

## ГЛАВА II.

Года странствія. — Гегель, какъ домашній учитель въ Бернѣ и Франкфуртѣ. — Его философія въ своемъ развитіи.

Мы можемъ сообщить весьма немного о внѣшней жизни Гегеля за шесть лѣтъ послѣ его выхода изъ университета. Первые три года онъ провелъ въ швейцарскомъ городѣ Бернѣ, воспитателемъ въ аристократической семьѣ von Tschugg; а три послѣдніе года — въ такой же должности въ домѣ франкфуртскаго купца Гогеля. Мы ничего не знаемъ объ отношеніяхъ его къ этимъ лицамъ и къ его ученикамъ; неизвѣстно также ничего сколько-нибудь значительнаго относительно его различныхъ друзей и знакомыхъ въ Швейцаріи, хотя его біографъ напечаталъ журналъ одной экскурсіи съ двумя изъ нихъ въ Бернскомъ Оберландѣ. Нѣсколько писемъ отъ его друзей Гельдерлина и Шеллинга сообщали ему о прогрессѣ философскаго движенія въ Германіи, и, вѣроятно, для того, чтобы быть ближе къ литературному центру, Гегель обратился къ Гельдерлину съ просьбой помочь ему найти мѣсто преподавателя во Франкфуртѣ. Въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Шеллингу онъ, подсмѣиваясь, выражаетъ утомленіе отъ мелкихъ интригъ и фамилныхъ происковъ, составлявшихъ политику маленькаго аристократическаго Бернскаго кантона; и его сильный интересъ къ политикѣ несомнѣнно, заставлялъ его желать лучшаго положенія, чтобы наблюдать тѣ великія событія, которыя въ то время измѣняли видъ Германіи и Европы. Кромѣ того, во Франкфуртѣ онъ могъ пользоваться общест-

вомъ своего стараго друга Гельдерлина, а черезъ него онъ близко сошелся и съ другимъ другомъ — нынѣ забытымъ поэтомъ и философомъ Синклеромъ — вліяніе котораго привлекло Гегеля къ изученію христіанскихъ мистиковъ, а также и романтическаго искусства и поэзіи среднихъ вѣковъ.

Что же касается развитія гегелевой философіи, то эти шесть лѣтъ, проведенные безъ особенныхъ событій, были самымъ важнымъ періодомъ его жизни. Это былъ для него періодъ броженія, въ который всѣ элементы культуры, собранные имъ, тайно боролись и слаживались между собой, а природный характеръ его генія постепенно открывался въ той новой формѣ, которую онъ далъ имъ. Процессъ собиранія дѣятельно продолжался — такъ же, какъ и въ теченіе всей его жизни; но теперь онъ начиналъ сопровождаться мощнымъ усиленіемъ ассимилировать собранный матеріалъ и превратить мертвую массу свѣдѣній въ живую ткань мысли. Гегель не „проходилъ публично курсъ своего обученія“, какъ онъ это говоритъ про Шеллинга. Только извлеченія изъ его раннихъ записныхъ книжекъ, опубликованныя его біографомъ, даютъ намъ возможность спуститься отъ округленныхъ выраженій учителя къ пробнымъ очеркамъ и несовершеннымъ работамъ ученика. Но нѣтъ болѣе назидательнаго раскрытія тайнъ умственнаго роста, какъ въ тѣхъ словахъ, иногда темныхъ, но всегда мощныхъ и нерѣдко исполненныхъ живой образности, съ которыми борется Гегель въ своемъ стремленіи выразить мысль, еще зачинающуюся и какъ бы проходящую черезъ процессъ зарожденія.

Нѣкоторые изъ элементовъ, изъ которыхъ развилась эта мысль, уже были упомянуты. То были классическая, особенно греческая литература, съ одной стороны, а съ другой, — такъ пазываемая „просвѣтительная“ философія восемнадцатаго вѣка. Эту просвѣтительную философію Гегель воспринялъ сперва въ школѣ, въ умѣренной нѣмецкой формѣ — сухого анализа и поверхностной критики временъ послѣ-Вольфовскихъ; въ университетѣ онъ узналъ ее въ ея болѣе интенсивной французской формѣ, которая къ германскому «просвѣщенію» относилась какъ вино къ водѣ. Отъ Руссо онъ перешелъ къ Кантовымъ этическимъ твореніямъ, слѣдуя въ логическомъ порядкѣ эволюціи той идеи свободы, которая была „спасительною солью“ философіи того времени. Если къ тому же мы припомнимъ, что Гегель, воспитанный для церкви, еще не пересталъ смотрѣть на себя какъ на богослова, мы не удивимся, что еще нѣсколько лѣтъ послѣ этого всѣ его труды были направлены болѣе къ конкретнымъ вопросамъ религіи и социальной этики, чѣмъ къ абстрактнымъ метафизическимъ изслѣдованіямъ, которыя преимущественно занимали послѣдователей Канта и Фихте. Дстойно замѣчанія, что изслѣдованія, въ которыхъ онъ искалъ средства отвѣчать на эти вопросы, первоначально были болѣе историческими, нежели философскими, или становились философскими только черезъ постоянное усиліе понять и объяснить исторію. Сначала онъ главнымъ образомъ занимался исторіей религіи, особенно происхожденіемъ христіанства въ его отношеніи къ греческой и іудейской религіямъ. Въ занятіяхъ этимъ пер-

метомъ онъ составилъ полное жизнеописаніе Христа и трактатъ объ отношеніи положительной религіи къ рациональной. Въ этомъ произведеніи, равно какъ и въ другихъ произведеніяхъ того времени, онъ всегда разсматривалъ религію въ тѣсномъ отношеніи къ социальной и политической жизни народовъ; и во время Франкфуртскаго періода его богословскіе труды постоянно соединялись съ обширными изслѣдованіями въ области этики, политической экономіи и, наконецъ, физики и естественныхъ наукъ. Въ то же время это регрессивное движеніе мысли, какъ мы можемъ назвать его, привело его къ болѣе полному изслѣдованію развитія философіи у Канта, Фихте и Шеллинга. И въ послѣдній годъ пребыванія во Франкфуртѣ онъ окончательно попытался собрать результатъ своихъ изслѣдованій въ систематическій очеркъ философіи, хотя въ это время онъ окончилъ только логику, метафизику и философію природы.

Мы можемъ лучше понять процессъ формации, черезъ который проходила философія Гегеля въ теченіе этихъ шести лѣтъ, если мы будемъ имѣть въ виду двѣ главныя концепціи, которыя были всегда присущи его уму. Первая—это идея свободы или самоопредѣленія; вторая—идея челоѳеческой жизни, природной и духовной, какъ органическаго единства элементовъ, которые не могутъ быть отдѣлены одинъ отъ другого, не утративъ всякаго смысла и значенія. Первая изъ этихъ концепцій была великимъ принципомъ восемнадцатаго вѣка, принципомъ, который былъ углубленъ и преобразованъ въ произведеніяхъ Руссо, Канта и, наконецъ, Фихте. Последняя впервые открылась Гегелемъ, черезъ

365 2532

религиозную и политическую жизнь Греции. Главное затруднение для него было в томъ, что эти двѣ одинаково существенныя идеи, казалось, вели къ разнымъ путямъ и едва ли могли согласоваться одна съ другою. Мы видимъ, какъ Гегель боролся съ этимъ затрудненіемъ въ первомъ своемъ произведеніи, которое носитъ отличительный отпечатокъ его гения; мучительное ощущеніе этого затрудненія побуждало его къ непрестаннымъ изысканіямъ почти во всѣхъ отдѣлахъ историческаго и научнаго знанія и къ равно непрестаннымъ усиліямъ проникнуть во внутренній смыслъ и объединяющій принципъ приобрѣтенныхъ знаній. Наконецъ, центральная идея его философіи впервые открылась ему какъ разрѣшеніе именно этого затрудненія; постоянно считаясь съ нимъ, онъ постепенно перерабатывалъ эту идею въ систематическій взглядъ на познаваемый міръ, въ его отношеніи къ познающему разуму. Поэтому, намъ необходимо понять, что заключали въ себѣ эти противоположныя тенденціи и какъ онѣ примирялись одна съ другою въ мысли Гегеля.

