

саморазвитие понятия. Все имеет свое бытие лишь в понятии, или все есть бытие понятия. Таков принцип *Гегеля*. Действительного существования в смысле чего-то состоящего или пребывающего независимо от понятия — такого действительного существования поистине нет совсем: это лишь продукт ограниченного рассудка. Не может быть ничего непосредственно, субстанциально существующего, ибо все есть бываемость (*γένεσις*) понятия. Понятие же по существу своему, и как показывает самое слово (по-н-ятие, *Be-griff*), не есть что-либо состоящее или пребывающее, непосредственно готовое — оно есть не что иное, как самый акт понимания, чистая деятельность мышления. Деятельность же невозможна без различения, без раздвоения: безразличное простое единство остается в себе, не изменяется, не действует, не живет — таково единое-сущее элеатов и субстанция Спинозы. Понятие же как чистая деятельность вечно различается в себе самом, относится к себе отрицательно, полагает себя как другое, изменяется, переходит в другое во множестве моментов. Отсюда та изменчивость, постоянный переход одного в другое, то течение, в котором состоит бытие всего сущего, жизнь всего живущего. Ибо все существующее есть проявление понятия, понятие же по существу своему есть деятельность, деятельность же есть различение, различение же есть отрицание, положение другого. Но вместе с тем это различение и отрицание есть различение и отрицание самого же понятия, оно само полагает себя как другое, и в этом самоотрицании заключается вся его сущность как чистой деятельности. Поэтому, изменяясь, полагая другое, понятие лишь выражает свою собственную сущность, чрез отрицание утверждает себя как такое, т. е. становится для себя сущим, проявившимся понятием. Таким образом, каждое изменение, каждый переход в другое есть лишь новое торжество понятия, которое в каждом отрицании находит себя само и возвращается к себе как положенное, выраженное понятие. И все существующее есть это диалектическое развитие понятия, которое в своем непосредственном положении (*thesis* — отвлеченное единство, момент рассудочный) включает противоречие и потому переходит в противоположное (*antithesis*, рефлексия, момент отрицательно-разумный) и в этом противоположении находит свою собственную сущность и таким образом чрез отрицание отрицания возвращается к себе самому, но уже как проявившее противоречие и потому свободное от него (*synthesis* — высшее конкретное единство, момент положительно-разумный, или спекулятивный). Здесь, таким образом, содержание совпадает с формой. «Абсолютная идея имеет содержанием себя саму как бесконечную форму, ибо она вечно полагает себя как другое, и опять снимает различие в тождестве полагающего и полагаемого»<sup>41</sup>.

Эта система абсолютного рационализма<sup>1</sup>, вытекающая необходимо, как было показано, из предшествовавшего философского развития, заканчивает собою это развитие и не допускает дальнейшего движения по тому же пути. Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо включает свое отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; потому это есть абсолютно-совершенная, в себе замкнутая система, и, зная ее, мы лучше пойдем общий смысл всего того умственного развития, которое в ней нашло свое завершение и самоопределение. Ибо характер философского рационализма (т. е. утверждение понятия как абсолютного *prius*), вполне раскрывшийся у Гегеля, заключался уже в самом начале западной философии и, постепенно развиваясь, привел наконец к абсолютному «панлогизму» Гегеля. Первые зачатки этого

---

<sup>1</sup> Здесь изложена лишь общая основа Гоголевой системы. Более подробное ее изложение (особенно исходной точки и метода) и весьма основательная ее критика находится в статье г. Н. Г-ва в «Русской Беседе» (1859 г. III)<sup>42</sup>. Кроме этого замечательного труда верную, хотя слишком общую критику философского рационализма можно найти в некоторых статьях Хомякова и И. Киреевского<sup>43</sup>.

направления можно видеть еще в средневековой схоластике. Далее, у Декарта оно выразилось в утверждении, что все существующее познаваемо в ясных отдельных понятиях (т. е. дискурсивно) как по своему объективному содержанию, или *сущности* (естеству — *essentia*), так и по своему *существованию* (*existentia*); ибо, как говорит Декарт, если я ясно и отдельно мыслю что-либо как существующее известным образом, то оно и в действительности (вне меня) существует, и существует таким, каким я его мыслю<sup>2</sup>. Но, утверждая такую безусловную познаваемость, Декарт полагает, что познаваемое тем не менее имеет бытие само по себе вне познающего и не только вполне независимо от него по своей *existentia*, но отчасти и совершенно разнородно с ним по *essentia*, ибо некоторые из познаваемых предметов, именно *субстанции протяженные*, или телесные, *toto genere*<sup>45</sup> отличаются от познающего как такого, т. е. как субстанции *мыслящей*. Таким образом, картезианство представляет дуализм двоякий: во-первых, между познающим и познаваемым, вообще независимыми друг от друга по своему *существованию*, и, во-вторых, между познающим как субстанцией *мыслящей* и познаваемым как субстанцией *протяженной*, по *сущности* своей не имеющей ничего общего с мышлением. Итак, возникают два вопроса: как могу я познавать то, что по *сущности* своей совершенно отлично от меня, познающего, какова субстанция *протяженная*? И затем: как могу я вообще познавать то, что находится вне меня и независимо от меня *существует*, будь то другая *мыслящая* субстанция или же телесная? Первый вопрос — об отношении разнородных сущностей или естеств — был разрешен в отвлеченном тождестве Спинозической субстанции и в конкретном единстве Лейбницева монады. У Спинозы *мыслящее* существо и *протяженное* тело тождественны, но не сами в себе, а имеют это тождество лишь в безразличии всеобщей субстанции, следовательно, вне своей собственной действительности — тождество совершенно абстрактное. У Лейбница же противоречие разрешается действительно именно тем, что отвергается самобытность *протяженного* вещества относительно субстанции *мыслящей* и полагается, что оно есть лишь ее предмет или представление; *протяженное* вещественное тело признается явлением (*phaenomenon bene fundatum*), полагаемым деятельною силою монады. Таким образом, у Лейбница вполне разрешен первый вопрос тем, что снята вообще всякая *существенная* (*essentialis*) разнородность, ибо, по Лейбницу, все существа суть одинаково монады, или представляющие силы, различающиеся между собою только по *степени*. Но если снято различие сущности, то остается отдельность существования, ибо и у Лейбница познающее, даже как такое, есть лишь существо между другими существами, так что познаваемое, одинаковое с познающим по своей сущности, вполне независимо от него по существованию. Таким образом, окончательное разрешение Лейбницем первого вопроса поставило на очередь второй, который и был Разрешен Кантом.

