

ОЧЕРК ПЕРВЫЙ. ТИПЫ ФИЛОСОФСКИХ ПОСТРОЕНИЙ

Глава вторая. К характеристике истории новейшей философии В. Системы панлогистические

Панлогизм обычно без дальних разговоров относится к системам идеализма вообще и рассматривается как вид его. Фихте и Гегель, таково обычное понимание. Напротив, на самом деле между ними существует полная противоположность, которая лишь затемняется ничего не значащим здесь общим термином: идеализм. До сих пор мы имели дело с философией отвлеченной ипостасности, для которой существует только субъект, Я. Но ведь не менее соблазнительно и не менее возможно в философствовании исходить из объекта, ориентироваться только на нем. Причем его можно брать двояко: или как известное содержание, смысл, слово, идею, - сказуемое в точном смысле, или как бытие, *ges*, которая утверждается в связке. Обе стороны эти, идеальная и реальная, объединяются в Я. Я есть точка, не имеющая протяжения и определения, оно вне бытия и сверх бытия. Напротив, сказуемое, объект, непременно имеет содержание, а тем вводит в область бытия. Идеальное это содержание есть "мир как представление", совокупность идей, организм идей. Эти идеи, умный мир, умопостигаемую, вечно сущую область чистого бытия, и рассматривает панлогизм как субстанцию: для него не только *в начале* было слово, - логос, но и *началом* было слово, и ВСЕ не только ТЕМ было, но и из того возникает, таков основной тезис панлогизма, главная его мысль.

Родоначальником философии отвлеченной сказуемости можно в известном смысле считать Платона за его учение об идеях. Для учения Платона об идеях, несомненно, характерна общая безыпостасность, отсутствие интереса к проблеме личности, а потому и самого учения о личности. Он вперяет свой взор в умное место, *τόπος νοητός*, где живут "матери" сущего, вечные, божественные идеи, их он хочет узреть и услышать, их предвечное рождение и естественное противоборство закрепить в своей диалектике. При этом ему является не чуждой задача обнажить и логические основы этого противоборства, диалектики идей, почему он от науки идей переходит к "Науке логики" (в гегелевском смысле), именно в таких диалогах, как "Парменид", "Софист", "Филеб" и части некоторых других. Момент ипостасности либо вовсе отсутствует у Платона, либо относится к области относительного, бывания, становления, смешения подлинного бытия - идей с неподлинным, материальным миром. Однако учение Платона в этом отношении отнюдь не имеет воинствующего, антиипостасного характера, оно скорее беспомощно и наивно в отношении вопроса о личности, как это свойственно и вообще всей античности. Благодаря этому учение Платона об идеях не имеет законченного и самостоятельного метафизического характера, оно может войти и в христианское богословие в качестве учения о Софии и софийности мира (ср. мой "Свет Невечерний") и вовсе не должно быть непременно истолковано как панлогизм, хотя, разумеется, "Германский Платон" Гегель (который на самом деле вовсе не похож на своего мнимого предшественника) вместе с многими соотечественниками понимает учение Платона именно так (подобно тому, как в новейшее время когенианцы Наторп и Гартман пытались сделать из Платона предшественников Когена). Если же не считать, по указанным основаниям, в числе панлогистов Платона, то сразу надо перейти к Гегелю, который является в своем роде единственным радикальным панлогистом. Философия Гегеля, подобно философии Фихте, представляет собой классическое и совершенно законченное учение воинствующего панлогизма, чистой сказуемости, мыслящего само себя мышления. Это - геркулесовы столбы философического дерзновения, до которых может достигнуть упоенная и

опьяненная своею силою мысль, это - экстаз мысли и вместе с тем человекобожеское исступление, идеалистическая "хлыстовщина". Подобно тому, как Фихте в люциферическом безумии свое малое я имел дерзновение написать с большой буквы и тем искру Божества приравнять самому Пламени, тварное я слить и отождествить с абсолютным, чтобы сделать это свое мнимое абсолютное Я творцом мира, а вместе и самого Я в его тварном человеческом образе, так же и Гегель, стоя на противоположном полюсе, пребывая не в субъекте, подлежащем, но в сказуемом, подъял тот же труд, - из чистой мысли, из абсолютного сказуемого, вывести и положить все: и субъект, т. е. Я, и мир или природу. Если для Фихте субстанция есть Я, только Я, то для Гегеля она есть самопорождающаяся мысль. Очевидно все принципиальное значение и важность подобной попытки. Однако, делая ее более подробную характеристику в особом экскурсе, здесь остановимся только на самых важных для нас и принципиально интересных чертах. По мысли Гегеля, не субъект, или Я, полагает из себя *не-я*, а вместе и мысль о Я и *не-я*, т. е. мышление вообще, но это последнее само полагает собою Я, становится субъектным или даже субъектом в известный момент своей диалектической зрелости. Но начинает оно, исходит не из субъектности, а потому и не из объектности, но из безразличного, само себя мыслящего мышления, которое в своем диалектическом самораскрытии становится понятием, а затем уже понятием понятия или субъектом. "Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как я, или чистое самосознание" (Наука логики, III, 6-7)^[25].