Принципъ свободы, какъ онъ впервые былъ провозглашенъ реформацией, заключалъ въ себѣ противоположеніе между внутренней и внѣшней жизнью чловѣка, между внутреннимъ самоопредѣленіемъ личности во всемъ ея мышленіи и дѣятельности и всѣми тѣми влияніями и объектами, которыми она опредѣляется или можетъ опредѣляться извнѣ. Отвергнувъ притязаніе церкви стоять между личностью и Богомъ, Лютеръ провозгласилъ освобожденіе людей не только отъ помочей церкви, но, въ дѣйствительности, отъ вся-

каго внѣшняго авторитета и даже, въ нѣкоторомъ смыслѣ,—просто отъ всякаго чисто-внѣшняго ученія или откровенія истины: ибо принципъ, впервые возвыщенный по отношенію къ религіи, центральной истинѣ чловѣческаго бытія, долженъ неизбежно распространяться отъ центра къ окружности и воздѣйствовать на всѣ другіе элементы его жизни. Если истинное познаніе Бога есть то, которое приходитъ черезъ внутреннее свидѣтельство духа, то никакая другая истина не можетъ быть окончательно принята инымъ путемъ. Если божественный законъ,—единственный, которому мы обязаны абсолютнымъ повиновеніемъ, открывается внутреннимъ голосомъ нашей совѣсти, то никакая другая законная власть или авторитетъ не могутъ быть только внѣшними. Мы не можемъ признать *реальнымъ* какой-либо объектъ, который не можетъ быть поставленъ въ умственное соотношеніе съ нашимъ собственнымъ внутреннимъ самосознаніемъ (по сколько непосредственная реальность, извѣстная намъ, есть только реальность нашего собственнаго существа, нашего „я“). Мы не можемъ признать *справедливымъ* какое-либо требованіе, подчиняясь которому мы не повинемся тому, что въ насъ самихъ есть лучшаго. Лютеръ, поэтому, началъ „войну за освобожденіе чловѣчества“, которая не могла прекратиться, пока все внѣшнее и чуждое, все то, что составляло части внутренней жизни и существа чловѣка, не было отброшено, какъ не имѣющее отношенія къ нему, и даже осуждено, какъ лишнее смысла и реальности. „Симъ побѣдиши“. Вотъ руководящая идея, которая управляла новѣйшею цивилизаціей и во имя ко-

торой были одержаны все ея великія умозрительныя и практическія побѣды.

Этотъ принципъ свободы былъ однако же почти по необходимости ограниченъ и извращенъ тѣмъ антагонизмомъ, въ которомъ онъ впервые выразился. Идея, которую употребляютъ какъ оружіе въ спорѣ, рискуетъ потерять свою всеобщность и стать полу-истиной. Такимъ образомъ, ученіе, провозглашающее, что ничто не можетъ имѣть окончательнаго авторитета или даже реальности для человѣка, если не можетъ быть имъ усвоено и отождествлено съ его собственнымъ истиннымъ существомъ, — такое ученіе возможно понять въ томъ смыслѣ, что истина вещей сразу открывается неразвитому сознанию дикаря или ребенка, и что непосредственныя желанія естественнаго человѣка представляютъ для него высшій законъ. Въмѣсто обязанности самостоятельнаго приобрѣтенія знанія и подчиненія суровой умственной и нравственной дисциплинѣ, необходимой для достиженія знанія, можно заявлять „права частнаго сужденія“, что равнялось бы провозглашенію анархіи личныхъ мнѣній. По мѣрѣ того, какъ развилась новѣйшая борьба за эмансипацію, эта двумысленность новаго принципа начала обнаруживаться. Сперва предъявлялись права „духовнаго человѣка“, — т. е. человѣка въ безконечныхъ возможностяхъ его природы, какъ разумнаго и самосознательнаго существа, призваннаго къ умственной и нравственной жизни, которая возвышаетъ его надъ самимъ собой, и способна къ религіозному опыту, который соединяетъ его съ безконечнымъ; затѣмъ тѣ же требованія были предъявлены вновь отъ лица „естественнаго человѣ-

ка“, — атома, находящагося среди атомовъ конечнаго міра и неспособнаго возвыситься какъ надъ нимъ, такъ и надъ самимъ собой въ мысли или дѣйствіи. Отсюда — странное противорѣчіе, находимое нами въ литературѣ восемнадцатаго вѣка: одной рукою она возвышаетъ человѣка почти до степени божества, тогда какъ другой рукою она будто срываетъ послѣднюю завѣсу, скрывающую отъ него, что онъ — животное. Эпоха, въ которую права человечества всего сильнѣе провозглашались, была также эпохой, когда человѣческая природа низводилась всего ниже; время терпимости, филантропіи и просвѣщенія было также эпохой матеріализма, индивидуализма и скептицизма. Этотъ практическій парадоксъ дѣлается понятенъ, если только мы вспомнимъ, что и то, и другое одинаково вытекало изъ отрицательной формы, принятой первымъ утвержденіемъ человѣческой свободы.

Когда человѣкъ такимъ образомъ обратился къ себѣ самому, отбросивъ всякое отношеніе къ тому, что являлось внѣшнимъ, специфическія формы религіи и социальныя идеи раннихъ дней утратили власть надъ нимъ; ихъ замѣстила абстрактная идея о Богѣ и абстрактная идея о равенствѣ и братствѣ людей. Эти идеи казались тѣмъ возвышеннѣе и благороднѣе, чѣмъ онѣ были болѣе отвлеченны; но по этой же самой причинѣ онѣ были лишены всякаго опредѣленнаго значенія, также какъ и какой-либо живой силы, способной сдерживать похоти и аппетиты низшей человѣческой природы. Такимъ образомъ, притязательное, но неопредѣленное провозглашеніе естественной религіи и правъ человѣка было

тѣсно связано съ теоріей, которая умаляла человѣка до степени животной индивидуальности, — простого субъекта ощущеній и аппетитовъ, неспособнаго ни къ религіи, ни къ нравственности. Ибо этика, которая не есть пустое слово, и религія, которая есть нѣчто большее, чѣмъ простое стремленіе, предполагаютъ *опредѣленные* отношенія людей другъ къ другу и къ Богу, а такія отношенія были теперь отброшены, какъ несомѣстимыя со свободой личности. Французская революція была практическимъ доказательствомъ того, что одна общая идея религіи еще не есть религія, и что общая идея социальнаго единства еще не есть государство, но что такія абстракціи, какъ бы ни были онѣ увлекательны въ качествѣ оружія для разрушенія старой системы, не оставляютъ за собой ничего для созиданія чего-либо новаго, кромѣ разнузданныхъ страстей естественнаго человѣка.

У Руссо и у Канта мы находимъ попытку развить этотъ абстрактный принципъ свободы въ социальную систему, не измѣняя его абстрактнаго и отрицательнаго характера. Руссо, правда, видѣлъ, что требованія, заявляемыя для личности, должны опираться на нѣчто высшее въ ней, чѣмъ ея индивидуальная природа. Согласно съ этимъ онъ говоритъ о какомъ-то *общемъ разумѣ* и *общей волѣ*, которыя отличаются отъ разума и воли личностей, какъ таковыхъ, и дѣлаютъ ихъ способными къ ассоціаціи. Но поскольку онъ смотритъ на универсальный разумъ и волю, только какъ на общій элементъ въ существахъ, во всѣхъ другихъ отношеніяхъ несходныхъ между собой, а не какъ на принципъ, свя-

зывающій ихъ посредствомъ самого ихъ различія,—онъ не способенъ развить какую-либо органическую концепцію социальнаго единства. Кантъ точно такъ же усматриваетъ въ самосознаніи элементъ общій всѣмъ людямъ и дѣлающій возможнымъ общеніе между ними; а въ идеѣ самоопредѣленія,—т.-е. опредѣленія, сообразнаго съ природой человѣческаго „я“, — онъ находитъ принципъ всей морали. Но такъ какъ онъ тоже не въ состояніи указать соотношеніе между этой общей идеей и желаніями и способностями, опредѣляющими частныя отношенія людей другъ къ другу и къ міру, то его мораль остается душой безъ тѣла; и только при помощи своего рода мистификаціи онъ дѣлаетъ видъ, будто онъ можетъ возвыситься надъ своимъ общимъ принципомъ и вывести изъ него законы долга.