Кант признал все познаваемое как такое только явлением, т. е. существующим лишь постольку, поскольку познается существующим лишь в представлении субъекта. То, что существует независимо от субъекта, *Ding an sich*, само по себе безусловно непознаваемо, познается же, лишь насколько определяется субъектом, т. е. субъект познает всегда лишь свои собственные определения, формы своего познания. Таким образом, на вопрос: как могу я познавать то, что существует вне меня и независимо от меня? — Кант отвечает, что ничего такого я и не познаю, что все мною познаваемое существует лишь во мне самом как мое представление, создаваемое моими познавательными функциями, так что познаваемое есть всегда лишь продукт моего познания. Все познаваемое отождествляется здесь с самим познанием, но вне познания, как безусловно-непознаваемое, остается, с одной стороны, внутренняя сущность внешних явлений и, с другой стороны, внутренняя сущность самого субъекта, которому принадлежит познание<sup>3</sup>. Кантом совершен подвиг гигантской абстракции: познание как форма совершенно отделено от всякого содержания, которое

---

<sup>2</sup> На этом, как известно, основывается преобразованное Декартом Ансельмово онтологическое доказательство бытия Божьего<sup>44</sup>.

<sup>3</sup> При чем Кант допускает возможность, что обе эти внутренние сущности суть *одно и то же* и различаются только в явлении или представлении<sup>46</sup>.

поставлено вне ее; так что, с одной стороны, мы имеем чистую форму познания без всякого действительного содержания<sup>4</sup>, а с другой стороны, самобытное содержание Ding an sich, лишенное всякой формы, безусловно-непознаваемое, и такая абстрактность признана за необходимый их характер, так что сущее никогда не выражается в познании и познание никогда не познает сущего. Но очевидно, что этой сущности, безусловно для нас неизвестной, о которой мы, следовательно, и говорить совсем не можем, — приписывать ей существование или реальность будет не только произвольно, но и совершенно бессмысленно; ибо когда я говорю: *x* существует, если подлежащее этого предложения безусловно мне неизвестно, т. е. совсем для меня не существует, то что же выражается в сказуемом? Поэтому дальнейшее развитие философии последовательно отринуло это непознаваемое. Непознаваемый объект был отвергнут, как мы видели, у Фихте. Непознаваемый же субъект как нечто пребывающее само по себе, еще оставшийся у Шеллинга, был окончательно устранен Гегелем. Осталось одно познание как абсолютная форма, чистый акт без всякого содержания, но, имея вне себя сущую действительность как безусловно непознаваемое, познание у Канта совсем лишено было истинной цены. У Гегеля же с устранением всякой вне познания сущей действительности познание *как такое* становится единым сущим, получает само по себе, безотносительно значение абсолютной истины; не имея ничего, кроме себя, оно и должно быть чистой формой только, самомышлением — τῆς νοήσεως νόησις — это не есть его ограниченность, как у Канта, а, напротив, его абсолютная бесконечность. Обыкновенное сознание различает познаваемый предмет как самостоятельно существующий, затем — познающего, также самостоятельно пребывающего, и познание как их отношение. Но очевидно, что *познаваемый предмет* существует только в сознании, ибо если он полагается как внешний, то эта внешность есть ведь определение того же сознания, насколько сознается, говорить же, что нечто существует *совершенно* вне моего сознания, т. е. безотносительно к нему, я никак не могу; ибо или я знаю, что оно вне моего сознания, но тогда оно уже не вне сознания, ибо внешность его полагается в знании, или же я об этом не знаю: тогда о чем же я говорю? К этому пришел еще до Канта ирландский философ Берклей, который, однако, признавши предметы, или вещи, только за представления (или *идеи*, по англо-французской терминологии), оставил еще субъект как *субстанцию*. Но точно то же рассуждение применяется и к субъекту: и субъект, т. е. я сам, существую только в самосознании, лишь насколько знаю о себе; само я есть не что иное, как акт самоположения или самосознания. На этом остановился Фихте. Но если я существую только в познании, лишь насколько познается, то очевидно, что я как самостоятельный субъект есть такое же представление в познании, как и внешние вещи; следовательно, само по себе существует только это познание, самая деятельность мышления, полагающая в себе мыслящее и мыслимое. Этим окончательно разрешается задача познания, ибо совершенно устраняется всякое двойство между познающим и познаваемым — Устраняется тем, что оба уничтожаются как такие, и остается один акт понимания, в котором необходимо снимаются все противоречия. Понятие, которое у Декарта поставлено было безусловным *primum познания*, т. е. *для нас*, у Гегеля становится безусловным *primum вообще*, само по себе, как чистый акт самомышления, все существующее идеально в себе содержащий и реально полагающий.