Само собою разумеется, что о природе я мы находим лишь беглые и недостаточные суждения. Для него Я существует как понятие, всеобщность, которая, по его мнению, всегда и выражается словом, всяким словом, следовательно и словом Я. Особая природа местоимения как указательного мистического жеста, именно индивидуального (а соответственно таковая же природа всякого имени существительного) для Гегеля не существует. Одним из главных аргументов, ведущих к панлогизму уже в "Феноменологии духа", является эта неверная и односторонняя ссылка на природу слова как всеобщего и только всеобщего, и под этим же углом зрения Гегель рассматривает и Я, только как общее понятие^[26].

Всякое *здесь* и *это* суть, хотя и непосредственное, но *schlechthin allgemeines*, нечто логическое, об этом заботится уже *die göttliche Natur der Sprache* (которая, к слову сказать, поэтому заслуживала бы гораздо более пристального внимания и сосредоточенного рассмотрения, нежели это в действительности имеется у Гегеля). Подобным же образом и Я, когда оно высказано, есть "всякое Я", "всеобщее в отвлеченном и свободном существовании. Я есть, следовательно, мышление как субъект". "Я есть чистая мысль". И поскольку мышление отличает человека от животного, постольку же чистое Я составляет принадлежность только человека^[27].

Естественно, что Гегель с небрежностью и предубеждением проходит мимо проблемы суждения^[28].

Замысел системы Гегеля тот, чтобы показать, как мысль, начиная с самых простых, бедных и отвлеченных определений, в своем диалектическом росте становясь сама собой, восходя в силу, делается в конце концов всеобъемлющим понятием, а вместе с тем и понятием понятия или субъектом, становится живой идеей, духом, так что панлогизм изливается в спиритуализм. Таким образом, здесь есть полная антитеза Фихте: у последнего субъект в полной силе и славе своей порождает объект со всеми его категориями; здесь же - если не объект, то сказуемое, т. е. мысль, взятая притом не в конкретном своем наполнении, но в логических схемах, категориях, обнаруживает себя и как субъект. Можно наперед сказать, что это выведение невыводимого осуществимо только рядом натяжек и софизмов, но, вдобавок к этому, у Гегеля оно в сущности даже вовсе не производится, а прямо возвещается в III части "Науки логики", соответственно ее плану, по которому эта часть должна содержать в себе "субъективную" логику, и, следовательно, нужен субъект. Заявить вполне неожиданно и догматически, что "понятие,

поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное как Я или чистое самосознание", или что "я есть чистое понятие как таковое, которое как понятие достигло существования" (Н. Л. III, 6), это не значит же дедуцировать Я, хотя эта общая задача - показать мышление не только как содержание, но и как субъект - поставлена как общая задача для всего философского дела Гегеля еще в предисловии к "Феноменологии духа".

Переход от мысли к субъекту, от сказуемого к подлежащему, или, что то же, от панлогического схематизма к спиритуализму, есть и самое трудное, и самое неосуществимое в замысле Гегеля. Из *не-я*, или по крайней мере *вне-я*, положить Я осуществимо гораздо менее, чем обратное предприятие Фихте: из Я вывести *не-я*. Ибо в известном смысле мир, или сказуемое, есть, действительно, *не-я*, насколько он определим в категориях *я*ности, и Я на самом деле является таким исходным пунктом (первой ипостасью в триедином образе субстанции). Но это движение необратимо: если из Я можно совершить скачок (отнюдь не переход) в *не-я*, то из *вне-я*, в котором ранее не было даже положено хотя бы *не-я*, нет никакого пути к Я, - предприятие Гегеля есть настоящий онтологический абсурд, который свидетельствует, как слабо он пережил философские открытия Фихте (следы внимания к проблеме Фихте у Гегеля почти отсутствуют). Разумеется, фактически и невозможно никакое *вне-я*, которое не было бы вместе с тем и *не-я*, т. е. не таило бы в себе Я, причем последнее в свое время и обнаруживается на своем месте. Иначе говоря, не существует того мышления, сказуемого без подлежащего, которое захотел показать Гегель, и здесь поистине применимо выражение: гони природу-субъекта в дверь, она влетит в окно, и Гегель, начиная панлогизмом, кончает спиритуализмом, т. е. или и на самом деле его система с самого начала должна быть понята как постепенно развивающийся спиритуализм, или же этот последний означает неизбежный крах панлогизма и знаменует собой совершенно новое учение. В действительности во всем мировоззрении Гегеля причудливо соединяются и борются все время две системы: идеалистический панлогизм и монистический спиритуализм, почему и представляется возможным понимать его и в последнем смысле (Кэрд). Тем не менее именно к панлогизму относятся самые оригинальные, значительные и интересные произведения Гегеля, т. е. прежде всего "Наука логики", затем "Феноменология" и "Энциклопедия-логики", все же остальные его произведения имеют в такой мере спиритуалистический характер, что совершенно не нуждаются для своего понимания в панлогизме и не предполагают названных произведений (внешней реминисценцией остается внешне же взятая триада, фактически превращенная в особый тип эволюции). (Посему оказался возможным и такой тип гегельянствующего эволюционизма, как марксизм.) Однако в этом сближении и даже отождествлении панлогизма и панспиритуализма и направляются главные усилия Гегеля, - от схемы перейти к конкретности, от отвлеченности к реальности. Задача эта ему, конечно, удалась не могла, как невозможная, точнее, просто неверная. Как бы ни были глубоки отдельные анализы "Логики" и ослепительно блестящи некоторые ходы диалектики, как бы ни было изумительно трудолюбие и настойчивость в преодолении трудностей, в сооружении системы из чугуна и гранита, все-таки замысел абсолютной философии не удался, потому что иначе его система была бы на самом деле системой мира, а разум ее разумом божественным, и разумность всего действительного стала бы прозрачна для мысли. Гегель имел две основные и главные неудачи: одна - невыводимость субъекта из предиката, а другая, не меньшая - невыводимость бытия, реальности, из мысли, точнее из мыслимости, одной отвлеченной возможности. Последнее есть вопрос о природе; Известно, что для того, чтобы получить реальность, мир, природу, Гегель, зажмурившись и закрыв уши, чтобы забыть все, им доселе изложенное, возвещает "инобытие" понятия, которое "отпускает" из себя природу не менее иррационально и непостижимо, как полагает мир своим капризом шопенгауэровская воля^[29].