На этомъ пунктѣ Гегель и приступаетъ къ философскому изслѣдованію. Для него, какъ для сына протестантскаго „вѣка просвѣщенія“, идея свободы—идея о томъ, что какъ въ знаніи, такъ и въ дѣйствіи человѣкъ долженъ опредѣляться самимъ собою, что онъ долженъ находить *себя* въ познаваемомъ объектѣ и осуществлять *себя* въ дѣлѣ, которой онъ себя посвящаетъ,—идея эта и нынѣ и присно, осталась аксіомой. Въ университетѣ, когда онъ былъ „восторженнымъ поборникомъ свободы и братства“, онъ принималъ эту идею во всей односторонности ея перваго революціоннаго выраженія. И мы видимъ, что даже нѣсколько лѣтъ позже, онъ въ томъ же духѣ пишетъ Шеллингу по поводу его отчета о философіи Фихте, съ ея превознесеніемъ „я“ надъ „не-я“. „Я считаю лучшимъ знаменіемъ времени,—пишетъ

Гегель,—что человечество представляется своим собственным глазамъ, какъ достойное уваженія. Это доказательство того, что исчезаетъ ореоль, окружавшій притѣснителей и земныхъ боговъ. Теперь философы доказываютъ достоинство человѣка, а скоро и народъ станетъ чувствовать его; и онъ научится не только смиренно просить тѣхъ правъ своихъ, которыя были попираемы во прахъ, но оттягать и присвоить ихъ себѣ.— Революціонный тонъ, который слышится въ этихъ словахъ, скоро исчезъ изъ произведеній Гегеля; но онъ всегда остался вѣренъ принципу, заключающемуся въ нихъ — устраненію какой-либо чисто-внѣшней границы мыслямъ и дѣйствіямъ людей, — и это было одной изъ главнѣйшихъ причинъ его разрыва съ Шеллингомъ. Правда, въ послѣднее время своей жизни Гегель часто изображается какимъ-то политическимъ реакціонеромъ; правда, что онъ дѣйствительно склонялся къ консервативному теченію въ современной ему политикѣ Пруссіи; но, тѣмъ не менѣе, онъ никогда не измѣнялъ сколько-нибудь своей вѣры въ принципъ свободы который лежитъ въ корнѣ какъ политической, такъ и всей духовной жизни человѣка. Такъ, въ одномъ изъ позднѣйшихъ курсовъ своихъ лекцій онъ заявилъ, что Лютеръ, утверждая обязанность всякаго человѣка находить истину для себя самого, высказалъ идею, руководящую всею послѣдующей исторіей. „Такъ было поднято послѣднее знамя, вокругъ котораго собрались всѣ народы—знамя свободнаго духа, который, постигая истину, остается самимъ собой и который можетъ оставаться самимъ собой лишь поскольку онъ постигаетъ истину. Вотъ зна-

мя, подъ которымъ мы служимъ и которое мы несемъ“.— Такимъ образомъ, если Гегель въ извѣстномъ смыслѣ и сталъ когда-либо врагомъ *Aufklärung*'а, то только на почвѣ болѣе глубокаго истолкованія того самого принципа свободы, который давалъ „Просвѣщенію 18-го вѣка“ всю его силу и значеніе. Его споръ съ этимъ направленіемъ, также какъ и его споръ съ Кантомъ и Фихте, столь часто повторялся и былъ столь безпошаденъ только потому, что онъ самъ былъ такъ близокъ къ нему,—въ извѣстномъ смыслѣ стоялъ на одной почвѣ съ нимъ. Онъ могъ быть болѣе снисходителенъ къ тѣмъ, съ кѣмъ онъ имѣлъ менѣе общаго.

Въ то же время, хотя Гегель никогда не измѣнилъ принципу свободы, вѣрно и то, что философскій импульсъ былъ впервые пробужденъ въ немъ отпоромъ противъ отвлеченнаго и односторонняго выраженія этого принципа. Уже въ университетѣ онъ съ утомленіемъ отворачивался отъ пошлостей „Просвѣтительности“. „Тотъ, кто много говоритъ о непостижимой глупости человечества, кто старательно доказываетъ, что величайшее безуміе для народа имѣть данные предразсудки, кто всегда имѣетъ на языкѣ лозунги: „просвѣщеніе“, „познаніе человечества“, „прогрессъ и совершенствованіе рода“ и т. д. — есть только болтунъ Просвѣщенія и продавецъ мнимыхъ панацей, человѣкъ, питающійся пустыми словами и игнорирующій святую и нѣжную ткань человѣческой любви“. Не болѣе того удовлетворяетъ Гегеля и Кантова мораль, хотя онъ еще не видитъ пути къ полному ея опроверженію. Въ томъ же духѣ, въ какомъ Аристотель возражаетъ на сокра-

тово учение о томъ, что „добродѣтель есть знаніе“, онъ указываетъ на то, что дѣйствительная нравственность предполагаетъ установившійся складъ духа, который не можетъ быть искусственно пороженъ однимъ учениемъ, но долженъ быть результатомъ живаго роста характера, развивающагося съ ранняго возраста подъ бессознательнымъ влияніемъ общества, въ которомъ религія, законы и учрежденія вылиты однимъ духомъ. Указывая на то, что Кантъ отрицаетъ возможность чисто-раціональной религіи, онъ возражаетъ противъ утвержденія, будто все то, что идетъ далѣе отвлеченной морали разума, все то, что направлено къ удовлетворенію чувства и сердца, — должно быть признано за ирраціональный фетишизмъ. Гегель настаиваетъ на томъ, что чувства не настолько чужды разуму, какъ это предполагалъ Кантъ; „ибо любовь представляетъ аналогію съ разумомъ, поскольку она находитъ себя въ другихъ людяхъ; или, скорѣе, забывая свое я, она находитъ другое я въ тѣхъ, въ которыхъ она живетъ, чувствуетъ и дѣйствуетъ—такъ же точно, какъ и разумъ, принципъ универсальныхъ законовъ, узнаетъ себя во всякомъ разумномъ существѣ“. Отсюда слѣдуетъ, что, только дѣйствуя на сердце и воображеніе, можно создать характеръ, который истинно составляетъ одно съ разумомъ; тогда какъ мораль, обращающаяся къ разсудку, не способна практически воздѣйствовать на массу людей, и ведетъ къ тому, что порождаетъ нерѣшительный колеблющійся строй духа, который представляетъ противоположность нравственной силѣ. „Люди, купавшіеся съ ранняго возраста въ

Мертвомъ морѣ моральныхъ пошлостей, выходятъ отсюда неуязвимыми, какъ Ахиллесъ, но нравственная сила ихъ смывается въ этомъ процессѣ“.

Гдѣ источникъ такой сильной реакціи противъ кантовскихъ идей въ умѣ Гегеля? Легко усмотрѣть, что идея національной религіи, которая приводитъ воображеніе и сердце въ гармонію съ разумомъ, была почерпнута имъ изъ Греціи. Греческая жизнь является Гегелю разрѣшеніемъ проблемы, которая для Канта была только приблизительно разрѣшима, — проблемы согласованія универсальнаго съ частнымъ, разума съ чувствомъ. Греческая религія была для него типомъ культа, который представляетъ не только соединеніе раціональной религіи съ большей или меньшею долей фетишизма, но въ которой обрядовый и символическій элементъ приведенъ въ гармонію съ раціональнымъ началомъ. На христіанство, съ другой стороны, онъ въ то время еще смотрѣлъ какъ на нравственную ошибку именно потому, что оно не согласовалось съ какими-либо специфическими національными учрежденіями и не могло породить живаго развитія національнаго характера. Оно было чисто духовной религіей, которая пыталась вліять на людей черезъ посредство разума, и потому оно осталось главнымъ образомъ религіей для отдѣльныхъ личностей. „Какъ легки на чашѣ вѣсовъ всѣ „средства благодати“, выработанныя церковью и поддерживаемыя самыми полными схоластическими объясненіями, когда, съ другой стороны, брошены въ противоположную чашу страсти и сила обстоятельствъ, воспитанія, примѣра и правительства. Вся исторія религіи съ начала христіанской

эры сводится лишь къ доказательству того, что христіанство можетъ сдѣлать людей добрыми только въ томъ случаѣ, если они уже добры“.