Философия Гегеля, как система в своей сфере абсолютная, совершенно в себе замкнутая, не может быть отринута *отчасти*, т. е. развита: выйти из нее можно лишь чрез признание односторонности, или ограниченности всей ее сферы или самого ее принципа, т. е. принципа отрешенного понятия, сферы чистой логики. И действительно, как только учение Гегеля было вполне высказано и понято, оно сейчас же было и отвергнуто в своей абсолютности простым аксиоматическим утверждением: *понятие не есть все*, иначе:

---

<sup>4</sup> Материю нашего познания составляют чувственные ощущения, но они сами по себе совершенно пусты, так что все определенное содержание дается формами нашего познания, т. е. содержание только идеальное (в смысле субъективного), следовательно, действительного, самостоятельного содержания в нашем познании вообще находиться не может.

понятие *как такое* не есть еще сама действительность (как *только* понятие оно имеет действительность, лишь насколько я его мыслю, т. е. только в моей голове, различается, следовательно, действительность субъективная от самобытной). Итак, *к понятию как форме требуется иное как действительность*.

С этим требованием самобытной, не зависящей от понятия действительности кончается век чисто логической или априорной философии, кладется начало философии положительной, отворяется дверь для эмпирии. И понятно, что прежде всего получает преобладающее значение род эмпирии наиболее близкой и доступной, эмпирии внешнего чувственного мира — область так называемых естественных наук. Когда предмет этих наук — вещественное бытие — полагается абсолютным началом, т. е. приписывается ему значение единой самобытной действительности, то является система *материализма*. И действительно, мы видим непосредственно за гегельянством господство материализма, основывающегося на эмпирических данных естествознания, приписывающего этим данным не подобающее им трансцендентное, метафизическое значение. С первого взгляда может показаться странным и противоречащим признаваемой нами разумной последовательности в развитии философии то обстоятельство, что такое учение, как материализм, основное начало которого, именно признание за вещественным бытием значения самобытной действительности, отвергнуто было еще Лейбницем, затем в корне подорвано Кантом и, наконец, совсем уничтожено великим Фихте, — что тем не менее после всего этого материализм опять появляется и становится господствующим воззрением. То обстоятельство, что представители материализма были и суть большею частью не философы, а исключительно эмпирические ученые, химики и зоологи, для которых такие вещи, как критика чистого ра

#### Примечания

С. 33—38

<sup>41</sup> Ср.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М. 1972. Т. 3. С. 289.—34.

<sup>42</sup> Рационалистическое движение философии новых времен // Русская Беседа. 1859. № 3. С. 1—64. (Критика гегелевской философии особенно сильна на с. 36—58.) С известной долей вероятности можно предположить, что псевдоним «Н. Г-в» принадлежит Никите Петровичу Гилярову-Платонову (см.: Масанов И. Ф. Словарь псевдонимов. М., 1956. Т. 1. С. 269).-34.

<sup>43</sup> См., напр.: Хомяков А. С. Философия и социология // Антология мировой философии. М., 1972. Т. 4. Ч. 1. С. 111—112; Киреевский И. В. Обзорение современного состояния литературы // Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 79—100.-34.

<sup>44</sup> Дано в книге «Proslogium» (Обращение к своему духу) // Sancti Anselmi opuscula selecta. Tubingen, 1863. Т. I.— 34.

<sup>45</sup> как весь род в целом (лат.).— 35.

<sup>46</sup> Ср.: Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М. 1964. Т. 3. С. 324—326.-36.

С. 84—95

большое значение различию между небытием безусловным (&&&) и небытием лишь относительным (&&&), куда принадлежит потенция, или возможность. Но у Шеллинга возможность есть понятие, мысль, существующая в мыслящем разуме. Гартманова же первоначальная потенция не есть мысль, ибо нет мыслящего, но она не есть и нечто объективно действительное, ибо всякая действительность еще имеет произойти из нее; следовательно, эта потенция есть чистое, безусловное небытие, и это-то чистое отрицание Гартман гипостазирует как абсолютное первоначало.

Сказанного достаточно, чтобы видеть, насколько учение Шопенгауэра и Гартмана разделяет общую ограниченность западной философии — одностороннее преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего. Указавши эту отрицательную сторону в философии

воли и представления, мы теперь должны уяснить положительное ее значение в историческом развитии сознания.