Этот иррациональный провал дает понятию дальнейшую возможность (в философии природы и истории) преодолевать эту иррациональность, которая, однако, имеет неопределимое качество реальности. Система получает смысл совершенно спиритуалистический, вместо идеи и понятия явно становится "дух", субстанция, и философия Гегеля превращается в метафизический эволюционизм. "Инобытие" идеи, т. е. реальность, является трамплином для духа, той косной массой, которую преодолевая, он обнаруживает свою собственную природу и силу. К сожалению, это "инобытие" не только не обосновано в гегелевском панлогизме, но и не допускает никакого диалектического обоснования. Ибо, конечно, внешняя стилизация под диалектическое "противоречие" того, что ничего общего с диалектикой не имеет, именно что идея в полном своем развитии и самосознании отпускает себя в природу, в темноту и бессмысленность "инобытия", не убедительна и представляет из себя *petitio principii*^[30]. Столь же неубедительно и превращение безликой, безыпостасной идеи в субъект, которое совершается голым и неожиданным заявлением, что "свободное субъективное понятие есть не только душа (!!!), но и обладает личностью", есть "лицо, непроницаемая, неделимая субъективность". Такого рода скачки мысли, логические провалы, hiatus'ы останутся навсегда в истории примером не только логического произвола, но и философского отчаяния, бегства из сетей своей собственной системы. И действительно, положение Гегеля при основном задании его философствования остается логически совершенно безысходно. Изначальным своим замыслом - воинствующего и отвлеченного панлогизма - он заключил себя в безвоздушном подземелье, где, правда, находятся виденные Фаустом "матери", но куда не достигает ни звук, ни свет, и ему, одинаково отлученному и от ипостаси, и от реальности, оставалось лишь судорожным движением сломать дверь этого склепа, что он и делает. Без этого ему пришлось бы только поставить точку в конце своей "Логики" и опочить от дел своих, между тем как он предпринимает еще философское путешествие по всему космосу и возвещает *de omni rebus scibilibus atque quibusdam aliis*^[31].

Философское предприятие Гегеля имеет значение такое же, как и Фихте, представляет собой головокружительной смелости и невероятной силы философский эксперимент, который кончается неизбежной трагической неудачей. При всей кичливости Гегеля своей диалектикой, не боящейся противоречий и бросающей вызов рассудочности, система Гегеля есть рационализм в предельной напряженности. Невинными и вовсе не страшными противоречиями она развивается от исходных антиномий, непреодолимых разумом, и хочет все объяснить и все дедуцировать, сведя триединство субстанции: ипостась, слово-идею и реальность-бытие к простому рациональному единству, и на этом терпит крушение. В богословских терминах можно сказать, что учение Гегеля есть, так же как и Фихте, моноипостасная система, причем разница между ними в том, что у Фихте этой единой и единственной ипостасью является первая, лицо, субъект, подлежащее. Я, у Гегеля же вторая. Логос, идея, понятие, и положение Гегеля гораздо труднее и безысходнее, чем даже Фихте. Ибо первая ипостась есть начало, из нее, действительно, исходит движение, хотя ею и не ограничивается. Напротив, превращение второй ипостаси в единственную, а стало быть, и первую, из которой начинается движение к двум остальным моментам субстанциального отношения, сопровождается уродливостями и затруднениями совершенно особыми. Здесь мы имеем, по выражению самого Гегеля, тот случай, когда кто-либо в виде развлечения вздумал бы прогуляться на голове, и все предметы оказались бы в извращенном и опрокинутом виде. Ибо перейти от идеи к ипостаси (от логики "объективной" к "субъективной"), от феноменального обнаружения к ноуменальному первоисточнику, от сказуемого к подлежащему просто нельзя, такого пути нет, как нельзя второе сделать первым. Для Фихте, как мы отметили выше, такой путь был: он был неправ в своем моноипостасном "дедуцировании", но им не было извращено последование: первая ипостась. Отец, есть действительно начало, виновник всего движения в субстанциальности, и в известном отношении мир, сказуемое, может