Эта мысль, такимъ образомъ впервые намѣченная, была проведена далѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ углублена и развита во многихъ богословскихъ статьяхъ, написанныхъ во время пребыванія Гегеля въ Швейцаріи. Эти статьи можно бы назвать „Исслѣдованіями іудейской и христіанской религіи съ греческой точки зрѣнія“. Иудаизмъ для Гегеля былъ типомъ неестественной религіи внѣшняго закона, не имѣющей отношенія къ жизни народа, которому она была дана. Онъ утверждалъ, что іудеи были народомъ, который восходилъ отъ низшей формы общественной жизни къ высшей не путемъ естественнаго развитія, но путемъ насильственной перемѣны, произведенной извнѣ. Переходъ отъ простой пастушеской жизни къ сложному государственному строю произошелъ у нихъ не постепенно, не самъ по себѣ, но черезъ посредство чужого вліянія. Выдвинутые впередъ обстоятельства и вліяніемъ великаго человѣка, евреи были принуждены бороться за національную независимость, когда еще реальныя способности къ политической жизни не были въ нихъ развиты. „Ихъ стремленіе къ независимости было просто пламеннымъ желаніемъ независимости отъ чего-либо своего“, а потому въ независимости они не достигли, какъ другія націи, благородной гармоніи жизни естественной—съ жизнью духовной. Они были ограничены этимъ узкимъ патріотизмомъ до степени пустого и почти животнаго существованія, а если возвышались надъ нимъ, то только для того чтобы

дѣлаться фанатическими жертвами какой-то абстракціи. Ихъ Богъ не былъ лучшею сущію ихъ духа, до которой возвышалась бы ихъ жизнь, но внѣшнимъ Владыкой, поклоненіе которому отдѣляло ихъ отъ природы и даже заставляло ихъ ненавидѣть ее. Поэтому судьба ихъ не была греческою трагедіей, очищающей страсти страхомъ и соболѣзнованіемъ, ибо такія волненія вызываются только „необходимыми заблужденіями благороднаго характера“. Іудейская трагедія скорѣе вызываетъ ужасъ и отвращеніе, ибо судьба ихъ „подобна судьбѣ Макбета, который возвысился надъ природой, вошелъ въ союзъ съ чуждыми силами, рабски поклонялся существамъ не тождественнымъ съ нимъ и который, поправъ все, что было священнаго въ человѣческой природѣ, былъ по необходимости оставленъ своими богами и разбитъ въ прахъ о самый камень своей собственной вѣры“ \*).

Далѣе Гегель приступаетъ къ сравненію идеи закона, какъ онъ представляется въ іудаизмѣ, съ греческой идеей рока. Законъ совершенно равнодушенъ къ личности; онъ полагаетъ ей границы и связываетъ съ нарушеніемъ этихъ границъ наказаніе, котораго ничто не можетъ отвратить. Нѣтъ возможности примиренія съ закономъ: „душа согрѣшающая смертию да умретъ“,— а въ смерти нѣтъ примиренія. Напротивъ того, слово „рокъ“ вводитъ насъ въ другой болѣе возвышенный кругъ мыслей. Судьба человѣка непосредственно соединена съ его существомъ; это есть нѣчто, противъ

\*) Розенкранцъ, стр. 492.

чего онъ можетъ бороться, но что составляетъ дѣйствительно часть его собственной жизни. Съ этой точки зрѣнія преступленіе, совершенное какою-либо личностью, есть преступленіе противъ самого себя, и судь, который угрожаетъ ей вслѣдствіе этого, есть не простая кара, назначаемая чужою рукой, но обратная сторона ея собственнаго дѣйствія. Убивая свою жертву, убійца думаетъ, что онъ удалилъ врага и тѣмъ расширилъ границы своей собственной жизни; въ дѣйствительности же одна жизнь течетъ какъ въ немъ, такъ и въ жертвѣ его, и побивая другого, онъ побиваетъ себя самого. Поэтому, то, что угрожаетъ ему какъ рокъ, есть его собственная жизнь, слѣвавшаяся черезъ этотъ поступокъ чуждымъ и враждебнымъ ему началомъ. Этого врага онъ убить не можетъ; онъ безсмертенъ и возстаетъ изъ могилы, какъ грозный призракъ: это—Клитемнестра, воздвигающая противъ него Эвменидъ; это призракъ Банко, „который не уничтоженъ смертью, но тотчасъ же занимаетъ мѣсто на пиру,—не какъ гость, но какъ злой духъ Макбета“.

Однако же возможность искупленія обусловливается именно тѣмъ, что кара не внѣшнимъ образомъ налагается закономъ, что она есть самая судьба преступника, отраженіе его собственнаго проступка. Виновая совѣсть преступника приводитъ его къ сознанию, что его собственная жизнь находится въ томъ самомъ, что онъ хотѣлъ уничтожить; и оттого онъ долженъ проводить эту жизнь въ мучительномъ сожалѣніи о томъ, что онъ такимъ образомъ утратилъ. Поэтому преступникъ чувствуетъ передъ рокомъ, тяготящимъ надъ

нимъ, ужасъ совершенно иной, чѣмъ страхъ наказанія: ибо страхъ наказанія есть страхъ передъ чѣмъ-то чуждымъ ему, и мольбы объ устраненіи наказанія дѣлаются рабскими. Его страхъ передъ рокомъ, напротивъ того, есть боязнь самого себя, сознание агоніи раздвоившейся жизни, и его мольбы къ нему не суть моленія къ господину, но скорѣе начало возврата къ отчужденному *себѣ*. Поэтому, въ его признаніи того, что утрачено какъ жизнь, и притомъ какъ его собственная жизнь, кроется возможность полнаго восстановленія этой жизни. Это начало той любви, при которой жизнь возвращается самой себѣ и рокъ умиротворенъ—той любви, въ которой жало совѣсти притупляется и злой духъ изгнанъ изъ проступка“.

Но идея рока не связана необходимо съ преступленіемъ. Это не то, что законъ, который только наказуетъ провинности противъ заранѣе извѣстнаго предписанія. Передъ лицомъ рока *всякое* дѣйствіе есть вина, ибо оно по необходимости исключительно, односторонне; оно имѣетъ специальный интересъ или специальный объектъ; оно погрѣшаетъ противъ другихъ равно жизненныхъ интересовъ и объектовъ. Тѣмъ самымъ, что человекъ дѣйствуетъ, „онъ вступаетъ на арену борьбы, какъ сила противъ силы“, и такимъ образомъ подчиняетъ себя року. Воздерживаясь отъ дѣйствій, онъ тоже не можетъ избѣжать рока, который настагаетъ односторонностью дѣйствія. „Мужество, которое борется, лучше чѣмъ слабость, которая терпитъ: ибо хотя мужество и погибаетъ, оно знало заранѣе о возможности гибели и сознательно подвергалось ей, тогда какъ страдатель-

ная пассивность просто застигнута въ своей немощи и не сопротивляется съ полной энергіей“. Но ни дѣятельность, ни пассивность не могутъ избѣжать рока. Есть однако же еще высшій путь—путь, соединяющій воедино и дѣятельность, которая борется, и терпѣніе, которое переноситъ: это—путь Христа и всѣхъ тѣхъ, кого называютъ „прекрасными душами“ (Schöne Seele). Такія души идутъ путемъ страданія, поскольку онѣ поступаются своими личными правами и отказываются отъ борьбы за нихъ; но онѣ идутъ также и путемъ мужества, поскольку онѣ возвышаются надъ этой утратой частныхъ правъ и интересовъ, и не сожальютъ о нихъ. Такимъ образомъ, онѣ спасаютъ свою жизнь, теряя ее, или утверждаютъ себя именно тогда, когда разстаются со всѣмъ тѣмъ, съ чѣмъ жизнь ихъ повидимому отождествлялась. Рокъ не можетъ уязвить такія души, ибо онѣ „подобны тѣмъ нѣжнымъ растеніямъ, которыя при прикосновеніи уходятъ въ себя; онѣ оставляютъ жизнь, въ которой онѣ могли бы претерпѣть обиду“. Такъ, Христосъ призывалъ любящихъ Его, оставить отца и мать и все, что они имѣли, чтобы порвать всякую связь съ нечестивымъ міромъ, и такимъ образомъ избѣгнуть ударовъ рока. „Если кто попроситъ у тебя рубашку, отдай ему и верхнее платье“. „Если правая рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее“. Далѣе, „душѣ, такимъ образомъ возвысившейся до пренебреженія своихъ правъ и освободившейся отъ всего внѣшняго, нечего прощать тому, кто нанесетъ ей обиду. Она готова на примиреніе съ нимъ, способна сразу стать съ нимъ въ жизненные отношенія любви и дружбы, ибо, что бы онъ ни слѣ-

лалъ, онъ не можетъ оскорбить ее. Она не имѣетъ даже того „праведнаго гнѣва“, той сознательной ненависти которая происходитъ не отъ личной обиды, а отъ чувства оскорбленной справедливости. Ибо такая праведная ненависть, признавая нѣкоторыя обязанности и права абсолютными и отказываясь прощать тому, кто ихъ нарушаетъ, отнимаетъ у себя возможность получить прощенье за собственныя прегрѣшенія или быть примиренной съ рокомъ, который настигаетъ ихъ“. Итакъ, прощенье грѣховъ не есть устраненіе наказанія, ибо наказаніе неизбежно; оно не есть также устраненіе сознанія грѣха, ибо то, что слѣдано, не можетъ быть уничтожено; оно есть „рокъ, примиренный любовью“ \*).

