

Замѣченныя опечатки.

<i>Стр.</i>		<i>Напечатано.</i>	<i>Надо читать.</i>
6	3	снизу	XVII
41	12	сверху	антагонизмомъ
47	9	»	aeternitatis
53	1	снизу	licentia
61	14	»	фундаментально
62	12	сверху	выводить
64	9	»	говорить
66	10	»	который
66	4	»	сознанія,—
67	16	»	оно
75	1	»	остальную
77	6	»	переменѣ
82	2	снизу	Гегель женился
93	11	сверху	правительство
94	2	»	внутреннему
103	16	»	на революціонныхъ
111	9	снизу	достоинствами
»	5	»»	высказываться

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Гегель есть безспорно одинъ изъ самыхъ прославленныхъ и вмѣстѣ одинъ изъ самыхъ не-извѣстныхъ философовъ нашего времени. Едва ли найдется другой современный мыслитель оказавшій столь сильное, общее и глубокое вліяніе на умы своего вѣка и въ то же время менѣе понятый и оцененный, чѣмъ Гегель, и это не только у насъ, но и у себя на родинѣ. Едва ли найдется другой философъ, съ именемъ котораго связано столько недоразумѣній, предразсудковъ и противорѣчивыхъ представленій, отчасти можетъ-быть благодаря тому широкому вліянію, которое оказало его міросозерцаніе и которое оно оказываетъ до сихъ поръ даже на людей весьма мало знакомыхъ съ ученіемъ Гегеля.

Въ бытность мою въ Германіи мнѣ пришлось познакомиться съ однимъ изъ профессоровъ философіи Берлинскаго университета, чело-вѣ-

комъ уже пожилымъ и пользующимся широкой известностью, даже у насъ; этотъ преемникъ по кафедрѣ Гегеля впервые приступалъ къ ознакомленію съ его «Феноменологіей Духа». Другой берлинскій философъ, одинъ изъ послѣднихъ могиканъ гегелианства говорилъ мнѣ, что могъ бы назвать многихъ профессоровъ философіи, не читавшихъ Гегеля вовсе. А лѣтъ шестьдесятъ тому назадъ въ немъ видѣли высшую научную славу Германіи—воплощеніе абсолютнаго знанія, конечную ступень самосознанія Абсолютнаго. Его сравнивали съ Наполеономъ, съ Александромъ, съ самимъ Христомъ, и по Берлину ходилъ слухъ, будто Гегель самъ про себя говорилъ, что онъ есть «путь, истина и жизнь». За достовѣрность этого анекдота, который сообщаетъ въ видѣ слуха церковный историкъ Насе, трудно ручаться. Но вотъ что говорилъ одинъ изъ учениковъ Гегеля Фр. Фёрстеръ, на его могилѣ: «да, онъ былъ нашимъ помощникомъ, спасителемъ, освободителемъ, ибо онъ искупилъ насъ отъ узъ заблужденія и себялюбія. Хранить его ученіе, провозглашать, укрѣплять его—да будетъ впредь нашимъ призваніемъ! Правда, не появится никакого Петра, который имѣлъ бы притязаніе называться его намѣстникомъ, но его

царство—царство мысли—будетъ расширяться все болѣе и болѣе, не безъ спора, но безъ сопротивленія. Никакой преемникъ не займетъ опустѣвшій престолъ Александра, сатрапы не подѣлятъ между собою осиротѣвшія провинціи; но, подобно греческой образованности той эпохи, нѣмецкая наука, какъ создалъ ее Гегель, при свѣтѣ своей лампы, въ тихомъ бдѣніи многихъ ночей, завоеуетъ міръ въ области духа. Фихте и Гегель—вотъ Геркулесовы столпы, обозначающіе здѣсь границу, и съ этого мѣста мы будемъ ожидать того, кто отважится произнести plus ultra!».

Такія рѣчи въ свое время никого не удивляли. Но, именно въ сопоставленіи съ ними, то глубокое забвеніе, въ которое погружена философія Гегеля, представляется удивительнымъ. Мы не думаемъ, чтобы надъ нею была произнесена окончательная оцѣнка. Она была просто забыта и вытѣснена новыми ученіями—главнымъ образомъ матеріализмомъ и позитивизмомъ. Теперь, когда вліяніе этихъ ученій слабѣетъ, когда начинается идеалистическая реакція, замѣчается оживленіе интереса къ философіи Гегеля, иногда даже прямое увлеченіе ею и притомъ главнымъ образомъ въ тѣхъ странахъ, гдѣ мы всего

ментѣ могли бы ожидать такого поворота,—въ Англии и въ Америкѣ. Впервые выступилъ съ проповѣдью гегелианства въ Англии Гутчисонъ Стерлингъ, затѣмъ оксфордскій профессоръ Уэллестъ, переведшій «Логику» Гегеля и извѣстный своимъ трудомъ о Кантѣ. Много потрудились надъ объясненіемъ гегелизма Harris, издатель американскаго «Умозрительнаго Журнала» (*Speculative Journal*). Философія Гегеля оказала также значительное вліяніе на рядъ англійскихъ ученыхъ, каковы: Брэдлей, проф. Гринъ, Ватсонъ, Адамсонъ, Кэрдъ и другіе.

Въ современной русской литературѣ, оригинальной и переводной, мы не можемъ указать за послѣднія тридцать лѣтъ рѣшительно ничего, заслуживающаго вниманія, о Гегелѣ и его философіи. Въ шестидесятыхъ годахъ была переведена его «Эстетика» и его «Энциклопедія», причемъ послѣдній переводъ сдѣланъ В. Чижевымъ весьма тщательно и добросовѣстно *). У насъ есть

*) «Курсъ Эстетики или науки изящнаго» перев. Вас. Молестовъ 3 ч. М. 1859—60 г. съ приложеніемъ очерка французскаго переводчика эстетики, Бенара, подъ заглавіемъ «Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Гегеля». — «Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ» перев. Д. Чижова, ч. I Логика М. 1861, ч. II Философія природы. М. 1868 г. ч. III Философія Духа. М. 1869.—Изъ старыхъ сочиненій можно указать еще обзорніе системы философіи Гегеля въ философскомъ Лексиконѣ Гогоцкаго, т. II.

