3... 4... 5...“ etc. Opera Bd XVII	1829	5 Rec.
49. Drei lateinische Reden etc. Opera Bd XVII.	1829—1830	3 lat.

Произведения	Год	Сокращения
50. Ueber: „Der Idealrealismus... Ohlert". Opera Bd XVII	1831	Ohl.
51. Recension der Schrift... von J. Görres. Opera Bd XVII	1831	Gör.
52. Ueber die englische Reform-Bill. Opera Bd XVII	1831	Engl.
53. Briefe von und an Hegel. Opera Bd XIX. Abth. 1	—	Briefe. I.
54. Briefe von und an Hegel. Opera Bd XIX. Abth. 2	—	Briefe. II.

Произведения Гегеля, не вошедшие в этот подробный список, мною не цитируются.

2. ЛИТЕРАТУРА О ГЕГЕЛЕ

„Ein grosser Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu expliciren".

Hegel. Aphor. II. S. 555.

Настоящий литературный обзор, к сожалению, далеко не полон. В библиотеках Парижа, Берлина и Геттингена мне удалось собрать гораздо более полный состав суждений о философии Гегеля. Собранные материалы были задержаны войною за границей и ныне мне пришлось ограничиться книгохранилищем Московского университета. Вот почему я не упоминаю здесь о многих значительных или, во всяком случае, заслуживающих внимания произведениях, посвященных Гегелю: здесь нет ни Бахмана, ни Вейссе, ни Ульрици, ни Бруно Бауэра, ни Стёрлинга, ни Вэры, ни Спавенты; я не мог использовать ни многочисленных журнальных статей, ни новейших опытов, посвященных моему предмету и кратко охарактеризованных мною в заметке „О возрождении гегелианства" (Русская Мысль за 1912 год). Весь собранный ныне материал суждений разбит мною по главам и каждое утверждение сопровождено кратким отзывом, для которого содержание соответствующей главы служит как бы бо́льшею посылкою.

Глава первая. О принципиальном различии между конкретным-эмпирическим и конкретным-спекулятивным в литературе можно найти очень мало. Большинство писателей употребляет термин „конкретного" в неопределенном смысле „жизненной действительности". Интересны такие ошибки, как у Вундта; по Гегелю, „die sinnliche, empirische Welt ist die einzig wirkliche Welt" (Einleitung in die Philosophie. S. 330) и за панлогизмом его скрыта „eine rückhaltslose Anerkennung der empirischen Wirklichkeit" (Ibidem). В отвержение конкретного-эмпирического никак не может поверить и Роджерс (Введение в философию. С. 99, 102, 107). Даже у Виндельбанда (Die Blüthezeit der

Deutschen Philosophie. S. 313) можно найти допущение, что Гегель признавал бытие мира в том виде, каким он „Sich vor unserer empirischen Erkenntniss darstellt". Напротив, еще Экснер отмечал у Гегеля некоторое „презрение к опыту" (Die Psychologie der Hegelschen Schule. 1842. S. 112); а принципиальное расхождение спекулятивного пути с эмпирическим было отмечено и во французской литературе (A. Lèbre. Crise actuelle de la philosophie allemande. Revue des deux Mondes. 1843). Hermann был прав, сопоставляя отношение Гегеля к чувственному миру с отношением Платона (Hegel und die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart. S. 50—51), а позднее Эдуард фон Гартманн со своею обычною тонкостью отмечал, что конкретное-эмпирическое есть в глазах Гегеля не более чем „falscher, trügerischer Schein" (Geschichte der Metaphysik. Zweiter Theil. S. 218), который не представляет ни интереса, ни подлинности (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. S. 284). Лучше всех выразил это Anton Springer: чувственный мир дает лишь „Trübungen"; необходимо еще „im Vorzimmer des Systems ihre Erbärmlichkeit sich zu Gewissen führen" (Die Hegelsche Geschichtsanschauung. 1848. S. 9).

Глава вторая. Гегель отчасти сам виноват в том, что позднейшая критика недостаточно отличала абстрактное-формальное от абстрактного спекулятивного: он анализировал это понятие только в его первом значении, не поднимаясь к роду („абстрактное как таковое") и не устанавливая специфических различий. Это не дает, однако, никаких оснований для смешения „рассудка" с „разумом". Совершенно не прав Роджерс, утверждая, что „сам Гегель никогда не потрудился определить точно... чем его воззрение отличается от того, которое усвоил себе так называемый здравый рассудок" (Введение в философию. С. 98, 99, 114). На самом деле Гегель никогда не призывал „всецело погрузиться в абстракции" (Льюис. История философии. С. 614) и, с другой стороны, никогда не отождествлял „le mal", „la diremtion" и „le deuxïeme moment de la méthode" (Ott. Hegel et la philosophie allemande. P. 127). Смутно различает два абстрактных Wallace, когда, с одной стороны, говорит: „the attribute is forcibly withdrawn from its context and made an independent entity in the mind" (Prolegomena to the study ot Hegel's philosophy. P. 292), а с другой стороны: „An abstract notion is onewithdrawn from overything that naturally goes along with it, and enters into its constitution" (Ibidem. P. 304). В смысле отрыва части от целого толкует абстрагирование и Andrew Seth: „Abstraction, as Hegel uses the term, is the tendency to take the parts of anything out of relation to the whole, and to substantiate them in that charakter as *res completae*" (The development from Kant to Hegel. P. 83). В русской литературе установилась традиция истолковывать Ге-

геля как сторонника „отвлеченного понятия"; к этому склоняются, по-видимому, Вл. Соловьев, кн. С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин и кн. Е. Н. Трубецкой, который возводит эту традицию через славянофилов к Шеллингу („Миросозерцание В. С. Соловьева. Т. I. С. 54—55, 57). Это не мешает Вл. Соловьеву (Философия Гегеля. Прил. к книге Кэрда. С. 283—284) и Л. М. Лопатину (Положительные задачи философии. Т. I. С. 387) правильно определять отношение самого Гегеля к „рассудку". Верно отличает „мысль" Гегеля от рассудочной абстракции Paulsen (Einleitung in die Philosophie. S. 318). Превосходно ставит весь этот вопрос Lask (Fichtes Idealismus und die Geschichte, besonders. S. 57—58). Исчерпывающе определяет отношение спекулятивного понятия к рассудочному E. von Hartmann: „Wie bei Homer die Sprache der Götter zu der der Menschen" (Gesch. der Metaphysik. II. S. 231).

Глава третья. Феноменологический анализ Гегелева философского акта не осуществлен в литературе. Обыкновенно две стороны этого дела — спекулятивное видение и критический анализ раскалываются и не соединяются; те, кто видят *вместе* с Гегелем, видят только *так*; они как бы плывут за ним по его течению (Розенкранц, Михелет, Куно Фишер);[1] те же, которые подходят к нему *критически*, оставаясь на своей и притом более обычной точке зрения и сохраняя по бо́льшей части верность „формальной" логике, знают Гегеля *только извне* и разлагают тот способ видения, который им самим чужд и ими не пережит (Фриз, Бахман, Гербарт, Тренделенбург, Гайм, Экснер и другие). Первые, если сами и *видят*, то не могут *объяснить*; вторые, если *объясняют*, то объясняют то, чего *сами не видели*. Между гегелианцами и их противниками возникает пропасть, понимание утрачивается, философское общение вырождается в нагромождение недоразумений и критическое взаимопопирание, а дело понимания не выигрывает от этого. В наиболее благоприятных условиях стоят или „левые" гегелианцы, как Фейербах, проделавшие сами переход от гегелианства к более обычной точке зрения, или же такие интуитивно одаренные мыслители, как Эдуард фон Гартман и Дильтей.

Именно необычайностью структуры Гегелева акта объясняются диаметральные оценки его философии. С одной стороны, Целлер признает, что учение Гегеля есть „die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, die reifste Frucht der Entwicklung" (Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. S. 775); и Willm говорит, что Гегель „est à la fois le plus subtil et le plus profond des philosophes modernes" (Histoire de la philosophie

[1] О слепоте „правых" гегелианцев ср. в кн. С. Н. Трубецкого. Предисловие к книге Кэрда, с. XXX.

allemande depuis Kant jusqu'a Hegel. T. III. P. 383). Виндельбанд отмечает строгость Гегеля к себе и враждебное отношение его ко всякому „гениальному философствованию"; это „величайший, после Аристотеля и Канта, логик в истории"; „eine durch und durch sachliche Persönlichkeit"; мыслитель, в котором „waltete siegreich der wahrhaft philosophische Geist" (Blüthezeit. S. 303, 308, 322, 332, 314). Но наряду с этим литература полна сердитыми и даже злобными отзывами об этом великом философе. Одни говорят о его „Begriffsphantasmen und scholastischen Sophismen" (Noack. Schelling und die Philosophie der Romantik. Th. II. S. 409, 412); другие сердятся на его „berauschender Phrasengetümmel" (Hermann. Hegel etc. S. 2); третьи жалуются на „vernichtende Langeweile und ein alles Denken negirender Kopfschmerz" (Kahle. Darstellung und Critik der Hegelschen Rechtsphilosophie. S. 115); а Джемс, не опасаясь упрека за вульгарность и пошлость, сопоставляет подлинные выражения Гегеля с записанным бормотанием человека, опьяненного ad hoc закисью азота (Зависимость веры от воли и другие опыты. С. 338—342). Есть и такие, которые сравнивают Гегеля с „римским папою" (Блунчли. История госуд. права. С. 491) или с оракулом (Der Gedanke. Berlin, 1861. S. 185, 187, 188, 189, 190). Льюис идет еще дальше и называет Гегеля „ненормальным", „сумасшедшим честолюбцем", уверяя при этом, что учение его — это „тот же скептицизм Юма" (История философии. С. 618, 619, 623); а Шопенгауэр превосходит своею бранью все, известное в истории философии, уверяя, что Гегель не более, чем „plumper, geistloser Scharlatan" (Die beiden Grundprobleme der Ethik. Brockhaus, 1881. S. 147. XVIII—XXX).

Неспособность или нежелание усвоить акт Гегеля имеет в этих разногласиях решающее значение. Еще в 1842 году Экснер высказал пожелание, чтобы кто-нибудь написал „eine Psychologie des Hegelschen Denkens, des Hegelschen Bewusstseins" (Die Psychologie etc. S. 26); потребность в этом понятна, ибо, как говорит Роджерс, „философствование Гегеля" слишком разрушительно для наших обычных умственных привычек" (Введение. С. 122). Вне этого его учение действительно может остаться для нас „a sealed mystery" (Wallace. Prolegomena. P. 8), и никто не поверит в „трезвость духа", присущую Гегелю (Noack. Schelling etc. Th. I. S. 418).