#### IV

Показав общий ход философской мысли до Шопенгауэра, изложив, далее, системы Шопенгауэра и Гартмана и указав, наконец, формальную ограниченность этих систем, общую им со всею западною философией и заключающуюся в постоянном гипостазировании относительных, отвлеченных понятий, я должен теперь обратиться к действительному разрешению своей задачи: объяснить существенное значение «философии бессознательного» в том многовековом умственном развитии Запада, окончательный кризис которого выразился в этой последней философии. Но для этого мне должно еще несколько остановиться на том философском учении, которое составляет поворотную точку и вместе с тем связь между периодами западной философии; я разумею систему Гегеля, которая, завершая собою и выражая во всей его исключительности философский рационализм, тем самым (именно делая очевидной его ограниченность) вызвала требование другой, не отвлеченно-логической, а положительной<sup>5</sup> философии, — требование, которому старается удовлетворить и «философия бессознательного». Итак, вернемся еще раз к Гегелю.

Сущность Гегелевой философии состоит в утверждении, что истинное сознание не имеет никакого предмета вне себя, что оно само в себе заключает свой предмет и есть, таким образом, знание абсолютное. «В абсолютном знании, — говорит Гегель, — совершенно снято разделение между предметом и самознанием (*Gewissheit seiner selbst*), и истина (предметная) стала равна этому самосознанию (*dieser Gewissheit*), так же как это самосознание стало равно истине. Таким образом, чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания (*Gegensatz des Bewusstseyns*). Она содержит *мысль*, поскольку мысль есть точно так же вещь *сама в себе*, или вещь саму в себе, поскольку она есть вместе с тем чистая мысль. Как наука истина есть развивающееся самосознание и имеет тот образ самости, что в-себе-и-для-себя-сущее есть познанное понятие, а понятие как такое есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это-то объективное мышление и есть содержание чистой науки»<sup>6</sup>.

Обыкновенно знание понимается как отношение познающего и предмета, пребывающих независимо друг от друга, и есть поэтому лишь абстрактное единство. В Гегелевой логике эта внешность снимается. «Логика определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом чистое знание — не абстрактное единство, но живое, конкретное, вследствие того, что здесь (в логике) преодолена существующая в сознании противоположность между субъектом, для себя сущим, и другим таким же сущим — объективным — и бытие признано как чистое понятие в себе самом, а чистое понятие — как истинное бытие»<sup>7</sup>.

Когда в познании предполагался внешний предмет, оно, очевидно, не могло быть свободным и самостоятельным, но всегда было обусловлено эмпирическою внешностью; если и допускались известные априорные познания, то лишь с исключительно формальным значением, как совершенно пустые сами по себе и лишь извне, из эмпирии, получающие все свое содержание (так у Канта). Если же, напротив, познание не имеет внешнего предмета, то оно, очевидно, из самого себя должно получать свое содержание, само *создавать* его. Таким образом, вместо познания, состоящего из отдельных формальных категорий, внешних друг другу и неподвижных, прилагаемых к эмпирическому содержанию, должно явиться познание свободное, саморазвивающееся, т. е. из своих собственных принципов, без всякого внешнего отношения, выводящее все свое содержание. «Очищенная в мысли форма (т. е. логическое понятие, освобожденное как от внешнего предмета, так и от субъективной конечности я — отдельного сознания) содержит в себе самой способность себя *определять*,

<sup>5</sup> Т. е. такой, которая, выходя за пределы общих возможностей, познает действительно — сущее и вместе с тем дает верховные начала для жизни.

<sup>6</sup> Hegel's Werke, III. Band, 2. Auflage, 32-33<sup>93</sup>

<sup>7</sup> Ibid., 47.<sup>94</sup>

т. е. давать себе *содержание*, и притом в его необходимости, как систему мысленных определений (Denkbestimmungen)»<sup>8</sup>.

Возможность такого внутреннего саморазвития дается логическому познанию тем, что всякое определенное понятие есть, очевидно, *относительное*, т. е. включает в себе необходимость своего противоположного, или своего *отрицания*; но это отрицание, как отрицание *определенного* понятия, есть уже нечто положительное. «Единственное познание, нужное для получения научного процесса и о простом понимании которого существенно надлежит стараться, есть познание того логического закона, что все отрицательное имеет равномерно положительное значение, или что противоречащее себе разрешается не в нуль, не в абстрактное ничто, но существенно лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или что такое отрицание есть не всецелое отрицание, а лишь *отрицание того определенного предмета*, который разрешается, следовательно, *определенное* отрицание; что, таким образом, в результате существенно содержится то, из чего он происходит,— это, собственно, есть тождество, ибо иначе он был бы нечто непосредственное, а не результат. Поскольку происходящее (das Resultirende) отрицание есть *определенное* отрицание, имеет оно *содержание*. Оно есть новое понятие, но высшее, более богатое понятие, нежели предыдущее, ибо оно обогатилось его (предыдущего) отрицанием, или противоположным; содержит, таким образом, его, но еще более, чем его, и есть единство его и его противоположного. Этим путем должна образовываться вообще система понятий и безостановочным, чистым, ничего извне не заимствующим ходом достигать своего совершения»<sup>9</sup>.