также хорошій переводъ книги Гайма «Гегель и его время» (С.-Пб. 1861); но какъ ни цѣнно это историческое изслѣдованіе, оно даетъ читателю готовое сужденіе о Гегелѣ и къ тому же сужденіе отрицательное, которое никоимъ образомъ не можетъ замѣнить ознакомленіе съ его философіей. За исключеніемъ отдѣльныхъ главъ въ учебникахъ исторіи философіи или исторіяхъ политическихъ ученій (см. въ особенности книги Б. Н. Чичерина), мы можемъ указать лишь нѣсколько журнальныхъ статей, болѣею частью относящихся къ сороковымъ и шестидесятымъ годамъ *). Затѣмъ интересъ къ Гегелю постепенно слабѣетъ. Разочарованіе въ умозрительномъ идеализмѣ отразилось прежде всего на величайшемъ и послѣднемъ его представителѣ. Гегель не имѣлъ громаднаго литературнаго таланта, благодаря которому Шопенгауеру удалось приобрести извѣстность и славу вопреки господствовавшему теченію; его философія ничего не

*) Антоновичъ, «о гегелевской философіи» (по поводу книги Гайма) «Современникъ» 1861, 8; Лавровъ, «Гегелизмъ» — «Библия для чтенія» 1858, 5; его же «Практическая филос. Гегеля» «Библия для чт.» 1858, 9; Рѣдкинъ, «Логика Г-я» «Москвитининъ» 41, ч. IV; «Взглядъ на философію Гегеля» «Правос. Соб.» т. I; А. Д. Градовскій, «Политическая философія Гегеля» «Ж. М. Н. Пр.» 150; Н. Гиляровъ-Платоновъ, «Онтологія Гегеля» (посмертное изданіе очерка, написаннаго въ молодости автора) — «Вопр. Филос. и Псих.» 1891 г.

говорила чувству и не служила отголоскомъ субъективнаго настроенія подобно ученію пессимистовъ. Его естественно-историческія познанія, его представленія о природѣ казались ребяческими въ сравненіи съ колоссальными успѣхами науки. А умозрительная философія, потерпѣвшая крушеніе, была для Гегеля все, такъ какъ въ ней онъ находилъ конечное осуществленіе самосознанія Абсолютнаго Духа.

Это объясняетъ намъ судьбу ученія Гегеля. Слѣдуетъ прибавить, что онъ есть одинъ изъ самыхъ тяжелыхъ и трудныхъ философскихъ писателей со временъ Дунса Скота. При этомъ его методъ и его основныя идеи, его міросозерцаніе и его система до такой степени неразрывно связаны между собою, что отдѣлить ихъ другъ отъ друга, очистить самую мысль Гегеля отъ ея отвлеченныхъ формулъ представляется задачей почти невозможной. Наконецъ ученіе Гегеля не можетъ быть должнымъ образомъ понято безъ связи съ предшествующими ученіями: оно есть лишь кульминаціонная точка того великаго идеалистическаго движенія, которое началъ Кантъ и продолжали Фихте и Шеллингъ; оно выработалось путемъ критики предшествовавшихъ системъ и развитія ихъ основныхъ на-

чалъ; и оно примыкаетъ къ нимъ до такой степени тѣсно, что мы не знаемъ такого изложенія философіи Гегеля, которое обходило бы предшествующее развитіе нѣмецкаго идеализма.

Въ настоящемъ изданіи Психологическаго Общества читатель найдетъ добросовѣстно выполненный переводъ книги проф. Кэрда о Гегелѣ (изъ прекрасной серіи *philosophical classics for english readers*) и очеркъ философіи Гегеля, принадлежащій В. С. Соловьеву и представляющій въ слегка измѣненной самимъ авторомъ формѣ перепечатку его статьи о Гегелѣ, помѣщенной ранѣе въ энциклопедическомъ Словарѣ Брокгауза и Ефрона. Книга Кэрда, появившаяся въ 1893 году, даетъ вѣрное философское изображеніе основой, руководящей идеи Гегеля въ ея послѣдовательномъ развитіи; очеркъ В. С. Соловьева даетъ общую схему и характеристику всей *системы* Гегеля.

Задача переводчика была не легкой: проф. Кэрдъ нерѣдко говорилъ языкомъ Гегеля, и, въ своемъ усиліи передать его мысль, онъ часто усвоиваетъ тотъ специфическій характеръ ея отвлеченности, которая отпугивала столь многихъ отъ изученія нашего философа. Но отвлеченность не составляетъ случайную особенность

манеры или стиля Гегеля. Это существенное свойство его умозрительной философии, въ которой форма не отличается отъ содержанія и которая отправляется отъ чистой мысли, какъ безусловнаго и самодовлѣющаго начала познанія, чтобы вывести изъ нея всю систему возможной человѣческой науки — величественная попытка, единственная въ своемъ родѣ, задуманная и выполненная съ гениальною смѣлостью. Каково бы ни было наше окончательное о ней сужденіе, Гегель имѣетъ право на нашу признательность уже за то, что онъ довелъ ее до конца съ желѣзной энергіей и послѣдовательностью.

Не всякій рѣшится слѣдовать за Гегелемъ въ ту безбрежную пустоту отвлеченія, гдѣ, подобно таинственнымъ «Матерямъ» второй части Фауста, царятъ однѣ идеи, или, точнѣе, одни чистыя понятія.

Когда бъ ты океанъ перешивалъ, и предъ тобой
Само безбрежное зяло,
Ты-бъ видѣлъ все же волнъ движенъе и прибой,
Хотя бы сердце въ страхѣ замирало.
Ты-бъ видѣлъ что-нибудь: среди зелени пучины,
Въ волнахъ порой мелькали бы дельфины,
Ты-бъ видѣлъ солнце, мѣсяцъ, звѣзды, облака;
Но здѣсь тебя объемлетъ пустота,
Гдѣ ничего не встрѣтятъ твои взоры,
Гдѣ шагъ твой не звучитъ, гдѣ нѣтъ подъ нимъ опоры...

Многіе изъ тѣхъ, кто пытались пойти за Гегелемъ, вернулись съ полдороги. Другіе и въ концѣ пути увидѣли только миражи. Поэтому, прежде чѣмъ въ него пускаться, всякій имѣетъ законное право спросить, почему самъ Гегель думалъ найти «все» въ этомъ «ничто», и почему онъ избралъ этотъ путь отвлеченія, вмѣсто того, чтобы плыть по свѣтлому и живому безбрежному морю опытнаго знанія.