действительно определяться как *не-я* в категориях *яйности*. Но *Я* ни в каком смысле и ни в каком случае не может быть определено в категориях *не-я*, выведено из *не-я*, обнаружено как развитие сказуемого, осуществленная зрелость понятия, ставшего субъективным, на что именно и посягнул Гегель. Поэтому мы не видим даже попытки дедукции, а лишь метафизический обход логических затруднений посредством гипостазирования или спиритуализирования понятия. Последнему приписывается ипостасность чрез непостижимый по своей грубости и наивности словесный вольт, только изобличающий всю безысходность положения. Менее безнадежно дело обстоит с выводением из идеи реальности, бытия, ибо этим проходит путь от второй ипостаси к третьей, и естественное последование этих двух моментов здесь по крайней мере не нарушается, а лишь затрудняется отсутствием ипостаси, подлежащего, субъекта бытия. Последнее (бытие) поневоле остается бессубъектным, существует для никого, мы имеем в этом смысле как бы обморок бытия. Пресловутое "инобытие" идеи, которая отпускает из себя природу, т. е., иначе говоря, сама становится "в душу живу", реальностью, и выражает этот переход от идеальности к реальности. Здесь характерно примешивается еще одно извращение, именно изведение третьей ипостаси, бытия, из второй, между тем как она исходит из первой. Следствием этого являются еще особые трудности. Очевидно, идея сама по себе, будучи только образом бытия, не может породить самого бытия, оно существует для ипостаси, и мнимое выведение бытия из идеи только подчеркивает невозможность начать не с начала. "Логика показывает" (будто бы) "возвышение идеи до такой степени, на которой она становится творцом природы и переходит к форме конкретной непосредственности, понятие коей разрушает однако и это образование, чтобы стать самим собою как конкретный дух" (Н. Л., III, 14).

Таков метафизический облик учения Гегеля. И оно есть типическая философская ересь в том смысле, что оно основывается на произвольном и своевольном избрании одного из моментов триединой субстанции, именно логического, с подчинением ему всех остальных. В результате получается философское савеллианство, моноипостасность, диалектически превращающая себя в триединство. (Известно, что Гегель развивает и в области богословия типически савеллианскую доктрину в учении о св. Троице, см. экскурс.) И это еретичество приводит его философствование к трагическому срыву, и система распадается, изнутри не будучи связана, по недостаточности философских начал. Если смотреть глазами здравого смысла, то гегельянство есть абсурд, кабинетное измышление; но даже и пред лицом "критического" разума оно есть метафизический бред и одержимость. И тем не менее значительность и даже своеобразное величие ее именно в ее дерзновении, в том, что оно есть такая смелая и своеобразная, в своем роде единственная односторонность или ересь. И уж если где-либо в истории философии применимы слова ап. Павла: "подобает быти и ересям между вами, да откроются искуснейшие", то здесь имеется такой именно случай. Ибо философский эксперимент произведен здесь с настойчивостью изумительной и силой колоссальной, трагедия еретического философствования изжита до глубины и явлена с убедительностью, и поучительность этого эксперимента является неизгладимой в памяти. Едва ли может повториться в истории мысли подобный эксперимент - *non bis in idem*^[32], - помимо всего прочего, после Гегеля он не будет уже иметь ни свежести, ни наивности, свойственной силе, но нащупать и определить истинные пределы логизма и тем самым обезличить ложные притязания панлогизма самым делом дано было именно Гегелю.