Что философия Гегеля покоится на известном внутреннем опыте, признают Windelband (Blüthezeit. S. 315) и Chlebik (ср. „denkende Erfahrung"; Die Philosophie des Bewussten nach Hegel und Michelet. S. 14): особенно ясно оговаривает это Лосский (Обоснование интуитивизма. С. 159). Участие в этом опыте интуиции, созерцания справедливо отмечают Фалькенберг (История новой философии. С. 408—409) и Иодль („anschauende

Erkenntniss"; История этики. Ч. II. С. 124). Lask прямо говорит об „intellectus intuitivus" (Fichtes Idealismus. S. 57). Feuerlein точно определяет: в логике — „anschauendes Denken", в конкретных науках — „denkendes Anschauen" (Ueber die culturgeschichtliche Bedeutung Hegels. Historische Zeitschrift. 1870. IV. S. 331). В русской литературе независимое от шеллингианской традиции воззрение высказывает П. И. Новгородцев: „на место абстрактных определений ставилось конкретное созерцание" (Кант и Гегель. С. 190). Вл. Соловьев отказывает Гегелю в интуиции (Философия Гегеля. С. 280—284, 298). Особенно определенно высказывается Л. М. Лопатин: Гегель „желал совсем игнорировать созерцание" (Полож. задачи. Т. I. С. 367).

Природу этого опыта Rosenkranz видит в отвлечении от субъективности и подъятии ее „zum reinen, reflexionslosen Gefäss des Begriffs" (Hegels Leben. S. 323). Гиляров-Платонов полагает, что ни „уничтожить индивидуальное лицо", ни „расстаться" с ним невозможно, и протестует против этой затеи от лица „людей здравомыслящих" (Онтология Гегеля. Вопр. философии и психологии кн. 8. С. 18—19. Кн. 10. С. 29—30). Сверхсубъективный характер спекулятивного мышления признают Кэрд (Гегель. С. 178—179) и Кн. С. Н. Трубецкой (Основания идеализма. Соч. Т. II. С. 184). Ерузалем напрасно упрощает вопрос, сводя все к „умственному воспроизведению самого развития понятий" (Введение в философию. С. 166). Гораздо тоньше описывают это состояние Janet et Séailles: „s'abandonner au mouvement dialectique de la pensée" (Histoire de la philosophie. P. 161). E. von Hartmann определяет еще лучше: „das individuelle Bewusstsein schaut passiv dem Schauspiel zu, das der aktive und produktive Geist vor ihm aufführt" (Geschichte. S. 218). Хорошо у Rehmke: „diesem Gange der Selbstbewegung der Idee denkend nachgehen" (Grundriss der Geschichte der Philosophie. S. 281) и у Seth: „The true speculative method consists in allowing this function free play... It must be looked in the face" (Development. P. 74).

Результат спекулятивного самоотречения изображается в литературе различно. Виндельбанд, со своей обычной ясностью, говорит об „Evidenz der immanenten Sachlichkeit" (Erneuerung des Hegelianismus. S. 12). Хорошо у Тренделенбурга: мышление становится „schöpferisch wie das Göttliche und insofern ist es das Göttliche Denken selbst" (Zur Geschichte von Hegels Logik. Neue Jenaische Allg. Literatur-Zeitung. 1842. N 97. S. 406). Так же понимает и Willm: „elle est la pensée divine elle même" (Histoire etc. P. 317). Михелет приравнивает философское мышление восприятию откровения Божественного (Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. S. 241), а Springer сопоставляет движение понятия с греческой мистерией (Die Hegelsche etc. S. 8).

Напротив, кн. С. Н. Трубецкой продолжает и здесь говорить о „нашей", человеческой мысли (Соч. т. II. С. 334. 335. 336. 339), а Вл. Соловьев не усматривает в таком мышлении даже никакого содержания (Кризис западной философии. 1874. С. 116); при этом он странным образом отождествляет „понятие" с „самым актом понимания" „т. е. с этой моей мыслью" и в результате этого совсем утрачивает доступ к Гегелю (Кризис. С. 54. 109). Другие, напротив, приписывают Гегелю обожествление собственной эмпирической личности и тем выдают предел своего философского проникновения; так у Janet et Seailles: „Dieu c'est Hegel" (Histoire etc. P. 877. 771), или у М. М. Рубинштейна: „Гегель хотел быть абсолютным духом" (Логические основы системы Гегеля и конец истории. Вопр. философии и психологии. Кн. 80. С. 759). Романтическое гениальничанье усматривал у Гегеля, по-видимому, Haym (Hegel und seine Zeit. S. 185), который не видел тождества между мышлением и созерцанием и тем, до известной степени, обесценивал свою тонкую и подчас блестящую критику (ср. S. 104. 173. 193. 244).

Глава четвертая. Гегель предполагает в дальнейшем что его читатель действительно осуществил акт спекулятивного самоотречения и увидел тот предмет, который открывается „спекулятивно-прозревшему" взору. Поэтому он уверен, что его утверждения будут восприниматься адекватно, в созерцательно-оправданном виде и встречать глубоко серьезное отношение. И тогда „все увидят", что мысль есть нечто объективное, реальное, что она есть *сама* реальность и *единственная* реальность. Отсутствие такого созерцательного „оправдания" внесет, конечно, целую систему недоразумений.

Геффдинг превосходно описывает состоявшееся изменение так: „когда мы мыслим бытие, то бытие мыслит в нас; в нашем мышлении бьет пульс самого бытия, причем сохраняется ритм, повсюду ему свойственный" (История новейшей философии. С. 149. 150). Онтологический характер категориального движения признает и Noel (La Logique etc. P. 18): субъективному духу открывается доступ к вещи в себе: „la vérité difinitive réside dans le nouméne" (Ibidem. P. 152). Hinkel характеризует „reines Denken" как „Urbasis der Welt" (Die speculative Analysis des Begriffs Geist etc. 1840. S. 42). Hermann называет Гегеля „ein Dramatiker des objektiven Gedankeninhalts oder des geistigen Wesens der Dinge selbst"; это учение есть „Jdealrealismus" (Hegel etc. S. 39. 49. 50).

Напротив, целый ряд писателей пытается понять это обстояние гносеологически. Так, еще Тренделенбург усматривает здесь „nur eine Geschichte der Subjektiven Erkenntniss" (Logische Untersuchungen. S. 92. 94—95) и притом толкует „чистое мышление" Гегеля как противоположное „образному и нечисто-

му" (Zur Geschichte etc. S. 409). Роджерс уверяет, что Гегель совсем не „признает реальность одной чистой мысли" (Введение. С. 109), а Льюис пытается свести учение Гегеля к тому, что „наши мысли" суть „реальность предметов" (История философии. С. 618). Недостаточною представляется формула кн. С. Н. Трубецкого; „без мысли и вне мысли ничто не мыслимо" (Соч. Т. II. С. 184). Нельзя согласиться и с Л. М. Лопатиным, когда он пишет: „абсолютная идея Гегеля — только мысль, только отвлечение разума" (Полож. задачи. Т. I. С. 360); „только отвлечение рассудка" (С. 361). Willm не доводит дело до конца, рисуя его так: „ma pensée... est la reproduction fidéle de la pensée, qui a produit l'univers" (Histoire. IV. P. 152), а Ott превращает учение Гегеля в какой-то крайний релятивизм; „l'idée, c'est le rapport", „lui même"; „Hegel... fait du monde un jeu de rapports" (Hegel etc. P. 66—67). Hermann также останавливается на „Einstimmigkeit" между мышлением и бытием (Hegel etc. S. 35. 36).

О сближении Гегеля с Аристотелем можно найти у многих, например, у Тренделенбурга, Гайма, Гейдера (Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegelschen Dialektik Erlangen. 1845); у Паульсена, Сета и других.

Глава пятая. Идее „всеобщего" не удалось привлечь к себе особенного внимания в литературе. Очень хорошо, хотя совсем коротко формулирует проблему Эд. фон Гартманн; Гегель „verachtet die allgemeine Vorstellung, durch Abstraktion vom Besonderen entstanden, als hohlen und leeren Schemen und Schatten"; понятие есть „das sich selbst Spezifizierende konkret Allgemeine" (Geschichte etc. S. 231). Lask с проницательностью отмечает, что всеобщее есть, по Гегелю, „ein reales Ganzes", и что Гегель признает „Jdentität von Umfang und Jnhalt" (Fichtes Jdealismus. S. 58. 61). Hermann (Hegel etc. S. 294) и Вл. Соловьев (Кризис. С. 99) указывают на сродство между „понятием" Гегеля и схоластическими „сущностями". Willm не совсем определительно различает между „Simplement commun" и „le général véritable, l'universel" (Histoire. IV. P. 187). Такая же недоговоренность остается у Куно Фишера (Geschichte der neueren Philosophie. Bd VIII. Th. 1. S. 530). Михелет (Entwicklungsgeschichte. etc. S. 273) и Штааль (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 425) признают „единство" всеобщего и особенного, но *содержательного тождества* между ними не усматривают. Noël совсем не оценил значения категории Всеобщего в философии Гегеля (La Logique etc. P. 89—90), а Гейер напрасно пытается приписать Гегелю воззрение, что „единичное есть ничто" (Краткий очерк истории философии права. С. 101). Наиболее грубую ошибку делает Ott: „Pour Hegel le mot de généralité ou d'universalité nese rapporte jamais à la relation du tout et des parties" (Hegel etc. P. 73):

интересно, что тот же автор тонко через несколько страниц разъясняет термин „Urtheil" в смысле „un partage primitif", а термин „Begriff" в смысле „Une idée complète" (Ibidem. P. 79. 90).

Глава шестая. Можно считать, что время переоценки значения диалектического метода в философии Гегеля окончательно миновало. Когда еще в 1835 году Вейссе характеризовал эту систему словами „gediegene Trefflichkeit der Methode" и „trostlose Kahlheit ihrer Resultate" (Grundzüge der Metaphysik. Vorrede), то это было естественно; диалектическое „развитие" понятия вначале прямо ослепляло умы. Но уже тогда положение дел скрывало в себе некий внутренний юмор; по замечанию Виндельбанда (Blüthezeit. S. 313), тому же Вейссе удалось изобразить „den sachlichen Gehalt" Гегелева учения „ohne die Methode", и притом так, что „der Gegenstand dabei zu vieler Erstaunen nicht nur nichts verlor, sondern oft noch gewann". Конечно и позднее можно было встретить в литературе такую же слепую переоценку диалектики, например, у Шталя: „das dialektische Gesetz nemlich ist der alleinige Inhalt des Systems" (Geschichte etc. S. 455; ср. S. 442), или в наше время у М. М. Рубинштейна, полагающего, что „диалектическое" является в учении Гегеля критерием всякой „ценности" (Логические основы etc. S. 734. 749).