Съ этой точки зрѣнія, духъ Христовъ есть духъ, удаляющійся отъ борьбы, оставляющій всякій интересъ и, такимъ образомъ, въ своей универсальности и свободѣ избѣгающій всѣхъ требованій конечнаго. Онъ примиренъ со всякою судьбой и простилъ всякому врагу. Не въ этомъ-то, по мнѣнію Гегеля, заключается его неизбежная граница „Иисусъ посетъ эту неопредѣленность и его возвышеніе надъ всякою судьбой влечетъ за собой самую несчастную изъ судьбъ“. Смыслъ этого нѣ сколько темнаго выраженія таковъ: такъ какъ Христосъ достигъ примиренія удаленіемъ изъ сферы борьбы частныхъ правъ и интересовъ, то его отреченіе отъ нихъ становится для него границей. Всѣ партіи противъ Того, Кто не борется ни за какую партію. Священники и судьи, фарисеи и саддукеи соединяются противъ Него,

\*) Розенкранцъ, стр. 497.

тогда какъ Онъ стоитъ выше ихъ распрей и не признаетъ жизненными тѣхъ интересовъ, за которые они борются. Самое удаленіе Его изъ сферы борьбы есть источникъ болѣе горькой вражды, и заставляетъ Его народъ отвергнуть Его и отбросить Его ученіе, чтобы вступить въ отчаянную борьбу за узкій идеалъ національной жизни. Ученіе Его, правда, ревностно принимаютъ другіе люди, не раздѣляющіе судьбы іудейской національности; но и для нихъ оно остается неспособнымъ къ объединенію съ какими-либо конечными интересами жизни. Единство любви, достигнутое отрицаніемъ всякихъ частныхъ правъ и обязанностей, неспособно расширяться до созданія новаго порядка свѣтской жизни; и такъ какъ оно не можетъ стать принципомъ жизни для міра, оно вынуждено возвратиться къ духовному единству церкви—обществу людей, удалившихся изъ міра и живущихъ только для сосредоточенной жизни религіознаго чувства. „Христіанская церковь неспособна достигнуть объективной цѣли, ибо она не можетъ идти далѣе отъ отношеній, возникающихъ изъ общей вѣры, и проявленія этого общенія въ подходящихъ религіозныхъ дѣйствіяхъ; она не можетъ содѣйствовать иной цѣли, кромѣ распространенія вѣры, и неспособна найти выраженіе или удовлетвореніе въ какомъ-либо изъ различныхъ проявленій и частныхъ формъ нашей разнообразной жизни. Ибо, слѣдуя другому направленію, она не узнала бы себя; она отказалась бы отъ чистой любви, которая одна только составляетъ ея духъ и стала бы невѣрной Богу. Это ограниченіе любви одною любовью, это отрѣшеніе отъ всякихъ формъ, даже та-

кихъ, которыя могли бы быть наполнены ея собственнымъ духомъ,—это удаленіе отъ всякой судьбы—есть сама роковая граница любви, ея фатумъ; и вотъ тотъ пунктъ, въ которомъ Иисусъ соприкасается съ рокомъ и самымъ возвышеннымъ образомъ страдаетъ отъ него“. Вотъ причина вѣчно сомнительнаго положенія Церкви въ мірѣ; она никогда не можетъ ни отдѣлиться отъ него, — разъ любовь признана за универсальный принципъ, ни примириться съ нимъ—ибо любовь не можетъ войти въ его частныя и конечныя отношенія. „Между крайностями дружбы и ненависти и равнодушіемъ къ міру христіанская совѣсть переходила отъ одной стороны къ другой; но судьба ея такова, что церковь и государство, божественное служеніе и жизнь, благочестіе и доблесть не могутъ слиться во едино“<sup>\*)</sup>.

Слѣдовательно, результатъ, къ которому ведетъ христіанство или на который оно указываетъ, есть вредное раздѣленіе между религіей и жизнью. Христіанство не разрѣшаетъ проблемы, которую греческая религія оказалась компетентной разрѣшить, поскольку она просто идеализировала дѣйствующія силы политической жизни.

<sup>\*)</sup> Не забудемъ, что все предшествующее разсужденіе есть критика христіанской религіи „съ эллинской точки зрѣнія“,—вѣрнѣе, съ точки зрѣнія греческаго искусства, которую Гегель впоследствии оставилъ и, во всякомъ случаѣ, значительно измѣнилъ, какъ далѣе показываетъ авторъ (см. стр. 50 и гл. IX) Съ гегелевой оцѣнкой еврейскаго закона, греческаго фатума и христіанской религіи едва ли возможно согласиться уже по однимъ историческимъ основаніямъ, не говоря о другихъ соображеніяхъ. Но для развитія міросозерцанія Гегеля эти странности представляются чрезвычайно характерными и цѣнными. *Ред.*

„Для грека идея его отечества, его государства, была невидимой высшей действительностью, для которой онъ трудился и которая была постоянною двигательной силой его. Такова была его конечная міровая цѣль, или конечная цѣль *его* міра: эту цѣль онъ находилъ осуществленной въ действительности и самъ стремился осуществить и сохранить ее. По сравненію съ этой идеей собственная его личность была, какъ бы ничто; сохраненіе *этой* идеи, *ея* непрерывная жизнь—вотъ чего онъ искалъ и чего могъ достигать собственными усилиями. Желать или молиться о постоянной или вѣчной жизни для себя самого, какъ для личности, не случилось ему; развѣ только въ минуты бездѣйствія или отчаянія онъ могъ испытывать болѣе сильныя желанія по отношенію къ своему индивидуальному я. Катонъ не обращался за утѣшеніемъ къ платонову „Федопу“ до тѣхъ поръ, пока то, что для него было высшимъ порядкомъ вещей,—его міръ, его республика—не было уничтожено; только тогда онъ сталъ искать убожества въ еще высшемъ порядкѣ“. Однимъ словомъ, религія для древнихъ была идеализаціей дѣйствующихъ силъ чело-вѣческой жизни — высшихъ страстей, управляющихъ имъ, — идеальныхъ интересовъ соціальной и политической жизни. Но Римъ, покоривъ народы, положилъ конецъ этой религіи свободныхъ гражданъ. Онъ превратилъ государство, представлявшее органическое единство жизни и воспринимавшее въ себя все существо своихъ гражданъ,—въ мертвый механизмъ правленія, внѣшнимъ образомъ приложенный къ безсильной массѣ подданныхъ.

„Съ той поры смерть должна была сдѣлаться ужас-

ной для гражданъ, потому что ничто, присущее имъ, не переживало ихъ; тогда какъ республика переживала республиканца, и онъ могъ утѣшаться тою мыслью, что она — его душа — бессмертна“. Съ того времени къ религіи стали предъявляться большія требованія. Несовершенные чело-вѣкоподобные боги, которые удовлетворяли воображеніе, пока чело-вѣческая жизнь имѣла въ себѣ столько божественнаго, не могли болѣе удовлетворять жажды духа. „Духъ чело-вѣка не могъ перестать искать *идѣ-либѣ* абсолютнаго, независимости, силы; а такъ какъ все это не находилось болѣе во власти людей, то оно должно было быть найдено въ Богѣ христіанства — въ Богѣ, превознесенномъ выше сферы чело-вѣческой власти и воли, но до котораго могли достигать мольбы и вопли чело-вѣка, ибо теперь можно было только *желать* осуществленія нравственной идеи, — волей *ея* нельзя было достигъ“. Между тѣмъ божественное государство, которое, какъ первоначально надѣялись, должно было непосредственно осуществиться, было вскорѣ отсрочено до копчины міра. „Въ действительности, какъ только осуществленіе идеи стоитъ за границами чело-вѣческой власти, — становится безразличнымъ, насколько оно отдалено; и чѣмъ дальше оно было удаляемо, тѣмъ болѣе чудесную окраску оно принимало въ восточномъ воображеніи“. Но это отдѣленіе Бога отъ чело-вѣка имѣло роковыя послѣдствія. „По мѣрѣ того, какъ Богъ дѣлался объективнымъ (внѣшнимъ) — люди порабощались и развращались“.