Так как содержание познания создается всецело внутренним развитием логических понятий, то очевидно, что это познание и развитие начинаться может только с такого понятия, которое не имеет никакого содержания, с понятия безусловно неопределенного, ничего не предполагающего, т. е. с понятия как чистого бытия. Это бытие, как не имеющее никакого содержания, как совершенно пустое, очевидно, есть чистое *ничто*. Таким образом, чистое бытие становится своим противоположным, переходит в него, чем дается новое понятие *становления* или *бывания* (das Werden). Это понятие уже не есть безусловная абстракция, как прежние, ибо в нем соединяются два противоположные момента (бытие и ничто). «Каждый раз, как говорится о бытии и ничто, должно предполагать это третье (das Werden), ибо они не существуют сами по себе, но суть только в бывании, в этом третьем. Но это третье имеет многие эмпирические образы, которые устраняются или пренебрегаются абстракцией для того, чтобы те ее продукты — бытие и ничто — были удержаны каждое само по себе и являлись охраненными от перехода»<sup>10</sup>. Если, таким образом, первые два абстрактные понятия не имеют никакой действительности сами по себе, а только в третьем, то и об этом третьем должно сказать то же самое: и оно *само по себе* не имеет никакой действительности, а получает ее от следующего, более конкретного понятия, и так далее до конца. В самом деле, очевидно, что если *бытие вообще* не существует в действительности, то точно так же не существует и *бывание* или *переход вообще*, а только *определенный* переход, так что это понятие требует для своей действительности понятия *определенного бытия* (das Daseyn); но опять не существует и бытия определенного вообще (Daseyn überhaupt): оно должно быть определено *так* и *иначе*, быть тем и *другим* и т. д. Все логическое развитие состоит в том, что известное понятие как абстрактное не может быть действительным само по себе, а лишь в другом, более конкретном, но и это опять само по себе не действительно, т. е. его конкретность только относительная и потому требует еще другого и т. д. «Сознание может, конечно, делать своим предметом и содержанием, например, пустое пространство, пустое время, самого себя как пустое сознание, или чистое бытие; но оно не остается при этом, а идет, можно сказать, устремляется (drängt sich) из той пустоты к лучшему, т. е. каким-либо образом конкретнейшему, содержанию, и, как бы

<sup>8</sup> Ibid., 51<sup>95</sup>.

<sup>9</sup> Ibid., 38-39<sup>96</sup>.

<sup>10</sup> Hegel, *ibid.*, 87<sup>97</sup>.

плохо, впрочем, ни было это содержание, оно все-таки, как конкретное, лучше и истиннее»<sup>11</sup>. Вообще же «против простого действия абстракции должно также просто указывать на эмпирическое существование, в котором только сама та абстракция есть что-нибудь, имеет бытие»<sup>12</sup>.

Итак, абстрактное понятие — а таковы все моменты логики, кончая последним — абсолютной идеей, — не может, как абстрактное, иметь самобытной действительности, оно необходимо должно быть *в другом*, иметь известный эмпирический субстрат, действительное существование которого не полагается, не создается логическим понятием, ибо для того, чтобы создавать свой субстрат, логическое понятие должно бы было уже существовать само по себе в своей отвлеченности, что, очевидно, невозможно. Итак, если, как утверждает Гегель, логическое понятие своим внутренним развитием создает свое содержание, то это содержание не есть *действительно сущее*, а только *мыслимое*, т. е. все логические понятия суть только общие *возможности* бытия, из которых, самих по себе, еще не следует никакое действительное существование. Поясню это обыкновением примером. Мы имеем известное понятие треугольника, в котором заключается необходимость того, чтобы сумма трех его углов равнялась двум прямым, а также и все остальные теоремы о треугольнике могут быть выведены из его понятия или определения, подобно тому как Гегель из понятия чистого бытия выводит остальные логические моменты. Но очевидно, что ни в понятии треугольника, ни в тех необходимых свойствах, которые логически следуют из этого понятия, не утверждается никакое действительное существование, не утверждается, чтобы какие-нибудь треугольники существовали в действительности, т. е. вне нашей мысли. Можно сказать языком Гегеля, что понятие о треугольнике создает свое содержание, но это содержание есть только мыслимое или возможное, а не действительное. Из этого понятия, т. е. из этой моей *мысли*, следует только, что треугольник *возможен*, ибо в противном случае я не мог бы и мыслить, как я не могу, например, мыслить круглый квадрат (немыслимость = невозможности). Далее, те свойства, которые логически следуют из понятия треугольника, составляют *необходимые условия* для существования всякого треугольника (т. е. если какой-нибудь существует). *Если* находится в действительности какой-нибудь треугольник, то сумма его углов должна равняться двум прямым. Но если бы в действительности и не было никакого треугольника, то понятие его со всеми его свойствами от этого, очевидно, нисколько бы не изменилось. Таким образом, *понятие* треугольника есть только возможность треугольника. Но точно то же применяется и ко всем понятиям. Так, если мы возьмем из логики Гегеля какое-нибудь более общее понятие, например понятие *для-себя-бытия* (Für-sich-seyn), то, очевидно, мы не узнаем из этого понятия, есть ли в действительности что-нибудь для себя сущее: мы можем узнать это только эмпирически, на основании же понятия мы можем утверждать только, что для-себя-бытие *мыслимо* или *возможно* и что *если* есть что-нибудь для себя сущее, то оно должно удовлетворять всем тем логическим моментам, которые в понятии для-себя-бытия заключаются. Вообще же в логических понятиях мы познаем только возможности и необходимые<sup>13</sup> условия существующего, а не само существующее.