Незабываемою заслугою Тренделенбурга является критически обоснованный призыв сбросить „das falsche Staunen vor dem dialektischen Methodismus" (Zur Geschichte etc. S. 414). К общим отрицательным выводам Тренделенбурга, предуказанным еще Шопенгауэром, вскоре присоединились Kopp, H. Ritter, E. Reinhold, Strümpel, а потом Stahl, Wirth и даже Weisse (Ср.: Trendelenburg. Die Logische Frage in Hegels System. Neue Jen. All. Litter. Zeitung. 1843. N 45. 46. 47): а позднее Ucberweg принципиализировал это течение своей прекрасной формулой, гласящей, что учение Гегеля надо критиковать „durch scharf festzuhaltende Unterschiede" (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd II. Th. III. 49 Anm). Chalibacus (Historische Entwicklung der speculativen Philosophie. 1837) еще ранее иронизировал над „болезнью сочленений", которою поражена философия Гегеля, а Kahle развивал этот образ так: „Unmethode, nach weicher er der gesunden Vernunft die gueeder erst entzweibricht, um sie schief zu hellen, und wieder sie zerbricht, um sie wieder ungrade zusammenzurecken"... (Darstellung etc. S. 110). Позднее отрицательные отзывы в литературе становятся частыми (ср., напр.: Bluntschll. История гос. права etc. 486 или у Feueriein ueber die culturgeschichtliche etc. S. 314 и т. д.). Тонкий анализ Мак Таггарта и Эд. фон Гартмана завершают это дело. Гартман прямо говорит об „absurde dialektische Methode"; ее „umfruchtbares, eintöniges Geklapper" ведет к тому,

что „bei keinem einzigen Schritt der Hegelschen Logik ist mehr geleistet, als eine geschichte oder ungeschichte Sophistik" (Geschichte etc. S. 212. 236).

Критика Тренделенбурга, конечно, не во всем убедительна; так, он напрасно толкует Гегеля рассудочно и превращает его метафизику в простую логику (ср.: Alexis Schmidt. Beleuchtung der neuen Schellingschen Lehre von Seiten der Philosophie und Theologie. S. 110—127. 161—213); напрасно изображает „движение" понятия в созерцательно-пространственном смысле (Logische Untersuchungen. I. S. 38—42. 47. 108 и др.); напрасно упускает из вида, что Гегель *сознательно* вышел из формальных противоречий в сферу реальных противоположностей (ср. Barth. Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. S. 6). И тем не менее, критическая заслуга Тренделенбурга несомненна и гнев Габлера, укорявшего его за „убийственную свирепость", психологически понятен (ср.: Trendelenburg Die Logische Frage etc. S. 186).

То обстоятельство, что диалектика Гегеля имеет не чисто логический, но, может быть, именно *органический* характер, было несколько раз отмечено в литературе. Так, еще Stahl писал, что диалектический метод найден „nicht auf logischem Wege" (Geschichte etc. S. 427). Куно Фишер сближал Гегеля в этом отношении с Гераклитом, Николаем, Кузанским и Джордано Бруно (Geschichte etc. Bd VIII. Th. 1. S. 497). Mc. Taggart указывает: „There is only development, the rendering explicit what was implicit, the growth of the seed to the plant" (The Changes of method in Hegel's dialectic. Mind. 1892. P. 70, 71); а Гартман настойчиво подчеркивает „das immanent Unlogische der dialektischen Idee Hegels" (Neukantianismus etc. S. 308).

Об отношении Гегеля к *закону противоречия* мнения расходятся. Многие оказываются некомпетентными в этом вопросе потому, что, идя по стопам Гегеля, смешивают закон противоречия с законом тождества (так у Michelet. Entwickelungsgeschichte. etc. 267; у Гилярова-Платонова. Онтология etc. ст. первая. С. 23). Вл. Соловьев верит, будто Гегелю удалось отвергнуть закон противоречия, и полагает даже, что философ застраховался этим от „внутренних противоречий" (Кризис etc. 55). Напротив, Льюис (История etc. С. 614, 616). Hermann (Hegel etc. S. 268) и Noël (La Logique etc. S. 15) думают, что Гегелю действительно удается мыслить логически-противоречивые содержания. Зато Willm правильно отмечает, что Гегель сам рассуждает не иначе, как по законам обычной логики (Histoire. Bd IV. S. 314).

Геффдинг (История etc. С. 151) и Роджерс (Введение. С. 121) напрасно пытаются истолковать диалектический процесс субъективистически, как если бы все сводилось к „произвольным"

изменениям „в области наших идей". Напротив, кн. С. Н. Трубецкой (Соч. II. С. 337) и Кэрд (Гегель. С. 155, 158) открыто признают *объективный* характер диалектического процесса; и в этом они вполне правы. Zeller также указывает на „objektive Bewegung des Begriffs" (Geschichte etc. S. 781). Л. М. Лопатин превосходно отмечает у Гегеля „принципиальное отсутствие различия между субъективным и объективным диалектическим процессом (Полож. задачи. I. С. 383). Михелет формулирует самое существенное: „der göttliche Gedanke ergeht sich für sich selbst in dem philosophischen Subjekte, als seinem Substrate; und diese objektive Bewegung der Sache selbst, der wir nur zuzusehen haben, ist die Methode der Hegelschen Philosophie" (Op. cit. S. 243). Розенкранц сообщает, что в венских лекциях 1806 года Гегель сам характеризовал диалектическое движение Понятия, как „Lebenslauf Gottes" (Hegels Leben. S. 192).

Глава седьмая. Природа „спекулятивной конкретности" остается почти не выясненной в литературе. Большая часть писателей говорит о „конкретном", как о чем-то само собой понятном и не нуждающемся в дальнейших пояснениях. Так обстоит дело даже у Эд. фон Гартманна: может быть, именно поэтому он протестует против того, что „der positive Zweck des Logischen, den es rein aus sich selbst erzeugen soll, bleibt unklar bei Hegel" (Neukantianismus etc. S. 268). Несколько глухо говорит Розенкранц über „das Concrete im engeren Sinn" (Hegels Leben. S. 287): также Lask: „das Metaphysich-Konkrete" (Fichtes Idealismus etc. S. 63). Кэрд определеннее указывает на то, что „идея есть органическое единство всех других категорий", но почему-то не характеризует этого обстояния термином *конкретности* (ср.: Гегель. С. 183, 43, 47, 157, 164, 190, 191, 227, 228, 229). П. И. Новгородцев правильно пользуется термином „конкретности" в смысле „полноты определений" (Кант и Гегель. С. 201, 202); однако этим еще не затрагивается вопрос о характере их внутренней связи.

Целый ряд писателей связывают идею конкретного с высшими ступенями процесса. Так обстоит у Ибервега (Geschichte. Th. III. Bd II. S. 55): также у Ласка (Fichtes Idealismus. S. 62); у Miraglia: „procedere dall'astratto al concreto" (I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del Diritto. S. 85). Wallace определяет: „the same selfidentical thought is set forth from its initial norrowness and poverty on to its final amplitude and wealth of differences" (Prolegomena. P. 380).

Истинное положение дел верно предчувствует Noël: „La synthêse est l'unité de la thêse et de l'antithêse, mais une unité gui préexiste â ses êlêments et en certain sens contient plus qu'eux" (La Logique etc. P. 16). К сожалению, автор не развивает эту концепцию. Правильно отмечает Геффдинг: богатейшее понятие

„содержит в себе предыдущее" (История etc. С. 150). Kahle иронически и негодующе дает совершенно верное определение, отождествляя „объективную всеобщность" с „конкретной тотальностью" Darstellung etc. S. 12. Anm. 28 и 30). Столь же мимоходом дает верное определение и Wallace: „A concret notion is a notion in its totality, looking before and after, connected indissolubly with others: a unity of elements, a meeting-point of opposites" (Prolegomena. P. 304).

Наряду с этим литература содержит также немало недоразумений. Еще Тренделенбург усматривал в логике Гегеля „не мощное единство конкретного, но плоскую одинаковость абстракции"; это становится понятным, если принять во внимание, что под „конкретностью" автор разумеет богатство *мирового* содержания (Logische Untersuchungen I. S. 66. 94—95. 108). Ту же ошибку повторяет и Haym (Hegel etc. S. 237, 289, 290, 315, 319, 322, 324, 409, 410, 428, 429). Определенно смешивает „конкретное-эмпирическое" с „конкретным-спекулятивным" Гиляров-Платонов (Онтология etc., статья 1. 3). Полнейшую пустоту усматривает в логике Гегеля Ott: „Dieu et l'univers, c'est le rien, déterminé par une série de non" (Hegel etc. S. 112; ср.: 72). Неправ Fester, утверждая, что у Гегеля развивается только форма, но не содержание (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. S. 272). Нельзя согласиться с Л. М. Лопатиным, когда он говорит, что у Гегеля „более конкретные" определения суть „более частные" (Положит. задачи. I. С. 345). Ehrenberg считает возможным свести конкретность понятия к его „определенности" и „единственности" (Die Parteiung der Philosophie. Studien wider Hegel und die Kantianer. 1911. S. 38). Интересная книга J. Hutcheson Sarling. The secret of Hegel известна мне, к сожалению, только из вторых рук и по журнальным рецензиям.

Глава восьмая. Учение Гегеля о божественности понятия настолько необычно и при неадекватности созерцания настолько невообразимо и непонятно, что мало кто из комментаторов соглашается серьезно отнестись к нему, или тем более раскрыть его систематически. Именно поэтому в учении о Боге communis opinio doctorum заставляет себя ожидать и доселе.

Так, по вопросу о „субъектности" Божества, разногласия существуют со времени разделения гегелианства на „правую" и „левую". Классически разрешал эту проблему Розенкранц: Божество, по Гегелю, не есть „Person", т. е. „Beschränktheit, räumlich-zeitliche Endlichkeit", но есть творческая „субъективность" и в смысле нераздельной цельности — „individuum" (Hegels Leben. S. 206, 401). В пользу такого же понимания высказывался и Эрдман старший: „der allgemeine Geist, dieses grosse Individuum" (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd

II. S. 597). Куно Фишер признавал, что Абсолютное есть Субъект в том смысле, что оно „Selbstunterscheidung" „Selbstthätigkeit" (Geschichte. Bd VIII. Th. 1. S. 291); или иначе; „selbstbewusste Vernunft oder Geist" (Ibidem. S. 305); „Selbstverwirklichung des Begriffs" (S. 292); „moralische Weltordnung" als „Liebe" (S. 293). Столь же верно формулирует и Гартман: „Begriff, das eine absolute subjekt des logischdialektischen Prozesses" (Geschichte etc. S. 241, 245). Хорошо и у Seth: „the determination of the Absolute as Subject or Spirit; „a process of self-creation" (Development etc. P. 68, 78).

Склоняясь в этом вопросе скорее к левым гегелианцам, Л. М. Лопатин отказывается видеть в Субстанции некое живое „существо" (Полож. задачи. Т. I. С. 358). Аналогичное воззрение особенно настойчиво развивает Stahl: разум есть „substantielles Denken ohne denkendes Subjekt", „unpersönlicher Weltgeist", „Subjektloses Denken", „Traumwelt"... noch ohne einem Träumenden" (Geschichte etc. S. 415, 424, 433, 456). Гейер отказывает Абсолютному даже в „деятельности" (Краткий очерк etc. С. 100).