По Гегелю, начало всякой науки, всякаго знанія, какъ рациональнаго, такъ и опытнаго, лежитъ въ нашемъ разумѣ, въ нашей познающей логической мысли, которая въ себѣ самой заключаетъ основаніе своей внутренней достовѣрности и очевидности. Объектъ этой логической мысли не можетъ быть чѣмъ-либо абсолютно-чуждымъ или внѣшнимъ ей, подобно Кантовымъ «вещамъ въ себѣ», которыя не только не познаваемы, но даже немислимы по существу, такъ какъ онѣ признаются совершенно безотносительными къ нашему мыслящему духу. Напротивъ того, сущее, какъ предметъ мысли, есть *мыслимое*, и только какъ мыслимое оно и можетъ быть логически познаваемо нами. Мало того, мы можемъ сказать, что мы не знаемъ и не можемъ знать или логически предполагать другого сущаго, кромѣ

мыслимаго, и что поэтому понятіе «вещи въ себѣ», безотносительной и абсолютно внѣшней нашему разуму, есть лишь ложная отвлеченность, абстракція нашего разсудка. Мы не знаемъ и не мыслимъ ничего внѣ мысли и безъ мысли, и дѣйствительное, истинное познаніе возможно лишь при условіи внутренняго соотношенія или единства познающаго съ познаваемымъ, мыслящаго съ мыслимымъ,—единства, которое раскрывается и создается нами въ самомъ актѣ познанія и чистаго мышленія. Отсюда знаменитыя положенія Гегеля о тождествѣ мышленія и бытія, объ идеальномъ характерѣ законовъ вселенной или о тождествѣ законовъ логическаго разума съ общими формами, категоріями и законами сущаго. Надо оторвать нашу мысль отъ ея случайныхъ, субъективныхъ психологическихъ ассоціацій, чтобы въ ней самой открыть эти универсальные законы, формы и категоріи сущаго. Къ этому и сводится задача Гегелевой логики—изложить послѣдовательно, раскрыть научно вѣчное содержаніе разума: логика есть метафизика или онтологія,—общее ученіе о сущемъ. Уже Кантъ показалъ, что познающій разумъ есть источникъ формъ познанія,—тѣхъ общихъ понятій субстанціальности, причинности и взаимо-

дѣйствія, тѣхъ «категорій» отношенія, качества, количества и модальности, въ которыхъ нашъ разумъ необходимо мыслить и познаетъ дѣйствительность. Но Кантъ противопоставилъ этимъ формамъ какія-то совершенно чуждыя имъ «вещи въ себѣ» и не показалъ, какимъ образомъ эти вещи внѣ времени и пространства могутъ относиться къ познаваемой нами дѣйствительности, къ міру явленій, мыслимому нами въ логическихъ понятіяхъ. Съ точки зрѣнія Гегеля, такое отвлеченное противоположеніе познающаго разума вещамъ или сущему есть лишь чисто-относительная, разсудочная абстракція. Между сущимъ, мыслимымъ нами, и разумомъ, мыслящимъ въ насъ, нѣтъ и не можетъ быть абсолютнаго различія и противорѣчія: разъ мы мыслимъ это различіе и противорѣчіе, мы тѣмъ самымъ возвышаемся надъ нимъ; сознавая его, мы доказываемъ, что оно не безусловно, а относительно; мы доказываемъ, что есть въ нашемъ разумѣ нѣчто высшее этого противорѣчія, нѣчто такое, что въ одно и то же время «полагаетъ» и «снимаетъ» или разрѣшаетъ это противорѣчіе. Принципъ познанія и начало дѣйствительнаго бытія не различаются другъ отъ друга въ абсолютномъ своемъ основаніи, и потому только и

возможно объективное знаніе,—логичное познание дѣйствительности. Съ другой стороны, лишь въ этомъ заключается удовлетворительное объясненіе *закономѣрности* этой дѣйствительности.

Метафизика, которую Кантъ разрушилъ своей «Критикой», реставрируется такимъ образомъ на новомъ основаніи, заложенномъ самой критической философійю.

По опредѣленію, данному еще Аристотелемъ, метафизика есть наука о сущемъ. Всѣ прочія науки изучаютъ отдѣльные конкретные виды сущаго, какъ, на прим., ботаника изучаетъ растенія или физика—общіе законы матеріальнаго міра; метафизика имѣетъ своимъ предметомъ не тѣ или другія тѣла, не душу человѣка, не величины, а сущее вообще, сущее какъ таковое, и то, что относится къ сущему какъ такому. Раннія догматическія системы метафизики исходили изъ какихъ-либо общихъ представленій или понятій о сущемъ. На прим., древніе іонійцы представляли себѣ общее существо всѣхъ вещей, какъ огонь, воздухъ или воду въ основаніи этого представленія лежало общее понятіе стихій, а въ понятіи стихій заключалось еще болѣе общее понятіе субстанции: сущее опредѣлялось какъ субстанція. Но какъ ни необходимо такое опредѣленіе, оно ка-

залось не только не полнымъ, но даже и прямо ложнымъ въ своей отвлеченности. Если нѣтъ ничего кромѣ субстанции или субстанціональнаго бытія, то откуда объяснить отношенія, измѣненія,—словомъ, весь міръ генезиса и явленія? Элейская школа, исходившая изъ отвлеченнаго утвержденія понятія субстанции, поэтому и должна была признать совершенно призрачнымъ весь являющийся міръ, обличая тѣмъ самымъ свою собственно отвлеченность. Естественно явились другія опредѣленія сущаго. Задачи метафизики усложнились. Въ нее вошли понятія акта, процесса, причины, формы и матеріи, духа и такъ далѣе. Постепенно философская мысль свела всѣ эти различныя концепціи къ опредѣленному числу общихъ понятій или категорій, которыя повторяются въ тѣхъ или другихъ комбинаціяхъ во всѣхъ системахъ. И критическая философія показала, что эти общія категоріи, каковы, на примѣръ, категоріи субстанции или причинности, суть логическія понятія, въ которыхъ мы необходимо мыслимъ сущее и безъ которыхъ мы ничего не можемъ мыслить. По Канту отсюда доказывается невозможность метафизики: мы не знаемъ сущее какъ оно есть, мы знаемъ его только такъ, какъ оно намъ является и какъ мы его мыслимъ: мы