ПРИМЕЧАНИЯ

25 Во вступлении к "Логике" в Филос. энцикл. § 20, стр. 30, встречаем беглое замечание: "В этом отношении можно сказать, что мысль, как деятельная мысль, есть всеобщее, которое само обладает деятельностью и само производит себя, потому что его произведение есть также всеобщее. Мышление, представляемое как субъект, есть существо мыслящее, и простое выражение, обозначающее существование

мыслящего субъекта, есть Я". И все. Но эта же тема в третьей части "Науки логики", на вершине спекуляции, где настойчиво и резко очерчиваются все извивы диалектических переходов, получает лишь такое определение: говоря о природе понятия, Гегель продолжает: "Я ограничусь здесь замечанием, которое может послужить к пониманию развитых здесь понятий и объяснить ориентирование в них. Понятие, поскольку оно достигло такого осуществления, которое само свободно, есть не что иное, как Я или чистое самосознание. Правда, я имею понятия, т. е. определенные понятия; но Я есть чистое понятие как таковое, которое, как понятие, достигло существования. Если при этом припомнить те основные определения, которые образуют природу Я, то можно предположить, что мы припоминаем нечто известное, т. е. обычное для представления. Но Я есть, во 1-х, это чистое относящееся к себе единство, и притом не непосредственно, а поскольку оно отвлечено от всякой определенности и содержания и совпадает с собой, с самим собой в безграничном равенстве. Таким образом, оно есть общность, единство, которое есть единство с собою лишь через то отрицательное отношение, которое является как отвлеченность и потому содержит в себе разрешенную всякую определенность. Во 2-х, Я есть также непосредственно относящаяся к себе самой отрицательность, единичность, абсолютная определенность. Эта абсолютная общность, которая непосредственно есть равным образом абсолютная единичность, и то бытие в себе и для себя, которое есть просто положение и есть это бытие в себе и для себя лишь чрез единство с положением, составляют также природу Я как понятия; в том и другом нельзя ничего понять, если не мыслить указанные оба момента вместе с тем и в их отвлеченности и в их полном единстве" (III, 6-7).

На стр. 211 встречаем еще такое беглое замечание: "Богатейшее есть самое конкретное и самое субъективное, и то, что возвращает себя в наиболее простую глубину, - самое мощное и преобладающее. Высшая обостренная верхушка есть чистая личность, которая чрез абсолютную диалектику, составляющую ее природу, также захватывает внутрь себя и держит в себе все, ибо она делает себя тем, что всего свободнее, простотою, которая есть первая непосредственность и общность" (III, 211). "Абсолютная идея, как разумное понятие, которое в своей реальности совпадает лишь с собою, есть в этой непосредственности в силу своего объективного тождества, с одной стороны, возврат к жизни; но она равным образом берет внутрь себя эту форму своей непосредственности и высшую противоположность. Понятие *есть* не только *душа*, но свободное субъективное понятие, которое есть для себя и потому обладает личностью, практическое, в себе и для себя определенное, объективное понятие, которое, как лицо, есть непроницаемая, неделимая субъективность, но которое равным образом есть не исключаящая единичность, а общность и познание для себя, и в своем другом имеет предметом свою собственную объективность. Все прочее есть заблуждение, смутность, стремление, произвол и проходимость; только абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся жизнь, знающая себя истина и вся истина" (III, 197-198).

26 "Объект чувственной очевидности есть Einzelnes, Dieses, ein Jetzt, ein Hier, dieses Jetzt, dieses Hier [единичное, это, "теперь", "здесь, это "теперь", это "здесь" (*нем.*)], однако это непосредственное "здесь" есть уже schlechthin allgemeines [непосредственно всеобщее (*нем.*)]" (72-76). Высказать предмет значит обобщить его, это приносит "die göttliche Natur der Sprache" [божественная природа языка (*нем.*)] (которая потому и заслуживала бы большего внимания). Можно показать предмет рукою, отдельное есть невыразимое, неразумное; напротив, определение предмета самое первоначальное есть уже allgemeines; поэтому непосредственное, чувственное прямо извергается во тьму крошечную из светлого царства логоса, и дальнейший путь отвлеченного панлогизма уже предопределен.

Этот же ход мысли воспроизводится неоднократно в "Логике", в "Энциклопедии" и уже в применении к Я. Здесь читаем: "Если отличительный характер чувственного сознания составляет единичность его предметов и их внешность друг другу, то самые эти определения в свою очередь суть мысли и всеобщие определения... Так как *речь есть произведение мысли, то нет слова, которое не выражало бы всеобщего*. То, что я подразумеваю, принадлежит исключительно мне; но я не могу его передать, потому что речь выражает одно всеобщее. То, что нельзя ни назвать, ни выразить, т. е. чувства и ощущения не составляют самого важного и истинного; они, напротив, не имеют никакого значения и никакой истины. Когда я произношу слова: единичное, это единичное, здешнее, я выражаю всеобщие понятия, потому что слова: единичное, это и, при обозначении чувственных предметов, здешнее, настоящее относятся не к одной какой-нибудь вещи, а ко всем вообще и к каждой в особенности. Так же точно, когда я говорю: Я, я разумею свое я, которое исключает все другие я; но то я, которое я произношу, есть всякое я, которое, как мое я, исключает все остальные. Кант употребил неточное выражение, когда он сказал, что Я сопровождает все наши желания, действия и проч. Я есть всеобщее в себе и для себя, между тем как общность всем есть только внешняя форма всеобщего. Все люди имеют между собою то общее со мною, что они суть я, равно как и все мои ощущения, все мои представления имеют то общее между собою, что все они суть мои. Но я, взятое отвлеченно, есть простое соотношение субъекта к себе самому, в котором отвлекаются от всякого представления, всякого ощущения, всякого состояния, всякой особенности характера, таланта, опыта. Такое Я есть всеобщее, в его отвлеченном и свободном существовании. Я есть, следовательно, мышление как субъект и участвует во всех моих представлениях, во всех моих ощущениях и состояниях. Другими словами, мысль проникает всюду и обнимает как категории все эти определения" (§20, стр. 33). В этих суждениях характерная для Гегеля неясность в суждении о слове-мысли, в частности местоимении, причем ипостасность у него панлогистически исчезает в общем понятии я.