По вопросу о „пантеизме" у Гегеля в литературе существует также немало разногласий. Большая группа писателей определенно признает Гегеля пантеистом; хотя и не все сходятся в основаниях для такой характеристики. Ближе всех к истине те, кто говорит о логическом пантеизме или *панлогизме*. Например, у кн. С. Н. Трубецкого мы читаем: „есть ли вообще на свете что-нибудь, кроме логики? По Гегелю, строго говоря, следовало бы отвечать решительным нет" (Соч. Т. II. С. 340). По мнению П. И. Новгородцева, Гегель видит в логике „самое существо абсолютного духа"; „наука" есть сущность духа, „то царство, которое он создает по самой своей природе" (Кант и Гегель. 200, 199). Паульсен характеризует философию Гегеля как „logischer Pantheismus" (Einleitung etc. S. 317). К этому же воззрению примыкают Janet et Seailles: „c'est le panlogisme" (Histoire. S. 161, 877, 878) и другие (см. во втором томе примечания к 22-й главе). Блунчли (Op. cit. S. 493) и Градовский (Политическая философия Гегеля. Журн. Мин. Нар. Просв. 1870. Июль. С. 42) говорят о „пантеизме" Гегеля без дальнейших определений. Willm совершенно верно характеризует учение Гегеля как „panthéisme idealiste", согласно которому Бог не есть „l'ensemble des choses finies (Histoire. IV. S. 326).

В противоположность этому вдумчивому подходу, другие комментаторы приписывают Гегелю именно тот вульгарный „пантеизм", который он отвергал под именем „Allesgötterei". Вундт непонятным образом приписывает Гегелю и „панлогизм" и грубый эмпирический космизм: „die sinnliche, empirische Welt ist die wirkliche Welt" (Einleitung etc. S. 328. 330). Ott полагает,

что Гегель вместе с Шеллингом исповедовал „l'identité de Dieu et de toutes choses" и в довершение „le fatalisme" (Hegel etc. S. 65). Stahl высказывается особенно определенно: „Gott ist das All, die ganze erfüllte Welt, wie sie ist": согласно этому, старания Гегеля направлены к тому, чтобы „die Welt in ihr selbst ohne Gott begreiflich zu machen" (Geschichte etc. S. 415. 424). Неверно излагая § 50 и § 537 Энциклопедии, Stahl уверяет при этом, что Гегель сам настойчиво защищался от упрека в пантеизме (Ibidem. S. 464—465). Неосторожные формулы дают далее Hinkel (Specul. Analysis etc. S. 107) и Иодль: „сила Божия есть все и вся" (История этики. Т. II. С. 124). Гегель не раз, открыто и недвусмысленно, причислял Спинозу и себя к истинным пантеистам, т. е. к акосмистам. Поэтому неправ Lask, утверждая, что Гегель избегал и избег „метафизического акосмизма" (Op. cit. S. 60). Неправ также Гартман, когда говорит: „Spinozas Monismus teilt er, aber nicht seinen Akosmismus" (Geschichte etc. S. 207). Точно так же напрасно Michelet отрицает пантеизм Гегеля на том основании, что в его философии категория „целого-части" не есть высшая (Op. cit. S. 270); а Noël на том основании, что Гегель „приравнивает" Бога не миру, а разуму (La Logique etc. P. 141, 146). Наконец Lèbre объявляет, что система Гегеля „avec son vêtement sacerdotal et la pompe réligieuse de sa parole, n'est... qu'un atheisme emphatigue" (Crise etc. S. 15).

Глава девятая. Несмотря на все старания Гегеля показать *подлинность и содержательность* созерцаемой им реальности, целый ряд писателей жалуется на формальность и пустоту его Логики. Резче всех это выражено у Вл. Соловьева: он сводит учение Гегеля к тому, что „формы нашего мышления суть истинно сущее", и, далее, договаривается до того, что Милль и Гегель суть одинаково формалисты в Логике, но только один признает „первенство" за „логическими понятиями", а другой за „чувственными состояниями сознания" (Соч. I. С. 127; ср.: С. 99, 128, 129). Пустоту первого „Sein" признает и Гиляров-Платонов: это „ничто", о коем и „сказать нечего" (Онтология etc. ст. I. С. 12). К этому пониманию приближается и Hermann: Логика есть не более, „als eine erweiterte Kategorieenlehre" (Hegel etc. C. 29, 199 и др.). Напротив Эрдман старший подчеркивает то, что Логика рассматривает совсем не только „die Form des Realen", но и „das wahrhaft und einzig Wirkliche" (Grundriss etc. S. 601).

Haym превосходно, но не исчерпывающе определяет Логику Гегеля как учение о „вещи в себе" (Hegel etc. S. 295); *религиозное* значение ее остается не вскрытым. Wallace напрасно пытается свести это религиозное содержание Логики к тому, что она дает „only a phantom Deity — the bare possibility of a God or of absolute reality" (Prolegomena. P. 380, 381). Noël гораздо ближе к истине, когда сводит „le contenu entier de la Logique"

к démonstration dialectique" de „l'existence de Dieu" (La Logique etc. P. 99). Поэтому совершенно прав П. И. Новгородцев, когда говорит о „пантеистическом значении Логики" (Кант и Гегель. С. 203). Превосходно описывает содержание Логики Розенкранц: это есть спекулятивная теология (Hegels Leben. S. 286).

Связь между Логикой и „конкретными" сферами вызывает еще более разногласий. Кэрд напрасно уверяет, что Гегель „просто" рассматривал категории сами по себе прежде, чем применить их к объектам (Гегель. 182). Еще большее искажение допускает Фалькенберг: „Логика рассматривает идею в абстрактном элементе мышления, лишь так, как она мыслится, а не так, как она созерцается" (История etc. С. 411). Соотношение между Логикой и конкретными сферами Вл. Соловьев сводит к „логическому приоритету" (Соч. Т. I. С. 110, 111), а Janet сравнивает с отношением „плана" к „городу" (Janet et Séailles. Histoire etc. S. 546). Вундт окончательно упрощает всю проблему, усматривая здесь „eine Classifikation der Gesamtheit der Wissenschaften (Einleitung. S. 53); при таком понимании от философии Гегеля не остается ничего.

Интересно сообщение Розенкранца о том, что в лекциях 1806 года Гегель сам называл Идею „die Nacht des Göttlichen Mysteriums, aus dessen ungetrübter Dichtheit die Natur und der Bewusste Geist zum Bestehen für sich freigelassen würden" (Hegels Leben. S. 192). Тем не менее Zeller колеблется в признании здесь мистико-исторического оттенка (Gechichte etc. S. 792—793); Noël прямо отрицает его (La Logique etc. P. 133—134); а Michelet утверждает, что Гегель имел в виду исключительную и полную имманентность Божества — миру и духу (Op. cit. S. 243—256. 282—283. 303. 304).

Некоторые писатели указывают на то, что Логика что то „отображает" или „построяет"; почти никто не хочет серьезно поверить, что, по Гегелю, Логика есть *сама реальность:* подлинно присутствующее Божество. Тренделенбург думает, что категории Логики построяют конкретную-эмпирическую вещь (Zur Geschichte etc. S. 411). Henkel принимает ее за „Abbild des Lebens" (Speculative Analysis etc. S. 55); Ehrenberg за „Abbild des Selbstbewusstseins" (Parteiung etc. S. 9); Геффдинг за „основу бытия" (История etc. 152); и т. д.

Hermann делает иную ошибку, истолковывая категориальный ряд Логики, как *временный*, раскрывающийся „Zu einem Nacheinander", „nach einer einzigen Dimension, der der Zeit" (Hegel etc. S. 306). Напротив, Куно Фишер совершенно правильно усматривает, что категории „sind alle zugleich, also Zeitlos oder ewig" (Geschichte etc. Bd VIII. Th I. S. 444).

Двукратное появление Логики в начале теогонического процесса и в конце его отмечают Stahl (Geschichte etc. S. 415—416)

и Чичерин (История политических учений. Т. IV. С. 577—578). Понятно, что о *знании* может быть речь только применительно к Логике — конца. Однако Франк считает возможным утверждать, что Гегель отождествлял „абсолютное со знанием как таковым" (Предмет познания. С. 502. 503).

К сопряжению различных частей Логики с отдельными сферами подходит только Noël (La Logique etc. P. 22): но, к сожалению, неуверенно и неопределительно.

Глава десятая. Высказываясь по вопросу о „выведении" или „обнаружении" эмпирического мира из глубины Идеи, отдельные мыслители не удовлетворяются прикровенно-мистическими описаниями Гегеля. Геффдинг называет этот переход „одним из труднейших пунктов Гегелева метода" и, вслед затем, сводит дело к „устранению абстракции" и „возвращению к данным опыта" (История etc. С. 152). Rehmke указывает осторожнее, что определение природы, как „Idee im Anderssein", есть лишь „ein neues Räthselwort" (Grundriss etc. S. 283). Lask характеризует Гегеля как „эманатиста": „die empirische Wirklichkeit, als Ausfluss seines" (des Begriffs) überwirklichen Wesens" (Fichtes Idealismus. S. 25. 56. 60—61); однако на мистической стороне этого события и он не останавливается. Превосходно излагается эта дедукция у Куно Фишера, имеющего в виду еще франкфуртские работы Гегеля: абсолютное бытие есть абсолютный дух; т. е. самопознание; т. е. саморазличение; т. е. самоудвоение (ср.: Geschichte. Bd VIII. Th I. S. 53).

Рационалистическую мечту Гегеля о том, что природа не искажает Понятия, Noack характеризует так: Гегель предпосылает „das reale Kunstwerk des Universums, den schönen lebendigen Kosmos" (Schelling etc. Bd I. S. 425). Lask также отмечает у Гегеля „Verlangen nach absoluter Begreiflichkeit alles Einzelnen" (Op. cit. S. 62). Mac Taggart пишет: „in the universe is realised the whole of reason, and nothing but reason" (Mind. 1892. S. 205). Alexis Schmidt выражает то же самое не совсем точным гносеологическим оборотом: „Die Natur hat für Hegel nur sofern Werth und Bedeutung, als der Gedanke sich darin erkennt" (Beleuchtung etc. S. 120).

Однако еще Эрдман старший отмечал, что Гегель „сердился" на природу за ее иррациональность (Grundriss etc. S. 601). Janet et Seailles верно констатируют, что l'idée „dans la nature ne trouve qu'une expression imparfaite, inadéquate" (Histoire. S. 741). Wallace также признает „the inevitable imperfection of reality" (Prolegomena etc. 477). Exner иронически замечает: „Es ist gewiss eine originelle Wendung den Gegenständen es zur Last zu legen, wenn die Begriffe des Denkens auf sie nicht passen wollen" (Die Psychologie etc. S. 70—71). В связи с этим надо признать, что то уважительное отношение к эмпирическим наукам, которое

Розенкранц приписывает Гегелю (Hegels Leben. 153), появилось у него лишь в более позднюю эпоху. Отвращение к иррациональному было у Гегеля так велико, что доводило его до своеобразной слепоты; поэтому утверждение Ласка, что ни одна философия не была так далека от „Verkennung der Irrationalität", как философия Гегеля, следует признать сильно преувеличенным (Op. cit. S. 67). Ott делает другую ошибку, уверяя, что мир превратился у Гегеля в эмпирический хаос, или, что то же (?), в отвлеченную пустоту: „l'etre abstrait", „le néant", „un mouvement de va et vient dans le vide"; „il n'est pas question ici de but, de prévision, d'harmonie" (Hegel etc. S. 130). Это, несомненно, одно из самых курьезных недоразумений из всех, которые существуют в литературе о Гегеле.