Абстрактность и, следовательно, недействительность логических понятий вообще невольно признает и сам Гегель, когда в противоречии со своим основным принципом он к логике — науке чистых понятий — присоединяет еще философию природы и духа, дополняет сферу абсолютной идеи равноправными сферами внешних вещей и самосознающегося субъекта. Логическая идея, по его утверждению, *осуществляется* в природе и человеческом духе; но тут, как и во всем, что Гегель говорит об отношении идеи к природе и духу, является та неопределенность и туманность метафорических выражений, которую заметил и над которой смеялся еще Шеллинг в своей положительной философии. В

---

<sup>11</sup> Hegel, *ibid.*, 93<sup>98</sup>.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 87<sup>99</sup>.

<sup>13</sup> Логическая необходимость есть всегда условная. Общая ее формула такая: если что-нибудь существует, то оно должно удовлетворять логическим законам.

самом деле, что значит: логическая идея осуществляется в природе? Некоторые из учеников Гегеля, например Розенкранц, основываясь на многих выражениях самого учителя, принимают это осуществление в том смысле, что идея переходит, эманурует в природу или *полагает* природу, так что логическая идея является здесь в образе абсолютного духа или Бога. Такое объяснение, нелепое само по себе (ибо заключает гипостазирование отвлеченного понятия), хотя не противоречит вообще воззрению Гегеля, который сам постоянно олицетворяет идею, но не соответствует очевидной и несколько раз самим Гегелем выраженной истине, что чистое понятие есть *логический* *prius* природы, но не имеет отдельной от природы *действительности*, не существует в своей отвлеченности, следовательно, не может и переходить в природу или создавать ее. Но если так, то логические понятия являются лишь общими формами природного бытия, отвлекаемыми и о себе полагаемыми нашим *рассудком*; таким образом, в своей всеобщности, в своем чисто логическом бытии они существуют лишь для нас как абстракции нашего рассудочного мышления. Этот единственно разумный исход Гегелевой философии, выраженный так называемыми левыми гегельянцами, есть, очевидно, самоотрицание этой философии. Логическое понятие, которое сперва было абсолютным началом, является тут как нечто обусловленное и субъективное. Чрез признание, что логическому понятию не принадлежит действительность, признается *ограниченность* логической философии как исключительно *формальной*, и возникает вопрос: в чем же состоит действительность? Или, употребляя самое общее выражение: что есть тот субстрат или та материя, общие формы которой выражаются в логических понятиях?

Но ограниченность того философского развития, которое достигло своего завершения в системе Гегеля, открывается еще с другой стороны — со стороны субъективной. Субъект философии, как и всякого научного познания, есть *отдельное лицо как мыслящее*. Но мышление и познание находятся в тесной внутренней связи с другою стороною человеческого существа, именно с *хотением*, как началом действия и деятельной (практической) жизни. Эта связь заключается уже непосредственно в природе того и другого, поскольку, с одной стороны, всякое познание производится стремлением или хотением познавать, а с другой стороны, всякое хотение имеет свой предмет как представляемый, т. е. как познание. Но кроме этой непосредственной связи между познанием и хотением вообще есть особенная связь между познанием и хотением собственно человеческими, поскольку человеческая деятельность перестает определяться исключительно инстинктивными хотениями чувственной природы, которым со стороны познавательной соответствуют непосредственное чувственное воззрение и элементарные единичные акты суждения и заключения. Вследствие сложной общественной жизни человека деятельность его уже не может определяться исключительно простыми хотениями и представлениями инстинкта, который хотя и содержит в себе корень общей родовой жизни человека, но по своему непосредственно-физическому характеру достаточен только на первых элементарных ступенях общественности — в семье, в быте родовом. С возрастанием и развитием общественного организма связь общего физического происхождения между его членами становится все более и более отдаленною, инстинкт родства постепенно ослабевает, и, таким образом, для дальнейшего существования общества является необходимость в другой, идеальной, но столь же действительной связи, которая сообщила бы новую крепость связи физической, недостаточной самой по себе. Такая внутренняя идеальная связь предполагает всеобщее или разумное мышление, т. е. такое, что, выходя за пределы непосредственного представления и частных мыслительных актов, образует общее идеальное воззрение и, разрешая в этом воззрении высшие теоретические вопросы, вместе с тем дает безусловные начала и нормы для практической общественной жизни человека.