В другом месте "Энциклопедии" находим такое определение: "Природа не сознает мирового разума (*vovς*), только человек есть всеобщее и сознает всеобщее. Это происходит уже, когда человек сознает себя как Я. Когда я говорю: я, я разумею себя как отдельное и определенное лицо. Но в самом деле я не высказываю этим ничего мне исключительно принадлежащего. Всякий другой есть также Я, и хотя, произнося это слово, я подразумеваю себя как отдельное лицо, я высказываю, однако же, всеобщее понятие. Я есть чистое бытие для себя, которое отвергло и восприняло в себя всякую частную особенность субъекта, оно есть самосознание в его простоте и чистоте. Мы можем сказать, что Я есть то же самое, что мышление или, правильнее, мыслящий субъект. То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота (?!), вместилще всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следовательно, Я есть всеобщее, которое отвлеклось от всего особенного, но тайно вмещает его в себе (Гегелю приходится хитроумно выкручиваться из невместимой для него проблемы), т. е. оно не есть отвлеченная всеобщность, а всеобщность, наполненная всем частным содержанием. Мы привыкли употреблять это слово, не отдавая себе в нем отчета; только философские размышления делают его предметом своего исследования. Я есть чистая мысль (?). Животное не может разуметь себя как Я, так может разуметь себя только человек, потому что он мыслит (конечно не потому, вернее не только потому, но потому что он есть и дух, что для Гегеля равносильно с мышлением, только мышлением). Наше Я наполнено различным внутренним и внешним содержанием и, по различии этого содержания, мы или созерцаем чувственные предметы, или имеем представления, воспоминания и т. п. Но наше Я присутствует во всем этом содержании, или, лучше сказать, наше мышление осуществляется в нем" (§ 24, приб. 1, стр. 42-43). Имеется еще и такое суждение о Я в учении о качестве, в отделе о для-себя-бытии: "В пример для-себя-бытия мы можем привести наше собственное я. Мы знаем, что наше непосредственное существование различается от других существований и состоит в соотношении с ними. Но далее мы знаем, что эта широта нашего непосредственного существования как бы заострена в простую форму для-себя-бытия. Говоря Я, мы высказываем беспредельное и потому отрицательное соотношение с собой. Можно сказать, что человек различается от животного и вообще от природы тем, что знает себя как Я, тогда как создания природы не существуют свободно для себя, а только существуют непосредственно и потому всегда для иного" (§ 96, прибав., стр. 163).

27 Порою Гегель неожиданно говорит об Я в странных тонах, напоминающих Фихте: "То, что находится в моем сознании, существует для меня. Я есть пустота, вместилще всего; и в то же время оно есть субъект, для которого все существует и который все сберегает в себе. Каждый человек есть целый мир представлений, и они погребены во мраке его Я. Следовательно, Я есть всеобщее, которое, отвлекаясь от всего особенного, тайно вмещает его в себе" (Энци. I, § 24).