Глава одиннадцатая. Может быть, ни одно понятие в философии Гегеля не вызвало стольких недоразумений, как понятие „действительности". Большинство писателей не обращало внимания на то своеобразное и глубокое значение, которое вкладывалось Гегелем в этот термин, и в результате этого термин истолковывался в обычном, повседневном смысле, а полемика утрачивала всякий смысл.

В таком псевдополемическом искажении повинен, прежде всего, Haym, доходивший до утверждения, что Гегель исповедовал разумность *эмпирической* действительности (Hegel etc. S. 368). Rosenkranz был совершенно прав, замечая, что Гайм толкует слово о „разумности действительного" „ganz in dem vulgären Sinn einer Vergötterung des gemeinen empirischen Daseins, als eine Taufformel der Restauration"... (Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym. S. 45). Тонкую и убедительную защиту Гегеля дает П. И. Новгородцев (Кант и Гегель. С. 29—42). Напротив, Блунчли движется по стопам Гайма и усматривает в учении Гегеля источник „вялого квиэтизма", „беззаветного подчинения", „обманчивой идеализации" и т. д. (История etc. S. 492). „Так-то в центре мирового духа восседал Гегель", заканчивает он свою мнимую критику, „поддерживая равновесие между разумным и действительным. Притязание необычайное, безграничное" (Ibidem. S. 501). Самое вульгарное толкование Гегелевой „действительности" дает Шершеневич (История философии права. С. 568—569 и др.).

Paulsen делает обратную ошибку, отождествляя, по Гегелю, „Wirklichkeit" и „Wahrheit" (Einleitung. S. 29). Подобную же ошибку можно найти и у Rehmke: „reines Denken" (разумность) и „wahres Sein" (действительность) содержательно покрывают друг друга (Grundriss etc. 282). В связи с этим нельзя не отметить, что Noël (La Logique etc. 75 и сл.) и Willm (Histoire. Bd IV. S. 178 и сл.) напрасно передают немецкое „Wirklichkeit" французским „La réalité". Крайнее упрощение в толковании

Гегелевой „действительности" можно найти у М. М. Рубинштейна (Rubinstein. Das Wertsystem Hegels etc. Kantstudien, 1910. 264).

Некоторое колебание в толковании этого термина можно найти даже у Эд. фон Гартмана, что объясняется, впрочем, тем, что Гегель сам говорил *иногда* „Wirklichkeit" вместо „Realität" (Hartmann. Geschichte etc. 243). Willm верно подходит к различению между действительностью и эмпирическим существованием (Histoire etc. Bd IV. S. 114). Верно разъясняет и Miraglia: „per Hegel non è ideale tutto ciò che accade, bensi quello che accade" (I principii etc. 87). Куно Фишер безошибочно указывает, что „Wirklichkeit" есть результат „der Wirksamkeit der Vernunft" (Geschichte etc. VIII. 1. 516). Хорошо у Градовского: „Действительность есть единство бытия и понятия, когда идея осуществилась в явлениях, а явления вполне соответствуют идее в понятиях" (Полит. Фил. Гегеля. 67. 51). Спекулятивную и эмпирическую действительность прекрасно противопоставляет П. И. Новгородцев, подчеркивая различное и нередко прямо противоположное отношение Гегеля к той и к другой (Кант и Гегель. 183. 210).

Глава двенадцатая. Спекулятивный оптимизм Гегеля, выражающийся в том, что он созерцает только совершенные осуществления Божества, находил себе не раз признание в литературе. Это не просто тот „optimismus der Kultur", о котором говорит R. Eucken (Die Lebensanschaungen der grossen Denker. S. 462—464); но тот оптимизм, в силу которого Гегель видит только „e'idéal réalisé, transporté dans les faits, incarné dans la matière" (Beaussire. Le centenaire de Hegel. Revue des deux Mondes. 1871. S. 149). Сущность его предмета, по превосходному определению П. И. Новгородцева, в том, что „норма представляется уже осуществленной в вечном образе абсолютного" (Кант и Гегель. С. 182). Философия Гегеля посвящена именно тем совершенным осуществлениям Божества, которые Эрдман старший называет „geistige Gestalten" (Grundriss etc. S. 612; ср. S. 598); Куно Фишер сопоставляет их с „потенциями" Шеллинга (Kuno Fischer. Op. cit. VIII. 1. S. 229), а Иодль называет их „идеальными ступенями" (История этики. Т. II. С. 98).

Имея в виду то содержательное богатство, которое Гегель развертывает, восходя по этим ступеням, нельзя ни понять, ни оправдать заявления Шталя, согласно которому Гегель признает только дедуктивную диалектику „ignorirt das Wesen der Dinge selbst" и создает „diese Monotonie und den inneren Lebensmangel" (Geschichte etc. S. 432). Подобно этому не соответствует ничему и утверждение Hermann'a, согласно которому Гегель ищет всюду только „eine formale Definition oder abstracte Begriffsbestimmung" (Hegel etc. S. 161. 164). Неправ и Эдуард фон Гартман, когда говорит: „In Hegels Optimismus hat die Welt in der That gar kein

Interesse daran, sich zu entwickeln, da sie sich in jedem Moment ganz befriedigt findet" (Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. S. 34); на самом деле прогрессивный динамизм заложен в самых корнях Гегелева учения. Понятия суть творческие силы, ведущие борьбу за адекватное бытие: „die Begriffe sind die ewigen Seelen der Dinge" (Hinkel Speculative Analysis. S. 43). Именно поэтому панлогизм Гегеля ведет не к статическим построениям, а к раскрытию жизненно-духовного процесса.

Глава тринадцатая. В созерцании и истолковании идеи „свободы" Гегель, как всегда, сплетает воедино все проблемы и ряды рассмотрения: он исходит из той глубины, в которой „психологическое" и „вещественное", „личное" и „социальное", „органическое" и „политическое", „эстетическое" и „теоретико-познавательное" обстояния определяются религиозным откровением о природе Божества. Свобода есть, прежде всего, status Dei; и в этом скрывается корень всей его философии. Поэтому совершенно прав Градовский, когда пишет: по Гегелю, свобода „есть атрибут не личной воли, а воли абсолютной" (Политическая философия Гегеля. Журн. Мин. Нар. Просв. 1870. С. 77). Метафизическое понимание свободы устанавливает В. И. Герье: „то, что не имеет отношения ни к чему другому, а есть само по себе, то свободно" (Философия истории от Августина до Гегеля. С. 168). Превосходная формула была выдвинута в свое время Гёшелем, утверждавшим вместе с Гегелем, что зависимость от Бога есть свобода в Боге (ср.: K. Fischer. Geschichte der neueren Philosophie. Bd VIII. Th. 1. S. 184). Б. Н. Чичерин (История политических учений. Ч. IV. С. 580—582) и Н. И. Новгородцев (Кант и Гегель. С. 213—215), преследуя специальные задания, останавливаются преимущественно на свободе *воли*.

Несколько расплывчатую формулу дают Janet et Séailles: „l'ésprit est libre, quand il reconnait, qu'il crée tout" (Histoire de la philosophie. P. 771); именно шаткость формулировки позволяет им вслед затем начертать такое утверждение: „L'Esprit divin se retrouve et se repose enfin dans l'esprit de Hegel et de ses disciples" (Ibidem). Ott отмечает тождество свободы и необходимости, но не раскрывает его религиозно-метафизической основы (Hegel et la philosophie allemande. P. 120). Мало определительна также формула Иодля, согласно которой Гегель называет „свободою" „единство воли и мышления" (История этики. Т. II. С. 88). Чисто антропологически в отрыве от религиозного корня, определяет „свободу воли" A. Lasson (System der Rechtsphilosophie. S. 104).

Интересно отметить, что Paul Barth, не углубившись аналитически в самые основы Гегелевой философии, не находит *единого* принципа развития в „конкретных науках" (Die Geschi-

chtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer. S. 120). А между тем, этот принцип у Гегеля налицо: „конкретизация самодеятельного", или, что то же, „самоосвобождение Бога в инобытии".

Глава четырнадцатая. В соотношении „Божественного" и „человеческого" скрывается одно из величайших затруднений для всей философии Гегеля. С одной стороны, Божество не исчерпывается „человеческим", о чем свидетельствуют „Логика начала" и „Натурфилософия"; с другой стороны, философия Гегеля настаивает на том, что высшие достижения Божества суть состояния человеческого духа в прекрасном искусстве, в религии откровения и в „Логике конца". Последнее дает Виндельбанду возможность сказать: „Hegels absoluter Geist ist in Wahrheit der menschliche Geist" (Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. S. 336); однако к этому следовало бы добавить, что „абсолютный Дух" *не* совпадает в понимании Гегеля с Божеством во всех его состояниях, ибо в „Логике начала" Божество творит себя, не будучи еще „абсолютным Духом". Отсюда уже ясно, что в трактовании этой проблемы необходима нарочитая осторожность.

Понятны также те колебания, которые наблюдаются по этому вопросу в литературе; достаточно вспомнить, что отсюда пошел раздор между „правыми" и „левыми" гегелианцами. По существу у Гегеля „Божественное", конечно, *не* сводится к „человеческому". И тем не менее В. И. Герье совершенно прав, отмечая у Гегеля своеобразное сочетание „пантеизма" и „антропоцентризма" (Философия истории. С. 254—255). Спекулятивная философия ограничена в материале для своих суждений, ибо высшее, что она знает, есть „духовное состояние земного человека"; отсюда ее „антропоцентризм", от которого еще очень далеко до какого-нибудь „панантропизма". Божественный Субъект совсем не совпадает с „человеческим субъектом", как уверяет Michelet (Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie. 1843. S. 241—242. 249). Неправ также Willm, когда пишет: „l'esprit de l'homme, étant lui-même l'absolu"... (Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'a Hegel. Bd III. P. 413). Напрасно и Hermann приписывает Гегелю den „Hauptirrthum: den menschlichen Geist und das menschliche Erkennen ohne Weiteres dem Wesen des Seins oder der Welt gleich und adäquat zu setzen" (Hegel und die logische Frage. S. 219); после всего сказанного остается непонятным, как можно было просмотреть у Гегеля это „Weiteres". Впрочем, колебания можно заметить и у такого глубокомысленного историка философии, как Eduard Zeller, который не различает отчетливо, где Гегель говорит о „Persönlichkeit Gottes" и где о „menschliche Persönlichkeit" (Geschichte der deutschen Philosophie. S. 834).

Глава пятнадцатая. Учение Гегеля о „воле" определяется тем, что он созерцает ее как *подлинную силу Божию,* единую

во всем и для всех, и лишь на втором плане как своеобразно-единичную в человеческих индивидуумах. Поэтому Ott вполне прав, когда определяет: „la volonté... est une réalité générale, l'Idée absolue même, considérée comme activité" (Hegel et la philosophie allemande. P. 377). Настолько же прав и Miraglia: „la libera volonta, concepita quale attività dell'idea assoluta" (I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del diritto etc. P. 86). Воля, о которой говорит Гегель, есть, прежде всего, *воля Божия*, живая, творческая и потому субъективная. Напрасно Stahl определяет эту божественную волевую силу как „subjektloser, unpersönlicher" Wille, жизнь которого обречена на „Mechanismus" и „Formalismus"; как „der übermenschliche Wille, das reinste Abstraktum, die blosse Negation des Menschlichen" (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 434. 451). Выражение Градовского „воля безличная" должно быть признано также неосторожным (Политическая философия Гегеля. С. 78). Самая „субъективность" человеческой эмпирической воли есть уже явление абсолютной „Субъективности" Духа Божия; в этом состоит одно из тех наследий, которые Гегель воспринял от Фихте Старшего.