видимъ его лишь сквозь призму нашихъ необходимыхъ понятій и представлений и мы не можемъ познать вещь въ себѣ, точно также какъ мы не можемъ отрѣшиться отъ природы нашего разума, т.-е. отъ нашего познающаго субъекта. Отрѣшившись отъ него, мы перестали бы познавать, а познавая, мы тѣмъ самымъ погружаемся въ міръ понятій и представлений и отрѣшаемся отъ сущаго. Но съ точки зрѣнія Гегеля можно спросить, на какомъ основаніи Кантъ предполагаетъ такое абсолютное раздвоеніе и противоположеніе между мышленіемъ и бытіемъ, между познающимъ субъектомъ и тѣмъ сущимъ, къ которому онъ относитъ всѣ свои понятія и представленія. Въ нашемъ опытѣ, въ нашемъ мышленіи во всякомъ случаѣ не можетъ заключаться основанія для такого безусловнаго и абсолютнаго противоположенія: наоборотъ, всякій актъ нашего мышленія или познанія основывается на скрытомъ предположеніи мыслимости и познаваемости сущаго, причѣмъ такое предположеніе находитъ себѣ подтвержденіе и провѣрку въ самомъ мышленіи и познаніи. Самое противоположеніе между мышленіемъ и бытіемъ есть отвлеченность нашего разсудка; самое это отвлеченное противоположеніе есть въ свою очередь лишь отношеніе,

устанавливаемое нашею же мыслью, а слѣдовательно и разрѣшающееся въ нашу мысль, которая не знаетъ никакихъ абсолютныхъ перегородокъ. Сказать, что «вещь въ себѣ» абсолютно не доступна нашей мысли, значитъ признать, что она абсолютно для насъ немыслима, что она равняется нулю для нашей мысли. Но тогда какое же логическое основаніе мы можемъ имѣть для ея допущенія? De non entibus nulla disputatio.

Тѣмъ не менѣ критическая философія Канта представляетъ поворотный пунктъ въ исторіи умозрѣнія: если Канту и не удалось доказать невозможность теоретической метафизики или общей теоріи сущаго, то онъ слѣлалъ совершенно невозможной прежнюю догматическую метафизику, показавъ ея основной общій недостатокъ—случайность ея основныхъ посылокъ и точекъ отправленія. Онъ показалъ, что общая теорія сущаго не можетъ отправляться отъ отдѣльныхъ общихъ опредѣленій, общихъ категорій или понятій разсудка безъ критическаго изслѣдованія ихъ значенія въ самой системѣ нашего познающаго разума. Онъ показалъ, что, утверждаемая въ своей отвлеченности, эти понятія вступаютъ въ неразрѣшимое противорѣчіе другъ съ другомъ и разлагаются во внутреннихъ самопротиво-

рѣчіяхъ. Наконецъ, онъ выяснилъ, что безъ критическаго изслѣдованія природы познающаго разума всѣ положенія метафизики остаются необоснованными и недостоверными.

Въ этомъ отношеніи Гегель вполне слѣдуетъ Канту. Видя въ единствѣ субъекта и объекта, познающаго и познаемаго, мысли и сущаго краеугольный камень всей философіи, онъ стремится изъ этого единства вывести всю систему необходимыхъ понятій разума, въ которыхъ мы съ абсолютной необходимостью мыслимъ сущее. Въ глубинѣ самаго мыслящаго разума, самой мысли онъ стремится раскрыть универсальныя логическія формы и категоріи всего познаемаго.

Если Кантъ отправлялся отъ искусственной таблицы категорій, составленной имъ при помощи учебниковъ формальной логики его времени, то Гегель стремится показать, какимъ образомъ эти категоріи, эти всеобщія и необходимыя понятія разума логически развиваются изъ самой чистой мысли. Если Кантъ разсматриваетъ эти категоріи какъ какія-то готовыя и неподвижныя абстракціи нашего разсудка, то Гегель разсматриваетъ мысль въ ея внутренней діалектикѣ, въ ея вѣчно живомъ движеніи, въ ея динамикѣ. Въ мысли нѣтъ никакихъ неподвижныхъ абстракцій, ника-

кихъ перегородокъ: всякое отдѣльное отвлеченное понятіе, какъ только мы сосредоточимъ на немъ нашу мысль, разлагается на нашихъ глазахъ въ діалектическомъ противорѣчьи; утверждаемое отвлеченно отъ другихъ понятій, оно отрицаетъ себя самого и переходитъ въ свою противоположность, раскрывая намъ какъ свою недостаточность и неполноту, такъ и свою внутреннюю связь съ совокупностью прочихъ логическихъ опредѣленій.

Этой отвлеченной діалектикѣ, изображающей внутреннее единство логической мысли въ ея живомъ процессѣ, этому отвлеченному и систематическому анализу всѣхъ мыслимыхъ опредѣленій сущаго въ ихъ взаимной связи—соотвѣтствуетъ и та конкретная діалектика человѣческой мысли, то историческое развитіе ея, которое мы наблюдаемъ въ исторіи философіи. Можно сказать, что Гегель былъ истиннымъ основателемъ исторіи философіи, какъ философской дисциплины. Онъ стремится показать логическую необходимость отдѣльныхъ философскихъ системъ, отдѣльныхъ ограниченныхъ отвлеченныхъ опредѣленій или концепцій сущаго: и вмѣстѣ онъ показываетъ взаимную діалектическую связь всѣхъ этихъ отдѣльныхъ ученій, противорѣчащихъ другъ другу опро-

вергающих и вместе обуславливающих друг друга и переходящих одно в другое. Правда, Гегель не везде в достаточной степени индивидуализирует излагаемые им учения; правда, та диалектическая связь, путем которой он соединяет между собою отдельные учения, нередко представляется нам искусственною и неверною, не соответствующею действительному развитию мысли в данный исторический момент. Но, тем не менее, уже само требование продумать логически историю философии и понять разумность отдельных великих ее систем в самом их различии и противоречиях—представляется нам крупным шагом вперед в историческом самосознании человечества и вместе одним из величайших успехов философии. И несмотря на многие ошибки и пробелы, на отвлеченность своей диалектической конструкции, «История философии» Гегеля не только в целом своем поражает величием своего замысла, но и во многих частностях своих служит памятником замечательной прозорливости и тонкого исторического чутья, которое Гегель нередко проявляет и в других своих произведениях.