Очевидно, что если это идеальное воззрение должно непосредственно обладать общеобязательной связующей силой, иметь еще большую власть над умами и волями людей, чем физический инстинкт, то оно не может быть произведением отчетливого дискурсивного мышления отдельных лиц, не может быть результатом аналитического познания, а должно



быть убеждением, основанным на безотчетной деятельности разума, на вере и предании, нераздельно принадлежащих целому народу или племени. И в самом деле, мы видим, что первоначально общее идеальное воззрение имеет исключительно такой характер — характер *религии*. Воззрения же *философские*, как произведения личного мышления, возникают лишь с обособлением *личности*, когда отдельные люди приобретают полную внутреннюю самостоятельность, начинают жить *для себя*, сами с отчетливым сознанием ставят себе вопросы и разрешают их своим личным разумением независимо от общенародного мышления и основанного на нем мирозерцания; другими словами — философия появляется лишь тогда, когда прежний общественный организм начинает разлагаться. Коренясь, таким образом, в раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*, философия тем самым есть начало распада между *теорией* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*. В самом деле, в области теоретической мысль философа имеет все свое действительное значение и совершенную независимость; здесь мыслитель — полный господин: высказана мысль — сделано дело, ибо здесь мысль есть дело, есть всё. Хотя совершенно естественно в философе желание, чтобы его мысль сделалась мыслью всех других, чтобы признанная им теоретическая истина стала общепризнанною, но если этого и не случится, то *теоретическая* истина ничего не теряет («а все-таки движется!»<sup>100</sup>). В совершенно иное положение становится философ, вступая в область практическую, если он и здесь, в вопросах жизни, захочет действовать как философ, т. е. устанавливать общие начала и нормы деятельности, идеалы общественного строя. Очевидно, недостаточно высказать эти принципы и идеалы; должно перевести их в действительность, без этого они не имели бы смысла: *практическая* истина, остающаяся только в теории, есть непоследовательность. А между тем осуществить свои нравственные идеалы не во власти философа: вопросы практические суть дело личного интереса для всех, решение их зависит от общей воли, и, следовательно, здесь философ бессилен против народного большинства; чтобы что-нибудь сделать, он должен сначала ввести свои принципы в умы и воли этого большинства, а для этого ему нужно искоренить прежние, несогласные с его воззрениями верования народа; это же тем более трудно, что эти верования уже давно перешли в действительность, выразились в известных общественных формах, сильных своим фактическим значением и авторитетом давности, против которых одно философское убеждение — орудие слишком слабое. Невозможна для философской мысли двойная победа над народною верою и над обусловленным этою верою общественным строем, — невозможна, пока эта вера сильна, этот строй крепок, а ослабить их прямым, непосредственным действием философское мышление не может. Ослабляются они лишь после многих веков исторического развития, а до тех пор философ, если не хочет быть мечтателем и утопистом, должен совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические, иметь своим предметом существующее, лишь поскольку оно познается *мыслию*, а не поскольку производится *волею*. Таким образом, если в начале бессилие философского сознания перед волею масс, естественно, заставляет философию отказаться от вопросов жизни, то впоследствии уже самое чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философию, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную.

Именно в таком положении находилась философия западная с самого своего начала и до последнего времени. В средние века для народного большинства духовная жизнь всецело определялась мировоззрением, основанным на христианской вере в форме католичества. Это мировоззрение давало высшие цели для воли, идеальные нормы для деятельности, определяло, таким образом, всю нравственную жизнь; оно же, воплощенное в римской церкви, бесспорно, имело определяющее значение и для жизни общественной. Христианская вера имела для общего сознания значение безусловное, в нем не могло быть вопроса об ее истинности или разумности. Между тем философия средневековая ставит именно этот вопрос. Таким образом, задача средневековой философии: примирить веру с разумом или

оправдать веру перед разумом — не была задачей общего народного сознания — оно не нуждалось в таком примирении,— это была задача только отдельного личного ума; средневековая философия, ставившая и разрешившая такую задачу, ограничивалась школою и потому очень верно называется схоластикой. Таким образом, раздвоение, внешнее отношение между верою и знанием выразилось в раздвоении, во внешнем отношении между жизнью и наукой, — выразилось в *школьном* характере науки.

Этот школьный характер остался и за новою философией, для которой невозможность иметь практическое значение вытекала прямо из ее задачи, заключающейся в определении общих основных начал сущего, вечной природы вещей и отношения этой вечной природы к субъекту как познающему, причем сначала предполагалось субстанциальное бытие вне познающего субъекта, и в результате развития — в германском идеализме — вечная природа вещей признана тождественною с логическими формами нашего познания. Очевидно, что и задача эта, и результат ее разрешения имеют исключительно теоретический характер, заключаая в себе лишь те вопросы, которые ставятся субъектом как только *познающим*, безо всякого отношения к требованиям субъекта как *хотящего* к вопросам воли. В самом деле, рядом с миром вечных и неизменных образов предметного бытия и познания существует другая, изменчивая, волнующаяся действительность — субъективный мир хотения, деятельности и жизни человеческой. Рядом с теоретическим вопросом: *что есть?* — существует вопрос практический: *что должно быть?*, т. е. чего мне хотеть, что делать, во что и из-за чего жить. На этот вопрос теоретическая философия по существу своему не могла дать никакого ответа, а последний корифей этой философии — Гегель прямо отрицает его, смеется над ним. Все, что разумно, говорит он, *есть*, следовательно, ничего *не должно быть*. Предполагать, что истина, благо и т. п. нуждаются в нашей личной деятельности для своего осуществления, очевидно, значит считать их недействительными и бессильными, но недействительная истина есть уже не истина, а пустая произвольная фантазия. Такой взгляд совершенно необходим с точки зрения исключительно теоретической философии, по аргумент Гегеля имеет то неудобство, что доказывает слишком много: в своем отрицании он захватывает — чего Гегель, конечно, не имел в виду, — всю историческую действительность. Что такое в самом деле история, как не постоянное осуществление человеческой деятельностью того, что сначала является лишь как субъективный, недействительный идеал? То, что теперь *есть*, прежде только *должно* было быть, действительное было лишь желанным; но воля перешла в действие, а действие оставило вещественные результаты. Таким образом, между тем, что есть, и тем, что должно быть, между действительным и желанным, между миром познания и миром хотения нет безусловной отдельности, одно постоянно переходит в другое, нет между ними границы, и отвлеченная философия, утверждая такую границу, утверждает тем лишь свою собственную ограниченность. Эта философия только потому чужда моральной действительности, что она чужда всякой действительности, ибо, как мы видели, в результате ее оказалось, что она, ставя своей задачей познание действительно сущего, на самом деле познавала только возможное или мыслимое, т. е. общие формы всякого бытия, необходимые условия действительности, а не саму действительность.