Отсюда победоносность в освобождении *личной воли человека*. П. И. Новгородцев верно отмечает, что „свободная воля постепенно вырастает из естественных склонностей и влечений" (Кант и Гегель. С. 214). Она движется, по слову Иодля, к тому „общему удовлетворению", которое может дать только „мыслящая воля" (История этики. Т. II. С. 90). Эдуард фон Гартман определяет: „Der Wille wird frei, indem er den Schein durchschaut, als ob er etwas anderes wäre als Denken, und sich als Selbstbethätigung der Vernunft begreift" (Geschichte der Metaphysik. Zweiter Theil. S. 222). Гейер напрасно сводит „понятие воли" к „свободе во внешних объектах" (Краткий очерк истории философии права. С. 101). Б. Н. Чичерин определяет волю как „практический разум, т. е. разум, действующий на мир" (История политических учений. Т. IV. С. 580); вряд ли это исчерпывает сущность дела. Exner выдвигает против Гегеля и его последователей — Розенкранца, И. Эрдманна и Михелета — ряд веских соображений чисто психологического характера: он утверждает различие между мыслью и волею, а также между „тождеством" и „необходимою связью" (Die Psychologie der Hegelschen Schule. S. 46).

Учение об „общей воле" мало затронуто в литературе. П. И. Новгородцев верно указывает на то, что „общий элемент воли... не только элемент, одинаковый у всех", и что идею Гегеля об общей воле следует ориентировать на идее Руссо о „volonté générale" (Кант и Гегель. С. 215). Градовский отмечает, что „разумна, свободна и действительна только всеобщая воля", а единичная — лишь настолько, насколько она с нею согласна (Политическая философия Гегеля. С. 56); вернее было бы го-

ворить здесь не о согласии, а о *тождестве* по бытию, по сознанию и по предмету. Анри Мишель полагает в основу Гегелева государства не „индивидуальную" волю, а „абсолютную", как бы совсем упуская из вида „всеобщую-социальную" волю как таковую (Идея государства. СПб., 1903. С. 137. 139). Вундт, с его обычной философской приблизительностью, говорит „Gesamtwillen" (Ethik. Bd II. S. 67).

Глава шестнадцатая. В рассмотрении Гегелевой философии права я считаю возможным сосредоточиться на общей и основной сущности идеи права, независимо от тех несущественных изменений, которые можно констатировать в различных трактатах и в различные периоды творчества. П. И. Новгородцев внимательно прослеживает ход этих изменений и приходит к выводу, что здесь не было радикальной ломки и „резкого различия", но органическое развитие ко все большей ширине, политической зрелости и ясности (Кант и Гегель. С. 162. 163. 164. 173—198 и др.). Это признание можно найти и у Фейерлейна (Ueber die culturgeschichtliche Bedeutung Hegels. Historische Zeitschrift. 1870. Bd IV. S. 338). Это дает основание к тому, чтобы выделить основное и общее ядро концепции.

В литературе предмета нелегко найти отчетливое определение „естественного права", по Гегелю. По-видимому, особенно трудно указать здесь genus proximum и, вместе с тем, предметные категории, в которых обстоит „естественное право". Большинство исследователей оперирует с этим понятием так, как если бы его содержание разумелось само собою. Сопоставление „естественного права" с „положительным правом" не разрешает, конечно, этой проблемы. Miraglia прав, когда пишет: „Il diritto positivo non contraddice al diritto razionale". (I principii etc. S. 86); но Коркунов уже преувеличивает, полагая, что Гегель приходил „к совершенному отрицанию всякого противоположения естественного права — положительному" (История философии права. С. 373). Анри Мишель совсем не усматривает этой основной проблемы, изображая философию Гегеля как реакцию против естественного права (Идея государства. С. 142).

Право, по Гегелю, есть нормальное, духовно-правое существование человеческой воли как силы Божией, борющейся в человеке за свою свободу; это есть спекулятивно верный status человеческого духа in toto. Обыкновенно эта религиозно-метафизическая глубина в идее права упускается из вида, и на первый план выдвигается психологистическое или эмпирико-онтологическое освещение. Zeller пишет: „Dieses Dasein des freien Willens ist das Recht" (Geschichte der deutschen Philosophie. S. 813); Б. Н. Чичерин определяет: „осуществление этой свободы составляет право в обширном смысле" (История политических учений. Т. IV. С. 582). У Kahle (Darstellung und Critik der Hegelschen Rechtsphilosophie)

вообще трудно найти общее определение права. Градовский характеризует право как „сферу непрерывного осуществления свободной воли в ее абсолютной форме" (Политическая философия Гегеля. С. 56—57). Коркунов определяет право как „произведение свободной воли" (История философского права. С. 372). Гейер выражается широко и неопределенно: „право есть внешнее бытие абсолютного понятия" (Краткий очерк etc. С. 102). У Анри Мишеля можно найти очень мало: „право индивида это выполнение долга" (Идея государства. С. 143).

Вундт упускает из вида самое существенное, пытаясь вывести идею права, по Гегелю, из сочетания двух принципов „Wille" и „Können" (Einleitung in die Philosophie. S. 257). Stahl напрасно приравнивает „abstraktes Recht" и „Privatrecht" (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 437). Иодль едва ли прав, когда пишет: „Сингулярность, внешность и объективность — вот, следовательно, те категории, под которые Гегель подводит право" (История этики. Т. II. С. 91). У С. Ф. Кечекьяна (О понятии ест. права у Канта и Гегеля. Вопросы философии и психологии. Кн. 128. С. 452) естественное право как самостоятельный предмет, утрачивается вовсе и превращается в „философию" конкретной положительной нравственности. В слова Шершеневича: „Гегель предостерегает против смешения идеи права с понятием о праве как совокупности характерных признаков" (История философского права. С. 571) мне не удалось вложить какой-нибудь определенный смысл.

Глава семнадцатая. Противопоставление „морали" и „нравственности" составляет великую и непреходящую заслугу Гегеля в истории этических учений; „моральное" отношение к добру не есть высшее из духовно-возможных и самый переход к „нравственности" не ограничивается простым восполнением формы — содержанием. В изложении П. И. Новгородцева острота этого различия является в значительной степени смягченной (Кант и Гегель. С. 220—227 и др.). Напротив, I. E. Erdmann приписывает Гегелю больше, чем следует, утверждая, что и Спиноза, и Гегель были „beide Läugner alles Sollens" (Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd II. S. 599).

Излагая это противопоставление, Гегель говорит о „совести" в двух тонах: иронически-осуждающем и духовно-утвердительном. Это порождает в литературе некоторые неясности. Так, Геффдинг недостаточно определительно противопоставляет „нравственность" „морали" как „выражению субъективной совести" (История новейшей философии. С. 155); на самом деле, „совесть", в истинном смысле этого слова, не утрачивает при всем своем метафизическом значении характера человеческой „субъективности". Аналогичная неясность остается и у Фалькенберга (История новой философии. С. 414). Подобно этому

Б. Н. Чичерин пишет: „совесть может уклониться ко злу"; „совесть не соответствует вполне идее добра" (История политических учений. Ч. IV. С. 585).

Иодль противополагает „субъективистическое понимание" совести, данное будто бы Гегелем в „Rechtsphilosophie", „объективному" и „всеобщему" пониманию, осуществленному в „Феноменологии Духа" (История этики. Т. II. С. 92); вряд ли для этого имеются достаточные основания. Утверждение С. Ф. Кечекьяна, что „только государство преодолевает субъективность формальной совести" (О понятии естественного права у Канта и Гегеля. Вопросы философии и психологии. Кн. 128. С. 452), соответствует лишь самой поверхностной видимости Гегелева учения. Трудно понять, что́ имеет в виду Вундт, сообщая, что „мораль", по Гегелю, „индивидуальна и конкретна" (Einleitung in die Philosophie. S. 257).

Глава восемнадцатая. Проблема „конкретной нравственности" принадлежит, несомненно, к числу труднейших в философии Гегеля; это объясняется не только ее терминологическим многозначием и ее предметной сложностью, но еще и тем, что Гегель рассеял ее анализ по всем своим произведениям, трактуя ее в то же время как якобы уже выясненную где-то окончательно. Отсюда чрезвычайная трудность для исследователя и обычай обходить анализом всю проблему. Сущность „конкретной нравственности" остается невскрытой даже у Куно Фишера (Geschichte der neuern Philosophie. Bd VIII. Th. 2. S. 710—720), у Блунчли (История общего государственного права и политики. С. 493—494), у Иодля (История этики. Т. II. С. 95—98), у Шталя (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 436—439), у Коркунова (История философии права. С. 375—376), у Kahle (Darstellung etc. 68—74) и у Вилльма (Histoire de la philosophie allemande. T. IV. P. 289).

Ближе всего подходят к сущности предмета Геффдинг: „в нравственном мире есть что-то такое, что выходит за пределы единичного сознания" (История новейшей философии. С. 155); Miraglia: „L'Ethos è communità di spiriti" (I principii etc. P. 121); Б. Н. Чичерин: „В нравственности лица связываются своею общею нравственною сущностью" (История политических учений. Т. IV. С. 586); и П. И. Новгородцев, когда говорит о „слиянии личности с обществом", о „гармоническом сочетании с общей нравственной субстанцией", о „самосозерцании индивидуума в другом", и об „уничтожении естественной определенности" (Кант и Гегель. С. 226. 227. 176).

Наум напрасно упрощает проблему „Sittlichkeit", сводя все к идеализации греческой общественности (Hegel und seine Zeit. S. 160—161). Плодом недоразумения являются также попытки превратить Гегеля в аморалиста. Так, Ott пишет, что у Гегеля

слагается „la négation de la morale même", и что вообще моральные выводы его доктрины „sont désespérantes" (Hegel et la phil. allemande. S. 127. 129). Подобно этому Willm полагает, что Гегель как пантеист „n'admet pas la moralité comme telle", т. е. „la liberté et la difference reelle du bien et du mal" (Histoire de la philosophie allemande. T. IV. P. 328—329); реальное различие добра и зла Гегель действительно пытался истолковать в смысле „познавательной иллюзии", но это совсем не было связано у него с отрицанием морали. Впрочем, и это истолкование он неоднократно был вынужден игнорировать.

I. E. Erdmann пытается свести отличие морали от нравственности к тому, что первая „nur auf einer subjektiven Verbindlichkeit beruhe" (Grundriss etc. Bd II. S. 604); это и не точно, и не полно. Chlebik ищет внутреннего перехода и утрачивает самый корень различия, когда говорит, что свобода становится нравственностью „erst durch das Sollen der Pflicht" (Die Philosophie des Bewussten etc. S. 62). Вряд ли прав также М. Рубинштейн, утверждая, что „нравственность предполагает понятие долга" (Логические основы системы Гегеля и конец истории. Вопросы философии и психологии. Кн. 80. С. 764). Гейер превосходит все известное в литературе, устанавливая для философии Гегеля такое уравнение: „общеполезность = необходимость = нравственность = разумность = действительность" (Краткий очерк. С. 101).