Съ точки зрѣнія основного тождества мышления и бытія философія представляется не толь-

ко вершиной человѣческаго познанія, объединеніемъ и обоснованіемъ всѣхъ частныхъ знаній: она есть самосознаніе абсолютнаго разума въ человѣкѣ, т.-е. самосознаніе въ насъ Абсолютнаго Духа или Божества. Можно сказать поэтому, что для Гегеля философія имѣетъ богочеловѣчскій характеръ и значеніе; она является цѣлью міроваго процесса. Природа есть «инобытіе» духа, его относительная противоположность, которую онъ полагаетъ въ своей творческой игрѣ, какъ нѣчто «другое» и отличное отъ себя, чтобы вернуться къ себѣ изъ этого другого и сознать себя въ этомъ другомъ, достигая такимъ путемъ полноты самосознанія. Этотъ процессъ есть внутренно-необходимый процессъ, и въ самой логикѣ своей Гегель стремится показать вѣчную необходимость его въ нѣдрахъ абсолютной мысли: безъ внутренняго саморазличенія нѣтъ ни жизни, ни самосознанія; мысль возвышается надъ всякимъ возможнымъ противорѣчіемъ и противоположностью, поскольку она сама заключаетъ въ себѣ способность полагать частныя и конечныя опредѣленія, приводить ихъ въ противорѣчіе и потомъ разрѣшать ихъ въ общемъ синтезѣ. Но если логика рассматриваетъ вѣчную природу мысли или ее жи-

вой процессъ внѣ времени и пространства, то другія философскія дисциплины — философія природы и философія духа — разсматриваютъ, какимъ образомъ вѣчная идея или вѣчный разумъ отчуждается отъ себя, осуществляется во времени, въ своемъ другомъ или въ природѣ, и какимъ образомъ онъ возвращается къ себѣ въ исторіи человѣка. Мировой процессъ есть поэма Абсолютнаго—его Иліада и его Одиссея.

Въ своемъ цѣломъ этотъ процессъ есть послѣдовательное самораскрытіе Абсолютнаго, которое достигаетъ своей конечной ступени въ разумномъ существѣ—человѣкѣ. Человѣкъ постепенно возвышается надъ природой, познаетъ ее и себя самого и сознаетъ въ себѣ Абсолютное. Это сознание осуществляется въ исторіи путемъ логически необходимыхъ стадій или ступеней развитія, въ которыхъ человѣкъ постепенно освобождается отъ своей первоначальной ограниченности. Оно осуществляется въ человѣческомъ обществѣ, въ послѣдовательныхъ ступеняхъ нравственнаго и правового развитія, путемъ котораго образуются государственныя организмы. Государство есть высшее нравственно разумное цѣлос, восполняющее собою ограниченность индивидуальныхъ личностей и въ своемъ выс-

шемъ сознаниіи долженствующее воплощать въ человѣчествѣ абсолютный Разумъ съ его универсальными нормами. Той же цѣли служить искусство въ своемъ развитіи: оно также въ своей сферѣ осуществляетъ Абсолютное, воплощая идею въ чувственныхъ образахъ и показывая намъ такое воплощеніе какъ красоту—истинную норму и одухотвореніе чувственнаго міра. Въ еще большей мѣрѣ цѣлямъ мирового процесса служитъ религія, въ которой человѣкъ сознаетъ свою духовность и свое единство съ Богомъ, съ Абсолютнымъ. Въ этомъ единствѣ онъ находитъ свободу, освобожденіе отъ смерти и вѣчную жизнь, искупленіе отъ грѣха своей ограниченности. Христіанство, какъ религія Богочеловѣчества, осуществившая сознание Бога въ человѣкѣ, есть поэтому «высшая и послѣдняя религія, потому что она раскрыла существенное единство божеской и человѣческой природы черезъ посредство человѣка, который созналъ свое существо тождественнымъ съ существомъ Бога». Самая смерть Бога во Христѣ примиряетъ насъ съ Богомъ, показывая намъ, что въ самой смерти не разрушается наше единство съ Нимъ, и что смерть есть не отрицаніе, а моментъ абсолютной жизни. Но выше религіи стоитъ фило-

софія, въ которой человѣческой духъ познаетъ истину уже не въ образахъ и символахъ, а лицомъ къ лицу въ ея полнотѣ.

Въ краткомъ обзорѣ философіи Гегеля мысль его представляется въ ясныхъ и смѣлыхъ очертаніяхъ. Это философія абсолютной мысли, вѣчное и внѣ-временное развитіе которой служитъ основаніемъ временной, міровой эволюціи. Однако, и при такомъ бѣгломъ взглядѣ не трудно замѣтить въ ученіи Гегеля одну неясность, которая послужила источникомъ раскола между его учениками—правыми и лѣвыми гегелианцами, а затѣмъ и къ паденію всей системы Гегеля.

Въ самомъ дѣлѣ, какъ относится логика Гегеля къ остальной части его философіи? Есть ли философія природы и духа простое продолженіе Логики, какъ бы четвертая и пятая часть этой трехчастной книги, или же ученіе о природѣ и человѣкѣ есть нѣчто самостоятельное? Вопросъ можетъ быть поставленъ и въ еще болѣе общей формѣ: есть ли вообще на свѣтѣ что-нибудь, кромѣ логики? По Гегелю, строго говоря, слѣдовало бы отвѣчать рѣшительнымъ нѣтъ. Логическая мысль есть абсолютное начало всего, и она не знаетъ никакого *неумышленного* бытія: всякое бытіе полагается ею и разрѣшает-

ся въ ней, вслѣдствіе чего ученіе Гегеля и называется *панлогизмомъ*. Допустить, что есть что-либо ирраціональное, неумышленное, что-либо высшее логической мысли, или «абсолютной идеи», значило бы отречься отъ основного начала Гегеля или, во всякомъ случаѣ, признать его недостаточность: это значило бы отказаться отъ попытки познать *всю* дѣйствительность изъ чистой мысли и признать, что «Идея» не есть исчерпывающее опредѣленіе Абсолютнаго Начала. Съ точки зрѣнія Гегеля, міровой процессъ есть въ своемъ существѣ логическій процессъ, или, точнѣе, необходимый моментъ логическаго процесса. Но въ такомъ случаѣ, не приходимъ ли мы прямымъ путемъ къ отрицанію Абсолютнаго? Вѣдь міровой процессъ не завершился; абсолютное находится въ процессѣ и постольку не есть истинное абсолютное. Богъ, какъ самосознательное существо, становится только въ человѣкѣ и черезъ человѣка: Онъ не есть, а только *будетъ* въ концѣ исторіи—dann wird Gott sein!