А между тем именно теперь, в XIX веке, наступила наконец пора для философии на Западе выйти из теоретической отвлеченности, школьной замкнутости и заявить свои верховные права в деле жизни. Прежние религиозно- бытовые основы западной жизни, частной и общественной, вконец расшатаны были религиозными и политическими движениями последних трех веков. Старое религиозное мировоззрение утратило всякий действительный смысл для большинства образованных людей, во всяком случае перестало быть верховным определяющим началом в их сознании, а в массах превратилось в безжизненное, исключительно на бытовой привычке основанное суеверие. Таким образом, с ослаблением сознания религиозного верховные определяющие начала для жизни приходилось искать в сознании философском, которое должно было тем более выйти из своей логической отвлеченности, что чисто теоретическое развитие философии достигло уже

своего последнего завершения в системе Гегеля и далее в этом направлении, как мы видели, идти было невозможно.

Достигнутый результат был признание безусловного значения разума, т. е. человеческого *я, как познающего*. Утверждение Гегелевой философии, что сущность всего есть логическое понятие, равнялось с субъективной стороны утверждению, что сущность человеческого *я* есть логическое *познание*, что субъект, или лицо, имеет значение только в познании как познающее. Но и тут исключительное утверждение в силу своей исключительности переходит в свое противоположное. В самом деле, если познание человеческое есть безусловное в смысле Гегеля, т. е. если оно не относится ни к чему сущему, не имеет никакого отличного от себя как формы содержания, то, очевидно, в этом познании ничего не познается, оно становится чисто *субъективной* деятельностью познающего, к которому, таким образом, и переходит абсолютное значение. Вместо объективных сущностей старой метафизики единственным действительно сущим признается познающий *субъект*. Высшее значение остается не за логической идеей, а за тем субъектом, который познает ее, которому она *принадлежит*. *Собственная* же сущность субъекта есть его *самоутверждение* или воля, то, что преимущественно выражается в аффектах и хотениях; здесь корень всей субъективной жизни, не исключая и теоретического познания, так как разум есть только орудие для хотения. Таким образом, верховное значение переходит к *человеку* как такому, т. е. в его субъективном, личном бытии. Этот переход *ad hominem* совершен в германской философии, как известно, Фейербахом, бывшим учеником Гегеля. «Существо человека, — говорит Фейербах, — есть его *высшее существо*; хотя религия называет высшее существо Богом и смотрит на него как на предметное существо, но поистине это есть только собственное существо человека, и потому поворотная точка всемирной истории состоит в том, что отныне Богом для человека должен быть уже не *Бог*, а *человек*»<sup>14</sup>.

Самоутверждение человека не есть, разумеется, утверждение только данного его бытия — *\*\*\**, но еще и *\*\*\**<sup>102</sup>, т. е. *стремление к счастью*, и если за основу принято самоутверждение человека, то принципом нравственности, верховною нормою деятельности будет человеческое счастье. Человек хочет быть счастливым, и это есть высший закон; притом, так как за основной принцип принят человек *как такой*, а быть человеком *одинаково* принадлежит *всем* людям, то *все* имеют *одинаковое* право на счастье, ибо в принципе не заключается никакого основания для неравенства. Между тем существующие общественные формы отрицают это одинаковое право, допуская *неравенство* сословных, имущественных и государственных *положений*, вследствие чего одним лицам принадлежит то, чего лишены другие, и притом меньшинству принадлежит то, чего лишено большинство, а этим обуслов-

#### Примечания

С. 84—95

<sup>93</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М. 1970. Т. 1. С. 102—103.-85.

<sup>94</sup> Там же. С. 114.-85.

<sup>95</sup> Там же. С. 118.-86.

<sup>96</sup> Там же. С. 107—108.-86.

<sup>97</sup> Там же. С. 153.-87.

<sup>99</sup> Там же. С. 158.-87.

<sup>99</sup> Там же. С. 153.-88.

<sup>100</sup> Легендарная фраза Галилея, сказанная им по поводу вращения Земли после отказа от своих воззрений на суде инквизиции.—91.

<sup>101</sup> Ср.: Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. II. М. 1955. С. 34, 308, 405.-95.

---

<sup>14</sup> Feuerbach. «Das Wesen des Christenthums», 2. Aufl., S. 402<sup>101</sup>.