Глава девятнадцатая. Все основное в этике Гегеля предначертано и предрешено его логико-метафизическими построениями. В частности, положение индивидуума в государстве определяется тем, что государство есть Всеобщность, а индивидуум — Единичность. Отсюда *необходимость* индивидуальной модификации народного духа, ее *правота*, ее *добродетель* и ее *спекулятивная судьба*.

Поэтому напрасно Rosenkranz пишет: „Hegel fasste die Individualität des Einzelnen, als eine natürliche Schranke" (Hegels Leben. S. 174); на самом деле Божеству необходима форма индивидуального, ибо она не только ограничивает, но и освобождает. Универсализм сплетается у Гегеля тончайшим образом с метафизическим индивидуализмом; и обратно. Гегелю предносится здесь *целостное* взаимопроникновение двух начал. Понятно, что не все улавливают этот синтез. Так, Анри Мишель, признав, что Гегель „оказался в политике противником индивидуализма", добавляет: „однако... трудно представить себе что-нибудь такое, чего не нашлось бы в философии Гегеля, в ней имеется даже иидивидуализм наряду с обожествлением государства" (Идея государства. С. 137).

В русской литературе создалась уже традиция справедливого отношения к антииндивидуализму Гегеля. Так, Б. Н. Чичерин

пишет: „В государстве человек находит высшее осуществление своей свободы и своего права. Субъективное начало и объективное приходят здесь к полному соглашению“ (История политических учений. Ч. IV. С. 588). В. И. Герье подчеркивает важность личного интереса и человеческой субъективной страсти в истории духа; и, вслед затем, находит примирение индивидуализма и антииндивидуализма в учении о герое (Философия истории. С. 171. 249—250). П. И. Новгородцев выделяет самое существенное: личность не только сохраняется в нравственности, но впервые обретает свою подлинную и глубочайшую сущность (Кант и Гегель. С. 176). К такому пониманию близок и Кэрд, когда говорит, что путь к самоосуществлению личности лежит через ее самоотречение, и в этом отношении сближает учение Гегеля с Евангелием (Гегель. С. 250. 252—256. 260; ср.: С. 50. 212).

Напротив, Anton Springer не находит у Гегеля ответа на вопрос о том, как свобода примиряется со страстью (Die Hegelsche Geschichtsanschauung. S. 42—43). Градовский неверно определяет свободу как „подчинение“ абсолютной воле (Политическая философия Гегеля. С. 79). Подобную же ошибку можно найти и у Гейера: „совесть должна подчиниться... требованиям... государства“ (Краткий очерк etc. С. 106).

Односторонне и неверно характеризует Гегеля как „универсалиста“ целый ряд писателей. Иодль пишет: „цели индивидуумов уничтожаются в объективной государственной цели“, и далее: только „субъективная форма содержания не уничтожается“ (История этики. Т. II. С. 97. 99). Вундт характеризует учение Гегеля как „extremer Universalismus“; как „einseitiger Universalismus“, согласно коему „Individualwillen“ оказывается „nur unbewusster Träger und Vollbringer des Gesamtwillens“ (Ethik. Bd II. S. 27—28. 67). Особенно определителен Stahl. Он считает, что в пантеизме Гегеля „Persönlichkeit und Freiheit gehen unter“; что в этом учении нет ни Бога, ни индивидуума: „der Spiegel beschaut sich im Menschen“; что все, что можно найти в этике Гегеля есть „Persönlichkeit in abstrakto“ (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 458. 459. 461). Подобную же ошибку повторяет и Rubinstein: Гегель будто бы „vollständig vernichtet den Wert der Persönlichkeit“ (Das Wertsystem Hegels und die entwertete Persönlichkeit. Kantstudien. 1910. S. 265. 266. 267); говоря о личности, автор имеет в виду, по-видимому, *конкретную-эмпирическую индивидуальность как самоцель:* ценность *такой* личности Гегель действительно не склонен преувеличивать.

В вопросе о самой *сущности* добродетели приходится отметить немногое. Б. Н. Чичерин находит почему-то, что Гегель „едва коснулся понятия добродетели“ (История политических учений. Ч. IV. С. 597). Haym неправ, утверждая, что Гегель

знает добродетель только в ее отношении к государству и отечеству (Hegel und seine Zeit. S. 166). Градовский неточно передает соотношение между „нравственностью" и „добродетелью": „Нравственное, отражаясь в индивидуальном характере, становится добродетелью" (Политическая Философия Гегеля. С. 62); на самом деле здесь нужно говорить не об „отражении", а о метафизико-онтологическом, спекулятивном тождестве, иначе утратится самая сущность „конкретности".

Глава двадцатая. В учении Гегеля о государстве центральным пунктом литературных споров является пункт о политических симпатиях Гегеля. С несправедливой, но легкой руки Гайма установилось обыкновение изображать Гегеля политическим реакционером и чуть ли не карьеристом-оппортунистом. Гайм, действительно, приписывает Гегелю беспримерную в политической литературе идеализацию современного, эмпирически-данного государственного строя и провозглашает Гоббса, Фильмера, Галлера и Шталя либералами по сравнению с теми выводами, к которым Гегель был приведен развитием своего тезиса о „разумности действительного" (Haym. Hegel und seine Zeit. S. 367. 386—387).

Выступление Гайма сделало из политической философии Гегеля некий „общедоступный" в литературе предмет, служащий для манифестирования a negando своего „собственного" либерализма или даже радикализма. И даже люди, научно не приобщившиеся философии Гегеля, не потрудившиеся сколько-нибудь усвоить его строй мысли, считают подчас допустимым изображать его как прислужника прусской реакции (Ср.: Шершеневич. История политических учений. С. 559—564 и др.). В немецкой литературе влияние Гайма можно проследить начиная с середины девятнадцатого века (напр., у Noack: „die restaurativ-conservatie Rechtsphilosophie Hegels". Schelling und die philosophie der Romantik. С. 463) и позднее (напр., у Paul Barth: „in Deutschland dagegen ist die wahre Monarchie verwirklicht". Geschichtsphilosophie etc. S. 17). У Барта особенно поучительно вульгаризирующее толкование § 552 Гегелевой энциклопедии. Геффдинг называет Гегеля: „реакционный спекулятивный мыслитель" (История нов. философии С. 156).

Отголоски этого течения есть и в русской литературе. Так, Коркунов пишет: Гегель видит „в конституционной монархии на прусский образец" „что-то абсолютное, вечное, неизменное" (История философии права. С. 374). И даже у кн. С. Н. Трубецкого можно найти подобное утверждение: „Гегель... дает философское оправдание существующему порядку и провозглашает прусское королевство царством разума, Vernunft-Staat'ом" (Собр. соч. Т. II. С. 344).

Такое политическое освещение Гегелевой философии права не может быть признано верным ни по содержанию самой

доктрины, ни по сравнению с современным ему прусским политическим строем.

Философские корни этого недоразумения следует искать в неверном толковании идеи „Wirklichkeit" (см. литературные добавления к главе одиннадцатой первого тома моей работы). Государство, по замыслу Гегеля, есть „образ действительности" или, по выражению П. И. Новгородцева, „безусловный образ sub specie aeternitatis" (Кант и Гегель. С. 178). „Политические отношения изображаются тут с точки зрения абсолютного идеализма"; это есть нечто „идеальное, вечное, божественное", „некоторое невозмутимое блаженство" (Ibidem. S. 179. 180). Такой замысел сам по себе мог бы и должен был бы оградить философию Гегеля от чрезмерно упрощенного, эмпирико-политического толкования. Обычные мерки „реакционности" и „либерализма" не следовало бы совсем применять к такому учению.

Однако, если уж допустить такую квалификацию, то необходимо будет признать, что Гегель был всю свою жизнь апологетом верно понятой политической свободы. В. И. Герье безусловно прав, когда не мыслит Гегелева государства вне идеи свободы, — внутренне-духовной и внешне-политической; мало того: „в изложении Гегеля вся история является проповедью свободы" (Философия истории. С. 246—247. 252). В подтверждение такого толкования П. И. Новгородцев ссылается на имена Целлера, Виндельбанда, Циглера, Кэрда, Уоллеса и Бозанкета (Кант и Гегель. С. 42, прим.).

Действительно, Целлер считает необходимым выступить на защиту Гегеля от обвинения в нелиберализме и непатриотизме (Geschichte der deutschen Philosophie. S. 824—826); и Виндельбанд протестует против навязывания Гегелю „solchen bornirten Conservatismus" (Die Blüthezeit. S. 329). Интересно добавить к этому свидетельство Виктора Кузена, лично беседовавшего с Гегелем: „Il était profondément liberal sans être le moins du monde républicain"; „il etait donc sincerement constitutionnel". „Je l'ai toujours trouvé dans les mêmes pensées", добавляет он, сопоставляя свои впечатления от 1817 и 1831 годов (Victor Cousin Souvenirs d'un voyage en Allemagne. Revue des deux mondes 1866. 1 Août. S. 616. 617).

Интересно отметить, что простое описательное сопоставление политического строя, начертанного Гегелем, и политического строя современной ему Пруссии, говорит не в пользу опровергаемого воззрения. Напрасно A. Lasson характеризует политический идеал Гегеля словами: „der leise modificirte preussische Staat" (System der Rehtsphilosophie. S. 18). Еще Rosenkranz указывал, что здесь нужна большая историческая осторожность и осведомленность: „Aber den damaligen preussischen Staat kann Hegel nicht copirt haben, denn er lehrte ja die Nothwendigkeit

der constitutionellen Monarchie, der Volksvertretung, der Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, der Oeffentlichkeit der Rechtspflege, des Geschwornengerichts und der Freiheit der öffentlichen Meinung. Bestanden diese Institutionen in Preussen? Nein" (Apologie Hegels. S. 38). В другом месте Rosenkranz добавляет, что Гегель высказывался за „Geburts- und Majoratsadel, der für Preussen bereits gesetzlich antiquirt war" (Hegels Leben. S. 333). Блунчли, с своей стороны, указывает на то, что Прусское государство при Гегеле не было представительным, чтó „противоречило идеалу Гегеля"; что университет и наука подавлялись преследованиями и цензурою; что в Пруссии не было суда присяжных и что отстаивание его „требовало некоторой смелости". „Гегель без обиняков признает, что развитие конституционной монархии есть всемирно-историческое дело новейшего времени и этим признанием выступает против принципа абсолютной монархии, действовавшего тогда еще в Пруссии" (История государственного права и политики. С. 492. 495. 497). Шталь отмечает, что Гегель никогда не высказывался за деспотизм: „er will, dass... das sächlich-Nothwendige geschehe"; он был не „ultraroyalistisch" и не „ultraliberal", но „ultragouvernemental" (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 475). Можно добавить к этому, что Гегель не видел оснований доверять всеобщему избирательному праву; однако и в этом отношении, как и в доверии его к принципу властного управления, нет ничего специфически реакционного, если рассматривать вопрос, не с точки зрения слепой догмы, а применительно к исторической действительности.