Такимъ образомъ, панлогизмъ въ своемъ отвлеченномъ развитіи приходитъ къ самоотрицанію и саморазложенію, которое мы и находимъ въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ представителей гегелианской лѣвой. Духъ или Богъ реально становит-

ся только въ человѣкѣ; сущность христіанства— въ религіи человѣчества. Гегеліанская правая, понятно, протестовала противъ подобныхъ искаженій, приводящихъ къ абсурду «вселогическую» философію. Абсолютное совершенно и равно себѣ отъ вѣка: логическій процессъ, который воспроизводитъ «Логика», есть не временный, а вѣчный; въ «Идеѣ», слѣдовательно, и міровой процессъ можетъ разсматриваться какъ отъ вѣка законченный и предопредѣленный. «Становится» не абсолютное, а только его откровеніе, его раскрытіе во времени: можно сказать, пожалуй, что оно и есть и становится; процессъ временнаго развитія не можетъ являться чѣмъ-то такимъ, что отрицаетъ собою абсолютное или противорѣчить ему, потому что абсолютное отъ вѣка обосновываетъ въ себѣ такой процессъ.

Тѣмъ не менѣе, позволительно спросить себя въ такомъ случаѣ, какой смыслъ имѣетъ временный процессъ, и имѣетъ ли вообще какой-нибудь смыслъ скорбная драма временнаго бытія, временной дѣйствительности? Если она есть не болѣе, какъ растянутое повтореніе вѣчности, или одного изъ «моментовъ» вѣчнаго логическаго процесса—момента инобытія и конечнаго существованія,—то такое повтореніе является лишь

какою-то праздною и безсмысленною пародіей. А если міровая драма не есть простое перелистываніе вѣчнаго текста, если она представляетъ какой-нибудь самостоятельный интересъ и самостоятельное развитіе, то оказывается, будто она прибавляетъ собою нѣкоторый плюсъ къ Абсолютному. Но откуда же берется такой плюсъ? Если онъ не заключается отъ вѣка въ самой логической Идеѣ, если онъ не умышленъ въ ней весь безъ остатка, то ясно, что эта Идея не есть Абсолютное, или что Абсолютное есть нѣчто большее, чѣмъ эта Идея. Міровой процессъ либо не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ логическаго развитія Идеи—и тогда онъ излишенъ; либо же онъ не сводится всецѣло къ тому идейному содержанію, которое отражается и воплощается въ немъ—и тогда онъ обличаетъ собою недостаточность отвлеченнаго панлогизма.

Философія Гегеля стала яблокомъ раздора среди его послѣдователей, хотя со стороны, разумѣется, споръ о томъ, былъ ли самъ Гегель «правымъ» или «лѣвымъ» гегеліанцемъ, представляется совершенно празднымъ. «Правые», несомнѣнно, стоятъ ближе къ той точкѣ, на которой Гегель пытался утвердиться подъ старость: онъ не отрекся бы отъ этихъ послѣдователей.

Но это не мѣшаетъ намъ признать то саморазложеніе гегелианства, которое совершилось въ «лѣвой»,—логическимъ и законнымъ. Правые гегелианцы поняли своего учителя далеко не вполне, именно потому, что послѣдовали за нимъ слишкомъ слѣпо и признали за чистую монету его политическую и религіозную ортодоксію. Самъ Гегель, правда, былъ склоненъ къ подобной иллюзіи, не настаивалъ на различіяхъ своего міросозерцанія отъ политическаго и религіознаго символа вѣры своей эпохи. Такъ, онъ объявилъ однажды своимъ слушателямъ, что не учитъ ихъ ничему иному, кромѣ того, что заключается въ Лютеровомъ «Маломъ Катехизисѣ». Это напоминаетъ намъ, какъ въ другомъ случаѣ онъ утверждалъ, что нѣтъ ни одного положенія Гераклита, которое бы онъ не включилъ въ свою логику,—откуда можно было бы построить странное уравненіе, въ которое вошли бы Лютеръ, Гегель и Гераклитъ. На самомъ дѣлѣ, Гегель былъ искрененъ въ обоихъ случаяхъ: онъ былъ пантеистомъ вмѣстѣ съ Гераклитомъ и вмѣстѣ съ нимъ понималъ Абсолютное какъ вѣчно живой процессъ, что не мѣшало ему, разумѣется, мыслить этотъ процессъ какъ идеальный и логическій, въ отличіе отъ ефесскаго

мудреца, который понималъ его въ грубо-физическомъ смыслѣ. И въ то же время, несмотря на свой пантеизмъ, Гегель былъ или думалъ быть истиннымъ протестантомъ, лютераниномъ, хотя и дававшимъ довольно своеобразное толкованіе догматамъ Катехизиса. Мы уже видѣли, что истиной христіанства является ему не индивидуальный Богочеловѣкъ, а универсальное Богочеловѣчество, какъ единство конечнаго и безконечнаго или самосознаніе Абсолютнаго въ человѣкѣ. Для него, какъ и для Шеллинга, *воочеловѣченіе* Абсолютнаго есть вся суть міроваго историческаго процесса, и Христосъ является только символомъ такой вѣчной истины для вѣрующихъ. Съ этой точки зрѣнія всѣ или почти всѣ догматы христіанства получаютъ новый смыслъ и значеніе. Рожденіе Христа, Его смерть и Его воскресеніе есть откровеніе вѣчнаго акта Божества въ міровомъ процессѣ, вѣчнаго закона генезиса: «умирать, чтобы быть», упразднять или отрицать свою индивидуальную границу, чтобы возвышаться надъ нею, возвращаясь въ Абсолютное. Догматъ оправданія посредствомъ вѣры находитъ свое высшее обоснованіе въ истинѣ религіознаго самосознанія, т.-е. въ сознаніи единства съ Богомъ. Догматъ Троицы есть религіозное пред-