Пока существовала живая организация общества, социальная жизнь человека сама по себе представлялась как бы проявлением божественного, и Богъ былъ просто высшею сущью человеческого духа; но когда исчезла национальная жизнь и церковь стала на мѣсто государства, человекъ пересталъ быть самимъ собой въ своихъ собственныхъ глазахъ, и его Богъ сталъ чуждымъ для него. Гегель говоритъ въ духѣ своихъ позднѣйшихъ послѣдователей — „лѣвыхъ гегелианцевъ“: „въ наше время намъ предоставлено требовать обратно, какъ собственность человека, тѣ сокровища, которыя мы расточили для Небесъ,—требовать ихъ, по крайней мѣрѣ, въ теоріи! Но какое время достаточно будетъ имѣть мужества и энергіи, чтобы реализовать это право и возвратить человеку владѣніе его собственностью?“ \*).

Во всемъ этомъ мы видимъ компромиссъ между различными тенденціями, борющимися въ Гегелѣ, и онъ находитъ въ немъ временное удовлетвореніе. Съ одной стороны, онъ придерживается принципа свободы и повторяетъ послѣднее объясненіе его, данное Фихте, который въ то время считалъ пробнымъ камнемъ нравственного характера мыслителя выборъ между идеализмомъ и реализмомъ: первый есть ученіе сообразно которому „я“ производитъ „не-я“; второй—ученіе, сообразно которому „не-я“ порождаетъ „я“. Фихте допускалъ, что совершенно послѣдовательная философія можетъ быть развита обоими путями,—на почвѣ реали-

\*) Naum, стр. 474.

стической такъ же, какъ и на почвѣ идеалистической гипотезы: тотъ, кто свободенъ духомъ, найдетъ объясненіе міра въ свободѣ, а тотъ, кто рабъ въ душѣ, найдетъ его въ законѣ необходимости. Гегель въ главномъ согласенъ съ этими словами Фихте, но онъ проводитъ разграниченіе между „я“ и „не-я“ не въ томъ пунктѣ, въ которомъ проводитъ его Фихте. Для Фихте, какъ для Канта, государство оставалось внѣшнимъ соединеніемъ личностей, предметомъ внѣшняго порядка, тогда какъ мораль была ограничена внутреннею жизнью. Но для Гегеля, исполненного духомъ греческой литературы, социальная жизнь государства не могла быть предметомъ внѣшнимъ или безразличнымъ въ моральной жизни личности; государство скорѣе являлось для личности истинною сущью ея духа; въ немъ и для него она должна была жить, и съ нимъ она такъ тѣсно отождествлялась, что ей не надо было думать о личномъ безсмертіи, лишь бы оно было живо. Только внѣ этого тѣснаго круга находился „холодный міръ“, дѣйствительно внѣшний и объективный. Поэтому Гегель не считалъ, что греческая политическая жизнь требовала отъ личности жертвы свободой: скорѣе, она осуществляла эту свободу. Греческая религія была для него „субъективною религіей“, боги которой только въ воображеніи и не надолго отрывали своихъ поклонниковъ отъ центра ихъ собственной жизни и тотчасъ же были признаваемы за силы, дѣйствующія въ собственной волѣ и мысли гражданина. Только къ христіанству,—на которое онъ смотритъ какъ на религію чистой, неразвитой любви, и потому какъ на религію другого міра,—Гегель прилагаетъ фихтево осу-

ждение „объективной“ религии, как поклонение какому-то внешнему „не-я“, и видит в нем религию, несомкстимую съ свободой человека. Поэтому онъ говоритъ о возмущеніи новой идеалистической философіи противъ христіанства, какъ о востребованіи для человека сокровищъ, расточенныхъ на Бога; и въ поэмѣ, посвященной Гельдерлину, Гегель объявляетъ, что профанированные жертвенники Элевзина будутъ вновь воздвигнуты посвященными—въ ихъ собственныхъ сердцахъ. Онъ не прибавляетъ, въ чемъ это возрождение будетъ различаться отъ древне-греческаго типа. Христіанство въ то время, повидимому, представляется ему существенно связаннымъ съ средневѣковымъ дуализмомъ, а потому не содержащимъ въ себѣ принципа новой жизни.

Переходъ Гегеля отъ этой точки зрѣнія къ болѣе возвышенной, повидимому, произошелъ въ началѣ пребыванія его во Франкфуртѣ, и это находится въ связи съ замѣтною переменной терминологіи, которую мы наблюдаемъ въ его статьяхъ того времени. Въ Швейцаріи онъ употреблялъ слова „жизнь“ и „любовь“, чтобы выразить высшую степень социальнаго единства; теперь онъ ихъ замѣщаетъ словомъ „духъ“. Это не простая переменна терминовъ. Слово „жизнь“ вызываетъ идею органическаго единства, а слово „любовь“ предполагаетъ, что члены этого единства суть сознательныя существа, сознающія тотъ социальный организмъ, въ который они погружаютъ свою отдѣльную жизнь, и сознающія также самихъ себя—хотя бы въ тотъ моментъ, въ который они вполне отдаются этому организму. Стало быть, въ этихъ терминахъ Гегель находилъ средство выразить то соци-

альное единство, типомъ котораго представлялось ему греческое государство, — единство личностей, считающихъ себя не изолированными людьми, но гражданами, жизнь которыхъ заключается въ государствѣ и которые не имѣютъ индивидуальности отдѣльно отъ него. Въ такомъ социальномъ единствѣ проявляется идея „самости“, но она не расширена до чрезмѣрности; раздѣленіе самостоятельныхъ личностей исчезаетъ, какъ раздѣленіе нотъ въ гармоніи.

Но терминъ „духъ“ или „духовное единство“, повидимому, означаетъ—и на языкѣ Гегеля всегда означаетъ—идею побѣды надъ антагонизмомъ, примиренія противорѣчій, идею единства, достигнутаго борьбой элементовъ, которые на первый взглядъ противоположны другъ другу. Вотъ почему этотъ терминъ былъ подходящимъ выраженіемъ для единства между разумомъ и противоположнымъ ему объектомъ, — между духомъ и матеріей,— или между различными самосознательными субъектами, изъ которыхъ каждый вполне сознаетъ свои собственные независимыя права и свою индивидуальность. Такое единство, по выраженію Гегеля, никогда не можетъ быть *непосредственнымъ*, т.-е. не можетъ быть достигнуто сразу, но всегда предполагаетъ процессъ, въ которомъ различіе побѣждается, а противоположность обращается въ согласіе. Этотъ процессъ не можетъ быть *естественнымъ*, т.-е. такимъ процессомъ, въ которомъ противоположность исчезаетъ, не заявивъ о себѣ. Это скорѣе процессъ, начинающійся съ яснаго сознанія той независимости, отъ которой надо отречься, той противоположности, которую надо побѣдить; поэтому

онъ заключаетъ въ себѣ сознательное отреченіе отъ независимости и сознательное примиреніе съ противоположностью.

Подобное употребленіе термина „духъ“ въ дѣйствительности указываетъ на то, что греческій идеалъ пересталъ удовлетворять Гегеля, являясь недостаточнымъ разрѣшеніемъ первоначальнаго затрудненія—соединенія универсальнаго съ частнымъ.