Из других спорных в литературе пунктов отмечу только один. Гегель открыто включал религиозную веру в самую ткань „государственного настроения". Springer пишет: „er weist die Religion als die Basis der sittlichen Gesinnung und des Staates auf" (Die Hegelsche Geschichtsauffassung. S. 27—28). Эту же связь отмечает и Иодль (История этики. Т. II. С. 128—130). Даже Анри Мишель признает, что Гегель придавал государству „мистическую миссию" (Идея государства. С. 145). Напротив, у Блунчли читаем: Гегель „энергически высказывался против религиозной основы государства" (История государственного права etc. С. 496—497).

Глава двадцать первая. В оценке Философии Истории Гегеля литература являет немало расхождений.

По вопросу о неприятии всего конкретного-эмпирического материала исчерпывающий анализ дает В. И. Герье. Он признает, что Гегель оставлял без внимания целые народы: „Философия истории имеет дело лишь с народами, которые знали, чем они были и чего желали"; помимо этого самые схемы Гегеля не все охватывают: они отсекают доисторический период, суживают исторический период, выбирают и подбирают факты и порядок

и т. д. (Философия истории. С. 181. 255. 256). Тонкое и вдумчивое исследование Шпрингера подчеркивает, что конкретная эмпирическая стихия является в истории имманентною формою духовного процесса и что посему для историка приятие ее неизбежно; однако Гегель не сделал этого открыто и в этом главный дефект его Философии истории (Die Hegelsche Geschichtsauffassung. S. 9. 10. 11. 21. 41. 86 и др.). Наряду с этим Геффдинг пишет: „Гегель делал попытку показать, что в истории ни одна ценность не пропала даром" (История нов. философии. С. 160).

По вопросу о единстве Субъекта мировой истории В. И. Герье как будто склонен поверить Гегелю, что это единство им обнаружено: „вся эта череда исторических народов — один субъект, одна жизнь" (Философия истории. С. 177). Напротив, Paul Barth определенно высказывается в том смысле, что единый Субъект истории рассыпался у Гегеля на множество государственных субъектов (P. Barth. Die Geschichtsphilosophie etc. S. 18).

То обстоятельство, что история вовлекает Гегеля в эмпирически-незавершенную бесконечность, может считаться установленным в литературе. Еще Haym отмечал, что Логика у Гегеля кольцеобразна, а история — нет (Hegel und seine Zeit. S. 445). В. И. Герье оговаривает это вполне определительно: „полное же осуществление принципа свободы составляет дальнейшую задачу человечества, которая потребует многих тяжелых и положительных трудов"; и далее: „Гегель вовсе не признавал историю человечества завершившеюся и замкнувшейся в кругу изображенных им народов" (Философия истории. С. 168. 259. 260). Основная недоговоренность у Гегеля в этом вопросе верно отмечена и у М. Рубинштейна (Логические основы системы Гегеля и конец истории. Вопросы философии и психологии. Кн. 80).

Кризис диалектического метода в „конкретных науках" прекрасно подмечен был еще Экснером; регресс в эмпирию и переход от „противоречий" к „генезису во времени" может быть установлен здесь как нечто бесспорное; „die Methode, welche... nichts von aussen nimmt, fortwährend zu der Erfahrung betteln geht" и т. д. (Exner, Die Psychologie der Hegelschen Schule. S. 59. 60. 81). Однако Шершеневич высказывает противоположное утверждение: „с наибольшим успехом удавалось Гегелю прилагать диалектический метод в исторической области" (История политических учений. Ч. IV. С. 566). Встречаясь с таким заявлением, недоумеваешь, что́ именно ускользнуло от внимания его автора: Философия Истории Гегеля или все остальные его произведения?

В оценке исторической концепции Гегеля по содержанию крайние позиции занимают Rosenkranz и A. Lasson. Первый сильно переоценивает даже историческую эрудицию Гегеля: „fast unermessliche Vertrautheit mit dem Faktischen" (K. Rosenkranz. Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems. Königsberg. 1840.

S. 159). Второй отрицает у Гегеля самое предметное ви́дение в сфере истории и права: у него отсутствовало, по мнению Лассона „Verständiss für... die immanente Vernünftigkeit der historischen Rechtsbildungen" (System der Rechtsphilosophie. S. 35). По-видимому, оба не правы.

Глава двадцать вторая. Судьба философии Гегеля в том, что замысел „теодицея в форме панлогизма" получает в осуществлении своем иной вид, впервые обнаруживающий предметную глубину Гегелева спекулятивного ви́дения, а также неверность панлогизма и второстепенное значение диалектического метода.

Замысел начертания „теодицеи" отмечается иногда в литературе. Фалькенберг приписывает Гегелю „оптимистическую теорию развития", что конечно передает еще слишком мало (История новой философии. Пер. под ред. Д. В. Викторова. С. 407). Fester говорит определеннее, что вся философия Гегеля есть „оправдание Бога, теодицея" (Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. S. 268—269). Содержание этого замысла прекрасно формулирует В. И. Герье: „разум — и творец, и творение, и первая причина, и конечная цель, и материал, и преобразующая сила — Дух или Идея" (Философия истории. С. 169).

Панлогистический характер этого учения признается не всеми. Так, Геффдинг полагает, что характеризовать эту систему как панлогизм „значит придавать слишком большое значение форме Гегелевой системы" (История нов. философии. С. 153). Автор склонен скорее признать Гегеля „панспиритуалистом": „Все есть дух и дух есть все" (Ibidem). К этому воззрению склоняется, по-видимому, и Б. Н. Чичерин (История политических учений. Ч. IV. С. 574). Noël пишет: „Le système de Hegel n'est pas, comme on l'a dit, un panlogisme. Si la Logique est une partie du système, et même á certains égards la partie capitale, elle n'est pas le système tout entier" (La Logique de Hegel. P. 120). С последним аргументом, конечно, не легко будет согласиться.

Другие, напротив, определенно усматривают в учении Гегеля панлогизм. Конечно, Hermann не прав, когда говорит: „Hegel giebt von allem Wirklichen überhaupt nur eine rein logische Definition oder Begriffserklärung" (Hegel und die logische Frage etc. S. 37); это был бы не „панлогизм", а формалистический пансхематизм. Гегель панлогист в том смысле, что Абсолютное в его понимании есть „Логическая Идея" (Фалькенберг. История нов. философии. С. 466); или, по слову кн. С. Н. Трубецкого, в том смысле, что на свете, строго говоря, нет ничего, кроме Логики (Собр. соч. Т. II. С. 340). Поэтому и все сущее (Hermann. Hegel etc. S. 37), или весь строй мира (Stahl. Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 429), получают у него логическую природу.

„Мировой процесс есть логический процесс" (кн. С. Н. Трубецкой. Т. II. С. 340). Гегель устанавливает eine „logische Gliederung des Weltzusammenhanges" (Windelbband. Die Blüthezeit. S. 312). „Панрационалистом" или „панлогистом" признают Гегеля Eduard von Hartmann (Geschichte der Metaphysik. Bd II. S. 212. 213. 214. 215. 217. 218; Neukantianismus etc. S. 259); Л. М. Лопатин (Положительные задачи философии. Т. I. С. 342—365) и Иодль (История этики. Т. II. С. 86). Janet et Séailles превосходно формулируют: „détruisez dans tout objet l'élement rationnel, rien ne subsiste" (Histoire de la philosophie. P. 1058). Lask утверждает: „in der Theorie des Begriffs seheint uns Hegel gleichwohl ein Ende zu bedeuten, über das man nie wird hinausgehen können" (Fichtes Idealismus. S. 56).

Неосуществимость такого замысла признают многие. Hartmann настаивает на том, что Гегелю было неизбежно включить в Идею ее „Gegentheil, das Unlogische" (Geschichte der Metaphysik. Bd II. S. 214). „Auch nicht den kleinsten Fortschritt kann die logische Idee bei Hegel machen ohne das Ferment des Unlogischen, das ihre Entwickelung von der absoluten Leere des voraussetzungslosen Anfangs bis zur höchsten Fülle nicht sowohl begleitet, als erzeugt". Гегелю пришлось обрести в Логике „ein relativ Unlogisches", а в мире — „ein absolut Unlogisches" (Neukantianismus etc. S. 252. 255).

Этим объясняется и неудача, постигшая Гегеля в проведении спекулятивных законов через материал „конкретных" наук. Эта неудача отмечена у Шталя (Geschichte der Rechtsphilosophie. S. 443—456). В проведении диалектического метода Фалькенберг отмечает у Гегеля „упорство, граничащее с упрямством" (История нов. философии. С. 408). Вряд ли этот упрек может быть признан справедливым.

Так или иначе, но ценность Гегелева учения, по глубокому замечанию Эдуарда фон Гартмана не в „einseitiges panlogistisches Princip", и не в „absurde dialektische Methode", но в его „Geistesphilosophie, deren Inhalt von der Wahrheit sowohl des panlogistischen Princips, als auch der dialektischen Methode ganz unabhängig ist" (Geschichte der Metaphysik. Bd II. S. 212).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Стр.

И. И. Евлампиев. Иван Ильин и его книга о Гегеле 5

ТОМ ПЕРВЫЙ. УЧЕНИЕ О БОГЕ

Предисловие 15

Часть первая. Учение о сущности Божества

Глава I. Конкретное-эмпирическое 23
II. Абстрактное-формальное 36
III. О спекулятивном мышлении вообще (Учение о разуме) . . 50
IV. Реальность мысли 71
V. Всеобщность мысли 90
VI. Диалектика 112
VII. Конкретное-спекулятивное 133

Часть вторая. Учение о пути Божием

Глава VIII. Понятие и Наука 160
IX. Логика 177
X. Мироздание 199
XI. О действительности 217
XII. Образы мира 235

ТОМ ВТОРОЙ. УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ

Часть третья. Учение о смысле человеческой жизни

Глава XIII. Свобода 255
XIV. Человек 271
XV. Воля 280
XVI. Право 296
XVII. Мораль 329
XVIII. Нравственность 353
XIX. О личности и ее добродетели 382
XX. О государстве 409
XXI. Предел человека 443
XXII. Заключение. Кризис теодицеи 469

Литературные добавления

1. Произведения Гегеля 503
2. Литература о Гегеле 511

Книга «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (1918) И. А. Ильина (1883—1954) является одним из самых значительных сочинений европейской философии XX в. Решительно отвергая традиционную трактовку гегельянства как абсолютного рационализма, Ильин создает целостную и очень оригинальную интерпретацию философии Гегеля, во многом предвосхищающую то обращение к гегелевскому наследию, которое в 20—30-е гг. стало основой немецкого и французского неогегельянства и экзистенциализма.

Книга будет полезна всем, кто интересуется русской и европейской философией.

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека

В двух томах

Публикуется по изданию:
И. А. Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. М., 1918

Изготовление оригинал-макета ГП «Слово»
Компьютерная верстка Шакиров О.

ЛР № 020297 от 27.11.91. Подписано к печати 13.01.94.
Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Таймс.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 34. Уч.-изд. л. 38.8.
Тираж 15 050. Тип. зак. № 3004.

Санкт-Петербургская издательская фирма ВО „Наука"
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО „Наука"
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12