28 "Суждение вообще неспособно выразить конкретную (а истинное есть конкретное) и спекулятивную мысль. Суждение по своей форме неполно и, следовательно, ложно" (§ 31, прим., стр. 57). "...Старались узнать предмет, например, Бога, приписывая ему сказуемые. Таким образом, размышляли о предмете внешним образом, потому что находили эти определения (сказуемые) готовыми в сознании и извне переносили их на предмет. Но предмет можно узнать в его истине только тогда, когда он сам обнаруживает свои определения, а не получает их внешним образом (?), в форме сказуемых. В последнем случае дух чувствует, что ограниченное число этих сказуемых не может исчерпать предмет. Восточные народы справедливо говорят, что Бог имеет много, бесконечно много имен. Ум не удовлетворяется ни одним из этих конечных определений и неутомимо ищет новых сказуемых. Конечные предметы находят свое определение в конечных сказуемых, и здесь деятельность рассудка на месте... все предметы разума не находят своего истинного определения в таких конечных сказуемых, и недостаток старой метафизики состоял в том, что она искала определять их путем таких сказуемых" (§ 28, пр., стр. 56). Здесь совершенно неверно сказуемость связана с рассудком и противопоставлена разуму, - отношение подлежащего и сказуемого есть их тождественность и вместе нетождественности (ибо Гегель справедливо указывает, что *omnis determinatio est negatio* [всякое определение есть отрицание (лат.)] и каждое суждение содержит в себе противоречие). Это же повторяется и в "Науке логики" (пер. Н. Г. Дебольского. Пг., 1916, ч. 1, 39): "Предложение в форме суждения не приспособлено к тому, чтобы выражать умозрительные истины; знание этого обстоятельства могло бы устранить много недоразумений касательно умозрительных истин. Суждение есть отношение тождества между подлежащим и сказуемым; в нем отвлекаются как от того, что подлежащее обладает еще многими определениями, кроме заключающихся в сказуемом, так и от того, что сказуемое шире подлежащего. А если содержание умозрительное, то существенным моментом является также нетождественное в подлежащем и сказуемом, что не высказывается, однако, в суждении". Впрочем, Гегель роняет следующий остроумный афоризм: "В смерти душа и тело разлучаются, т. е. уничтожается соотношение между субъектом и сказуемым" (Фил. энци. § 173, прим., стр. 301. Верно и мудро!). В связи с этим стоит и вышеотмеченное непонимание Гегелем природы слова, которым он вообще столь злоупотребляет. То заблуждение о *Dies* и *Hier*, которое лежит в основе феноменологии, повторяется и в "Науке логики" (I, 57): "Есть мнение, что словом "это" выражается нечто вполне определенное; но при этом упускается из виду, что язык, как произведение рассудка, высказывает только общее, за исключением лишь

(как будто возможны здесь исключения!) названий единичных предметов; но индивидуальное название есть нечто бессмысленное именно в том отношении, что оно не выражает чего-либо общего, и является поэтому просто положенным, произвольным и по тому же основанию, по которому собственные имена могут быть произвольно принимаемы, даваемы и изменяемы" (удивительно легкомысленное суждение о слове у философа панлогизма!).

29 Природа изображается такими чертами относительно понятия: "Таково бессилие природы, что она не в состоянии сохранить и выразить собою строгость понятия и протекает в таком чуждом понятию многообразии. Природа в разнообразии своих родов и видов и в бесконечном различии своих образований может вызывать в нас удивление, так как в удивлении нет понятия и его предмет есть неразумное. Так как природа есть инобытие понятия, то ей предоставлено впадать в это различие, подобно тому как дух, хотя имеет понятие в образе понятия, впадает также и в представление и вращается в их бесконечном многообразии. Многочисленные природные виды и роды должны считаться за нечто невысшее произвольных причуд духа в его представлениях (строго!). В тех и других, правда, повсюду видны следы и чаяния понятия, но изображающие последнее не в верном отражении, так как они суть стороны его свободного инобытия; понятие есть абсолютная сила именно потому, что оно может проявлять свои различия свободно в образе самостоятельных различий, внешней необходимости, случайности, произвола, мнения, которые должны, однако, считаться не более чем отвлеченной стороной ничтожества" (III, 2, 5. Жалкое ипостазирование со стороны надменного панлогиста!). Еще более несуразно звучит следующая мысль: "Жизнь или органическая природа есть та ступень природы, на которой выступает понятие, но как понятие слепое, не усваивающее себя (какая дичь!), т. е. не мыслящее (!!!); как последнее оно присуще лишь духу" (III, 9). (Панлогизм явно здесь переходит в спиритуализм: Гартман - Шопенгауэр.) Таким образом торжественно возвещается и переход к природе: "Идея свободно отчуждает (entlässt) саму себя, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя. В силу этой свободы форма ее определяемости также совершенно свободна, сущая абсолютно для себя без субъективности, внешность пространства и времени" (III, 213).

30 Логическая ошибка: вывод из недоказуемого (лат.).

31 Обо всех известных вещах, а равно и о любых прочих (лат.).

32 Одно и то же не бывает дважды (лат.).

ЭКСКУРСЫ

II. Экскурсы о Гегеле

I. Логика Гегеля есть онтология и богословие

"Объект логики заступает место метафизики, которая была научным построением мира, осуществляемым только чрез мысль. Объективная логика заступает непосредственно место онтологии той части метафизики, которая должна была исследовать природу сущего (ens) вообще; сущее обнимает собою как бытие, так и сущность. Но засим объективная логика обнимает собой и прочую метафизику, поскольку последняя стремится принять в свои чистые мысленные формы и частные, почерпнутые ближайшим образом из представления субстраты - душу, мир. Бога, и поскольку определение мышления составляло существенное в ее способе рассмотрения предмета (Наука логики, I, 17). В этом смысле "система логики есть царство теней, мир простых существенностей, свободный от всякой чувственной конкретности" (I, 13). Чистая наука (т. е. логика) есть абсолютное знание. "Абсолютное знание есть истина всех родов сознания, так как, как показывает ход последнего, лишь в абсолютном знании вполне разрешается раздельность предмета и достоверность себя самого, и истина становится тождественной этой достоверности, а эта достоверность - истине. Тем самым чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания. Она содержит в себе *мысль*, поскольку *последняя есть также вещь в себе самой*, или *вещь в себе самой*, поскольку *она есть также чистая мысль*. (Первостепенной важности слова к пониманию учения Гегеля как философии тождества и вместе панлогизма!) Как наука, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание и имеет *образ самости* (?!?!), которая *есть в себе и для*