До сихъ поръ гегелева критика кантовскаго абстрактнаго противоположенія разума и страсти состояла на практикѣ въ томъ, что, несмотря на свое различіе, разумъ и страсть способны къ совпаденію, и что греки дѣйствительно разрѣшили проблему, гармонически сочетая ихъ. Но единство, достигнутое такимъ образомъ, какъ увидѣлъ теперь Гегель, было исключительно и временно,—оно было продуктомъ особенно благоприятныхъ обстоятельствъ и особеннаго національнаго генія. Ибо греческое государство и этическая гармонія жизни, осуществленная въ немъ, представляли творенія художественнаго народа, который соединеніемъ искусства и удачи сразу отлил непокорный матеріалъ человѣческой жизни въ политическое художественное произведеніе. Но такой результатъ, какъ и другія произведенія искусства, цѣнится, главнымъ образомъ, какъ задатокъ чего-то болѣе универсальнаго. „Поэтическая правда“ есть исключительный предметъ поэзіи; ибо въ сплетеніи людскихъ дѣлъ мы не легко можемъ найти небольшой кругъ событій, составляющій нѣкоторое самобытное законченнос цѣлое, въ которомъ съ ясностью раскрывался бы идеальный законъ. Но значеніе

такого исключенія состоитъ въ томъ, что оно указываетъ на подобный законъ. Красота есть случайное или временное соединеніе универсальнаго съ частнымъ, разума съ чувственностью, и вмѣстѣ съ тѣмъ задатокъ ихъ полнаго согласованія. Однако, если мы приложимъ идею органическаго единства къ міру, если мы признаемъ человѣка способнымъ къ достиженію такого единства въ собственной жизни,—мы не можемъ удовольствоваться случайнымъ совпаденіемъ идеальнаго съ реальнымъ, внутренней жизни съ внѣшней. Мы не должны думать, что человѣкъ находится въ борьбѣ съ внѣшнею силой, которая случайно уступаетъ ему частную побѣду. Мы должны стать способными увидать, что существуетъ гармонія или единство между внутреннимъ и внѣшнимъ, единство,—которое глубже ихъ антагонизма и которое осуществляется даже тамъ, гдѣ, повидимому, антагонизмъ всего сильнѣе. Слѣдуетъ доказать не только то, что „я“ случайно одерживаетъ побѣду надъ „не-я“, но то, что, несмотря на ихъ кажущуюся противоположность, одинъ и тотъ же принципъ равно проявляется въ „я“ и въ „не-я“. Поэтому, если идея органическаго единства должна была служить, какъ того хотѣлъ Гегель, дополненіемъ и исправленіемъ абстрактной идеи свободы, выраженной Кантомъ и Фихте, надо было дать ей болѣе широкое и сложное приложеніе, чѣмъ доселѣ пытался это сдѣлать Гегель. Не достаточно утверждать, что въ мірѣ есть организмы—весь міръ долженъ быть постигнутъ какъ организмъ. Нѣтъ нужды въ томъ, что поэтическія или художественныя творенія существуютъ или произво-

дятся человѣкомъ какъ въ искусствѣ, такъ и въ жизни;— надо было показать, что вся природа и исторія имѣютъ единство поэмы.

Но, очевидно, новое требованіе заключаетъ гораздо большія затрудненія, чѣмъ тѣ, которыя были уже разсмотрѣны. Если весь міръ долженъ быть разсмотрѣнъ какъ поэтический, — *ή τού βίου σμίττασ τραγῳδία καί κομῳδία*, — то наша поэзія должна найти мѣсто для многого, что непосредственному взору воображенія представляется непоэтическимъ и вульгарнымъ. Если природа должна быть признана организмомъ, то надо по крайней мѣрѣ допустить, что она имѣетъ въ себѣ части, которыя представляются неорганическими, когда онѣ разсматриваются сами по себѣ. Если всѣ вещи суть члены живого цѣлаго, то жизнь, одушевляющая это цѣлое, должна имѣть болѣе обширное опредѣленіе, — она должна быть жизнью, заключающею въ себѣ самую смерть. Нужно признать, что страданіе, дисгармонія и зло неспособны нарушить всеобъемлющее единство, но сами служатъ средствомъ къ его осуществленію. Само неразуміе должно найти мѣсто, хотя бы для того, чтобъ уничтожиться подъ универсальнымъ управленіемъ разума, который равно проливаетъ плодотворящій дождь на зло и на добро и побуждаетъ то и другое по очереди проявить то, что въ нихъ заключается; ибо именно въ такомъ безпристрастїи заключается залогъ, обезпечивающій торжество добра. Въ такой теорїи оптимизмъ долженъ достигаться не исключеніемъ, но истощеніемъ пессимизма: окончательное утвержденіе философіи должно включить въ себя и побѣдить всѣ отрицанія и противорѣчія скептицизма.

Съ перваго взгляда покажется, что проблема, такимъ образомъ поставленная, неразрѣшима, ибо въ ней требуется не болѣе, не менѣе какъ найти принципъ единства, способный къ примиренію сильнѣйшихъ антагонизмовъ и противорѣчій, какія только могутъ быть выражены языкомъ человѣческимъ. Но не равняется ли это требованію того, чтобы слова были лишены всего ихъ смысла? Съ другой же стороны, *если* только міръ долженъ быть постигаемъ какъ раціональная система, *если* частное должно быть соединено въ органическомъ единствѣ съ универсальнымъ, *если* человѣкъ долженъ, въ извѣстномъ смыслѣ, быть признанъ свободнымъ, несмотря на ограничивающія условія, которымъ природа его подчиняетъ, — то открытіе такого принципа необходимо. Фихте противъ воли доказалъ, что невозможно разсматривать внутреннюю жизнь субъекта, какъ раціональную систему въ себѣ самой, если объектъ не будетъ также введенъ въ содержимое этой системы. Онъ пытался избѣжать этого необходимаго слѣдствія, разсматривая взаимную связь „я“ и „не-я“, какъ чисто отрицательное отношеніе. Но отрицательное отношеніе есть все же отношеніе. „Я“ связано въ одно цѣлое съ тѣмъ „не-я“, которому оно противопоставляется, и если это послѣднее не можетъ быть въ извѣстномъ смыслѣ раціонализировано, то совсѣмъ не можетъ быть раціональной системы.

Сначала Гегель, повидимому, колебался передъ проблемой философіи, представленной ему такимъ образомъ, и чувствовалъ желаніе искать убѣжища отъ этого затрудненія — такъ же, какъ впоследствии Шеллингъ — въ

религіозной интуиціи, или въ чувствѣ единства всѣхъ вещей, — въ интуиціи, къ которой мысль можетъ привести, но въ которой дѣятельность ума должна исчезнуть. Другими словами, казалось, онъ на короткое время придерживался того мнѣнія, что разумокъ неспособенъ самъ по себѣ возвыситься надъ противоположностями и противорѣчіями вещей, хотя онъ способенъ видѣть, что существуетъ граница такимъ противоположностямъ и что за ними *есть* абсолютное единство. „Философія должна кончиться религіей, потому что философія есть мысль, а мысль всегда предполагаетъ ограниченіе и противоположеніе—противоположеніе субъекта и объекта, мыслящаго духа и немыслящей матеріи. Дѣло философіи состоитъ, слѣдовательно, въ томъ, чтобы показать конечность всего конечнаго, и разумомъ требовать его дополненія или восполненія въ безконечномъ“ \*).

Но такое разрѣшеніе задачи было, повидимому, переходнымъ моментомъ въ философскомъ развитіи Гегеля. Если разумокъ можетъ усмотрѣть, что *есть* единство, въ которомъ исчезаетъ всякое различіе, то онъ долженъ быть способенъ видѣть, что такое это за единство; ибо усмотрѣніе границъ возможно только тому, кто можетъ видѣть дальше ихъ. Разумъ, который сквозь всѣ противоположности вещей стремится къ ихъ единству, долженъ быть способенъ уловить такое единство и пролить его свѣтъ на самыя эти противоположности.

Самъ Шеллингъ не могъ успокоиться на утвержденіи, что художественная или религіозная интуиція есть

\*) Розенкранцъ, стр. 96.