ставленіе или образъ той же высшей истины — единства конечнаго и безконечнаго и т. д. Одинъ старый берлинскій гегеліанецъ какъ-то объяснялъ при мнѣ одному еврею, что христіанскій Богъ есть конкретное единство конечнаго и безконечнаго, а еврейскій Богъ—абстрактная субстанція Спинозы. Штраустъ справедливо протестовалъ противъ такого «оттягиванія жира» съ католическаго супа, иронизируя надъ обращеніемъ гегеліанской философіи въ ортодоксію и повѣствуя о томъ, какъ прежніе волки улеглись рядомъ съ агнцами и мнимые львы принялись за яденіе соломы. Протестъ лѣвой былъ весьма понятенъ, особенно въ виду усердія подобныхъ послѣдователей, забывавшихъ специальный смыслъ, придаваемый догматамъ въ ученіи Гегеля. Если для Гегеля все человѣчество есть богочеловѣкъ, то не проще ли замѣнить религію Христа религіей человѣчества? Если для Гегеля Христосъ есть какъ бы образъ или символъ этой истины, то для Штрауса самый евангельскій образъ Христа есть только миѳъ; такъ, впрочемъ, характеризовалъ этотъ образъ и самъ Гегель въ одномъ мѣстѣ своей «Исторіи философіи», гдѣ онъ сопоставляетъ сказанія о жизни Христа со сказаніемъ о жизни Пифагора, признавая ихъ

смѣсю басенъ восточнаго и западнаго происхожденія.

Въ христіанствѣ, какъ и во всемъ, Гегель видитъ лишь ступень или моментъ развитія „Идеи“, которой дѣйствительность служитъ только иллюстраціей. Мы не ходимъ сказать, чтобы Гегель ложно опредѣлилъ идею христіанства, понимая его какъ религію Богочеловѣчества, или чтобы онъ ошибался, допуская умозрительное объясненіе догматовъ. Напротивъ того, сознавъ универсальное значеніе идеи Богочеловѣчества, признавъ въ христіанствѣ узелъ всей исторіи человѣческаго духа, онъ далъ могущественный толчекъ протестантской церковно-исторической наукѣ, которая попыталась дать цѣльное научное и философское объясненіе исторіи христіанства, изслѣдовать его возникновеніе и въ особенности выяснить его догматическое развитіе. Понять религіозную идею христіанства въ ея генезисѣ и развитіи было великой задачей, которая вдохновила Баура и тюбингенскую школу. Но ошибка Гегеля и тюбингенцевъ состояла въ слишкомъ отвлеченномъ пониманіи исторіи и религіи: первая конструировалась изъ идеи безъ достаточнаго вниманія къ личности, черезъ которую проводятся идеи, и къ обществу, въ которомъ онѣ

воплощаются, а вторая сводилась лишь къ низшей ступени сознанія идеи,—къ какой-то несовершенной философіи, еще не возвысившейся до разумнаго, научнаго мышленія и вращающейся въ области символовъ и представленій. Поэтому Гегель не могъ понять ни специфической природы религіи въ ея отличіи отъ философіи, ни того центральнаго значенія, которое занимаетъ въ христіанствѣ личность самого Христа — не только какъ объектъ, но и какъ субъектъ новаго религіознаго отношенія—Новаго Завѣта.

Гегель признавалъ, что «по содержанію» его философія тождественна съ христіанской религіей и отлична отъ нея лишь «по формѣ»; но въ своей логикѣ онъ признаетъ, что «форма» философіи, т.-е. чистая мысль въ ея діалектическомъ развитіи, не отличается отъ содержанія. Отсюда «лѣвые» гегелианцы со Штраусомъ во главѣ стали доказывать, что христіанство ложно по самой своей формѣ, что догматы его не выдерживаютъ философской критики и т. д. Протестантское начало свободы лишь въ философіи и наукѣ достигаетъ своего окончательнаго и полнаго развитія, и потому зачѣмъ переряживать философію въ средневѣковое платье, зачѣмъ играть на руку обскурантизму и ортодоксіи?

Можно ли говорить о личномъ Богѣ или личномъ безсмертіи съ точки зрѣнія панлогизма и пантеизма Гегеля?

Принципъ свободы долженъ осуществляться и въ сферѣ государства, разъ Гегель признаетъ, что смыслъ исторіи есть прогрессъ въ сознаніи свободы, въ сознаніи абсолютности духа. Между тѣмъ и въ этой области Гегель, и въ особенности гегелианская правая, даетъ философское оправданіе существующему порядку и провозглашаетъ Прусское королевство царствомъ разума, Vernunft-Staat'омъ. Послѣднее заключеніе представляется уже явно несостоятельнымъ: оно не соответствуетъ началамъ той широкой универсальной системы, коей оно является концомъ и увѣнчаніемъ. Съ этой точки зрѣнія многочисленные упреки, которымъ подвергался Гегель за отношеніе его къ современному ему строю, представляются заслуженными, тѣмъ болѣе, что гегелианство, обратившись въ государственную прусскую философію, не замедлило выказать многія непривлекательныя свойства ревнивой ортодоксіи.

Но и здѣсь многое можно сказать въ защиту Гегеля. Его философія, по признанію его послѣдователей, какъ и его враговъ, была дѣй-

ствительно философией реставрации, и отъ самаго начала направлялась противъ индивидуализма XVIII в. Провозглашая господство разума, Гегель имѣлъ въ виду не субъективный индивидуальный человѣческій разумокъ, а универсальный, абсолютный разумъ, опредѣляющій собою какъ космическіе законы, такъ и законы человѣческаго общежитія. Конечная человѣческая личность, конечный субъектъ есть лишь переходящій моментъ въ этомъ универсальномъ началѣ; или точнѣе—онъ пребываетъ въ немъ лишь поскольку онъ разрѣшается въ общемъ, исполняется общимъ разумнымъ содержаніемъ. Во имя этого принципа Гегель пытается реставрировать метафизику, ниспровергнутую субъективнымъ идеализмомъ, сенсуализмомъ или разумчюпой рефлексіей; онъ пытается реставрировать христіанство, объяснивъ его какъ религію Логоса или абсолютнаго Духа; онъ пытается реставрировать идею государства, какъ нравственнаго организма высшаго порядка, которому подчиняется индивидуальность. Эта философская реставрація оказалась не болѣе прочною, чѣмъ политическая реставрація, современная Гегелю; но живучесть философіи Гегеля, по справедливому указанію Кэрда, доказывается уже самымъ фак-

томъ существованія гегелианской лѣвой: этотъ фактъ заставляетъ насъ предполагать, что самая суть философіи Гегеля лежитъ выше обѣихъ крайностей—революціи и реакціи.

Почему же самъ Гегель предпочтительно склонялся къ послѣдней, вмѣсто того, чтобы сохранять строгій нейтралитетъ? Согласіе его философіи съ дѣйствительностью и ея торжество, ея признаніе въ дѣйствительности было ему особенно дорого,—прежде всего потому, что въ такомъ согласіи онъ видѣлъ какъ бы доказательство истинности этой отвлеченной философіи. Отправляясь отъ идеи, отъ чистой отвлеченной мысли, онъ пришелъ къ дѣйствительности, позналъ и оправдалъ ее. Онъ «обосновалъ» ее. Не ясно ли отсюда, что философія его истинна, что она выдержала опытную провѣрку и оказалась объективною, чуждою всякаго ложнаго субъективизма? Не ясно ли, что его Идея есть абсолютное начало всего сущаго, всего дѣйствительнаго? Разумное непремѣнно должно становиться дѣйствительнымъ, ибо то, что дѣйствительно,—разумно уже, разумно по существу, будучи обусловлено абсолютной логической необходимостью. Дѣйствительность должна стать разумной для себя самой, и такою становится

она во-первыхъ въ философіи, которая есть ея самосознаніе, а во вторыхъ въ человѣческомъ обществѣ, согласующемся съ такою философіей, въ правовомъ государствѣ, которое преслѣдуетъ высшія культурныя и просвѣтительныя цѣли. Таково прежде всего Прусское королевство съ его университетами и его просвѣщенными министрами, которые доказываютъ свое согласіе съ философіей Гегеля, дѣлая ее привилегированной, государственной философіей. Такое государство очевидно разумно и очевидно служить высшему дѣлу, высшему идеалу на землѣ.

Подобная вѣра въ свою философію и подобная идеализація прусской дѣйствительности можетъ показаться весьма наивной и субъективной. Всякій человѣкъ имѣетъ свою границу, и нѣмецкій профессоръ, проведшій всю жизнь между кафедрой и кабинетомъ, не можетъ составлять исключенія изъ общаго правила. Онъ былъ смолоду буршемъ, а подъ старость филистеромъ и во второмъ изданіи своей философіи права исключилъ положеніе, что представительное правленіе составляетъ неотъемлемую принадлежность всякаго образованнаго государства. Но должно ли государство обладать тою или другою формою правленія, объ этомъ никто не

станетъ спрашивать Гегеля. Съ точки зрѣнія его универсальной системы это есть частность, и истина его философіи не можетъ быть поколеблена отъ того, былъ ли онъ болѣе правъ въ первомъ или во второмъ изданіи по отношенію къ указанному вопросу. Вѣруя въ свою философію, какъ искренній мыслитель, онъ не замѣчалъ ея границъ, видя, что она охватываетъ все поле отвлеченнаго умозрѣнія. Можемъ ли мы судить его за это, когда мы видимъ, какъ много критиковъ Гегеля ложно опредѣляли эти границы?

Обыкновенный, ходячій аргументъ противъ философіи Гегеля состоитъ въ томъ, что она есть априорная философія. Какъ будто Гегель объ этомъ не догадывался и не задавался вопросомъ о возможности такой философіи: вся дѣятельность его была посвящена его разрѣшенію. Указываютъ на натурфилософію Гегеля, какъ на блестящій примѣръ грубыхъ заблужденій, въ которыя впадаетъ самый сильный умъ, пытаясь построить природу а priori изъ чистыхъ понятій и безъ достаточныхъ опытныхъ знаній. Но какъ ни поучителенъ подобный примѣръ, онъ можетъ служить лишь указаніемъ для критики, а не замѣняетъ собою критику. Въ «Филосо-

фiи исторiи» многiя положенiя Гегеля отличаются гениальнымъ пониманiемъ историческаго процесса: доказывать ли это, что его общая концепция и его методъ правильны, или что исторiю можно строить а priori? Нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, возможна ли философiя чисто-умозрительная, чисто-рациональная, и если нѣтъ, то какъ возможна философiя вообще и каково истинное отношенiе умозрѣнiя къ опыту. Уже изъ того немногаго, что мы сказали о философiи Гегеля, а еще болѣе изъ того, что читатель найдетъ о ней въ издаваемой нами книгѣ, можно убѣдиться, что эта априорная философiя не была безразсудной попыткой «погулять хоть разъ на головѣ въ видѣ разнообразiя», какъ выражался самъ Гегель: свести всю систему знанiя къ чистому разуму, какъ первоисточнику всякаго знанiя, есть великая и законная попытка. Это—философскiй экспериментъ, который навсегда сохранить свое значенiе, какова бы ни была наша оцѣнка его результата. И если эта попытка представляется намъ односторонней, если «идея» сущаго не покрываетъ собою всей полноты сознаемаго нами бытiя, то слѣдуетъ помнить, что, изъ всѣхъ чисто-логическихъ опредѣленiй или концепцiй сущаго, Гегелева «Идея»

есть самая широкая и всеобъемлющая: ея границы суть границы всѣхъ идей, всей отвлеченно-умозрительной, чисто-рациональной философiи. Онѣ чувствуются съ особенной очевидностью въ области прикладныхъ философскихъ дисциплинъ, въ философскомъ объясненiи действительности,—природы и человѣка. Но и здѣсь, думается намъ, приговоръ былъ произнесенъ надъ Гегелемъ слишкомъ поспѣшно. Природа не сводится къ идеѣ, но это еще не значитъ, чтобы природа отрицала ее и была лишь безконечно сложной и вмѣстѣ совершенно безсмысленной, безцѣльной машиной, случайнымъ агрегатомъ атомовъ. Исторiя не объясняется изъ чисто логическаго развитiя идей, но это еще не значитъ, чтобы она опредѣлялась одними экономическими факторами. Христианство не есть аллегорическiй символъ истинъ гегелевой метафизики, но это еще не значитъ, чтобы оно не было религiей Слова.

И. С. Н. Трубецкой.