высшее воспріятіе истины, но долженъ быть, нѣсколько непосредственно, попытаться возсоздать міръ съ точки зрѣнія, такимъ образомъ достигнутой. Еще менѣе могъ Гегель довольствоваться тѣмъ, чтобы смотрѣть на философію, какъ на процессъ, который оканчивается въ абсолютномъ единствѣ и не порождаетъ новаго познанія конечныхъ вещей въ ихъ отношеніи къ этому единству. И слово, которое должно было служить ключемъ къ этому новому объясненію вещей *sub specie aeternitatis*, уже было высказано. Міръ можетъ быть постигнутъ какъ органическое единство, не смотря на крайнее его раздѣленіе и антагонизмъ, потому что онъ *духовенъ*, потому что онъ есть откровеніе духа. Ибо духовное единство можетъ выдержать самый крайній антагонизмъ и борьбу; болѣе того, это такое единство, которое можетъ быть осуществлено только черезъ такую борьбу. Самое существованіе духа есть вѣчное доказательство единства противоположностей. Когда мы разсматриваемъ, какъ духовное существо растетъ и осуществляетъ себя, мы видимъ, что это дѣлается путемъ постоянного процесса самоотрицанія. *Умственно* оно можетъ развивать свои силы, только выходя изъ себя самого, подаваясь впечатлѣніямъ извнѣ, постоянно записывая свое *я* тѣмъ, что есть *не-я*—міромъ объектовъ; и безъ такого занятія внѣшнимъ міромъ оно даже не можетъ сознать себя самого. А если мы разсмотримъ *практическую* жизнь такого существа, мы должны будемъ дать о ней такой же отчетъ. Ибо весь нравственный ростъ состоитъ въ томъ, чтобы научиться выходить изъ себя и такимъ путемъ воспринимать болѣе обширную жизнь въ

нашу собственную. Нравственный ростъ начинается, слѣдовательно, отреченіемъ отъ непосредственныхъ желаній и appetitовъ, которые, еслибы имъ было предоставлено утверждать себя, пришли бы къ своему собственному отрицанію. Только тогда, когда личность идетъ далѣе такихъ импульсовъ и образуетъ себѣ волю, относящуюся къ чему либо болѣе общему, — волю, дѣйствующую въ интересахъ семьи, или государства, или чело-вѣчества, или, по крайней мѣрѣ, волю, имѣющую цѣлью какой-либо объективный интересъ, — только тогда можно сказать, что такая личность имѣетъ вообще какую-либо свою волю. Такимъ образомъ, жизнь духа есть необходимо процессъ возвышенія и побѣды надъ тѣми противоположностями, которыя, повидимому, имѣютъ самый интенсивный и абсолютный характеръ, — противоположностями субъекта и объекта, разума и матеріи, внутренняго и внѣшняго. Жизнь духа, по выраженію Канта, есть „гнѣздо противорѣчій“, но тѣмъ не менѣе все это не уничтожаетъ внутренняго единства духа съ самимъ собой. А потому, если мы будемъ смотрѣть на конечное единство какъ на духовный принципъ, мы можемъ надѣяться найти въ немъ объясненіе антагонизма и борьбы вещей и станемъ способны узрѣть въ мирѣ не только дикій хаосъ противоборствующихъ силъ, или манихейскій дуализмъ абсолютнаго добра и абсолютнаго зла, — но рациональный порядокъ или систему, органическое единство, въ которомъ всякій членъ имѣетъ свое мѣсто и свою функцію.

Мы видимъ, что Гегель пытался, самъ для себя, развить такую систему въ 1799 и 1800 гг. — послѣдніе два года

его пребыванія во Франкфуртѣ. Безполезно разсматривать здѣсь особенности этого перваго очерка его философіи; сказаннаго выше достаточно, чтобы показать, что въ ней Гегель пытался уже въ то время развить свою характеристическую идею, — что высшее единство достижимо только посредствомъ полнаго развитія и примиренія глубочайшаго и обширнѣйшаго антагонизма. Эта концепція отчасти заключалась уже въ тѣхъ трехъ моментахъ мысли — тезиса, антитезиса и синтезиса, — указаніе на которые находилось уже у Канта и было развито, хотя нѣсколько несовершеннымъ и внѣшнимъ образомъ, у Фихте и Шеллинга. Гегель отличается отъ обоихъ, даже въ этомъ раннемъ очеркѣ, тою твердостью, съ какой онъ схватываетъ идею единства противоположностей, видя въ немъ не внѣшній синтезъ, но результатъ необходимой эволюціи мысли посредствомъ противоположенія, которое сама мысль пораждаетъ и примиряетъ. Дальнѣйшее объясненіе этого процесса должно однако же быть отложено до другой главы. Здѣсь слѣдуетъ только замѣтить, что Гегель, хотя еще съ нѣкоторымъ колебаніемъ и неувѣренностью, уже намѣтилъ общее тройное раздѣленіе своей системы, которое соотвѣтствуетъ тремъ элементамъ или моментамъ, только что упомянутымъ. Первая часть системы состоитъ изъ логики и метафизики, которыя однако еще не вполне отождествлены Гегелемъ, какъ это было слѣдано имъ въ болѣе поздній періодъ; вторая часть есть философія природы; а третья, — еще не обработанная во Франкфуртскомъ очеркѣ, — есть философія духа.

Можно упомянуть здѣсь еще о другомъ пунктѣ, раз-

смотрѣніе котораго слѣдуетъ тоже отложить до одной изъ слѣдующихъ главъ. Это—то, что съ развитіемъ этой новой идеи духа, какъ единства всѣхъ различій, отношеніе Гегеля къ христіанству вполнѣ измѣнилось. Ибо въ центральномъ нравственномъ принципѣ христіанства, въ принципѣ самоосуществленія чрезъ самопожертвованіе, онъ нашелъ именно то движеніе черезъ отрицаніе къ утвержденію, черезъ противоположеніе къ примиренію, котораго онъ искалъ. Или скорѣе мы должны сказать, что изученіе христіанства, при помощи современнаго развитія философіи, впервые навело Гегеля на идею подобнаго движенія. Поэтому, еслибы мы хотѣли резюмировать гегелеву философію въ одной сентенціи, какъ просилъ объ этомъ Гегеля одинъ французъ, она была бы слѣдующая: слова „умереть, чтобъ жить“ выражаютъ не только диалектику морали, но универсальный принципъ философіи. Ибо, если эти слова вѣрно выражаютъ природу духовной жизни, то въ духѣ можно найти то единство, которое объясняетъ и побуждаетъ всѣ противорѣчія жизни и мысли. Полный смыслъ этого положенія, однако же, не можетъ быть усмотрѣнъ безъ многихъ поясненій, которыя пока еще не могутъ быть даны.

### ГЛАВА Ш.

#### Гегель и Шеллингъ. Іена, 1800—1807.

Въ продолженіе долгой умственной борьбы, исторія которой начертана въ предыдущей главѣ, Гегель жилъ главнымъ образомъ самъ въ себѣ, не пытаясь сообщать

свои мысли міру. Когда онъ посѣтилъ свою семью въ Штутгартѣ, по пути изъ Швейцаріи во Франкфуртъ, сестра его нашла, что онъ сталъ молчаливымъ и погруженнымъ въ себя; и приблизительно въ то же время Шеллингъ писалъ ему и упрекалъ его въ томъ, что онъ отдается нѣкотораго рода нерѣшительности и упадку духа, недостойнымъ его. Удрученный, меланхолическій, почти сентиментальный тонъ, несвойственный Гегелю, звучитъ въ нѣсколько плохо построенныхъ стихахъ (онъ не обладалъ хорошимъ метрическимъ слухомъ),—образцы которыхъ напечаталъ его біографъ. Единственнымъ литературнымъ трудомъ, который онъ приготовилъ къ печати за франкфуртскій періодъ, былъ опытъ о реформахъ конституціи его родного города, Вюртемберга,—реформахъ, необходимость которыхъ стала очевидна подъ суровымъ давленіемъ Франціи. Но и это не было напечатано. По части философіи, борьба противорѣчивыхъ мыслей и симпатій, которой онъ еще не одолѣлъ, побуждала его къ молчанію. Но теперь, въ 1800 г., когда онъ, наконецъ, уловилъ руководящую идею своей системы, и сталъ разрабатывать ея примѣненіе съ нѣкоторой систематическою полнотою, онъ началъ жаждать удобнаго случая высказаться и сравнить свои мысли съ мыслями другихъ. Съ этою цѣлью онъ возобновилъ сношенія съ Шеллингомъ, съ которымъ переписка его, повидимому, прекратилась на нѣсколько лѣтъ; онъ сообщилъ своему другу, что онъ готовъ, или скорѣе, что онъ почти готовъ принять участіе въ философской борьбѣ. Отецъ Гегеля умеръ въ началѣ 1799 г., и небольшая сумма,—приблизительно 3000 рублей на на-