себя *сущее познаваемое понятие, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя.* Это абсолютное мышление есть *содержание* чистой науки. Последняя поэтому в такой малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что ее содержание, напротив, есть единственно абсолютно-истинное или, если тут можно употребить слово "материя", истинная материя, - но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, стало быть, абсолютная форма. Логику поэтому надо понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли" (I, 6). Это царство чистой мысли и абсолютного знания осуществляется в самодвижении понятия, - диалектическом методе, который есть жизнь этого понятия. В конце Логики, оглядываясь назад и сводя все к единству, Гегель говорит так: "Абсолютная идея есть бытие, непрекращающаяся *жизнь, знающая себя истина и вся истина...* Логика изображает самодвижение абсолютной идеи лишь как первоначальное слово, которое есть обнаружение, но такое, которое как внешнее снова непосредственно исчезло, поскольку оно есть; идея есть, таким образом, лишь в этом самоопределении *воспринять себя*, она есть в *чистой мысли*, в которой различие еще не есть *инобытие*, но есть и остается вполне прозрачным для себя. Логическая идея имеет тем самым своим содержанием себя как бесконечную форму: *форму*, которая постольку составляет противоположность *содержанию*, поскольку последнее, как возвратившееся внутрь себя и снятое в тождестве определение формы, таково, что это конкретное тождество противостоит тождеству, развитому как форма; содержание имеет вид другого и данного относительно формы, которая как такая стоит просто *в отношении* и определенность которой положена вместе с тем как видимость. Абсолютная идея сама ближайшим образом имеет своим содержанием лишь то, что определение формы есть ее собственная завершенная полнота, чистое понятие. *Определенность* идеи и все развитие этой определенности и составили предмет науки логики, из какого развития абсолютная идея возникла, возникла сама для себя; для себя она оказалась состоящею в том, что определенность имеет вид не некоторого *содержания*, а есть просто *форма*, что идея тем самым есть просто общая идея, ...общность ее формы есть *метод*. ...Метод возник как *знающее само себя*, имеющее своим предметом *себя*, как абсолютное, столь же субъективное, сколь и объективное понятие, а с тем вместе как чистое соответствие понятия и его реальности, как некоторое осуществление, которое есть само понятие... Метод есть движение самого понятия, природа коего уже познана, но, во-первых, отныне с тем значением, что *понятие* есть *все* и что его движение есть *общая абсолютная деятельность*, самоопределяющееся и самореализующееся движение. Поэтому метод должен быть признан без всякого ограничения всеобщим, внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силою, которой никакой объект, поскольку он представляется внешним, чуждым разуму и независимым от него, не мог бы оказывать противодействия, быть иным относительно метода природы и не быть проникнутым последним. Метод есть поэтому *душа и субстанция*, и нечто понято и познано в своей истине, поскольку оно *совершенно подчинено методу*; последний есть собственный метод всякой вещи, так как деятельность его есть понятие" (III, 198-199). "Вследствие этой природы метода наука представляется некоторым замкнутым в себе *кругом*, в начало которого, простое основание, возвращается путем опосредствования конец; притом этот круг есть *круг из кругов*, ибо каждый отдельный член, как одушевленный методом, есть рефлексия в себя, которая, возвращаясь к началу, вместе с тем служит началом некоторого нового члена" (III, 212).

Абсолютная идея, которую предметом имеет логика, - "это истина, как она есть в самой себе и для себя, она есть абсолютная идея понятия и объекта. Ее идеальное содержание есть только раскрытие ее самой в форме внешнего существования, которое она объемлет в своей власти и в своем тождестве. Таким образом она сохраняет свое единство" (Энц., ч. I, § 23, стр. 348). К этому месту *прим.*: "Абсолютное есть идея, и это определение есть его абсолютное определение. Все предыдущие определения сосредоточиваются в этом

определении. Идея - это истина, потому что истина состоит в согласии понятия с его объектом. Это не значит, чтобы истина имела свое основание в согласии наших представлений с их объектом. Отсюда происходят только верные представления, которые каждый составляет себе о том или другом предмете. Напротив, когда мы говорим об идее, мы не разумеем ни мнения отдельных лиц, ни наши представления, ни внешние предметы. Всякое действительное существование обязано своей действительностью идее, и только благодаря идее оно есть действительное бытие. Единичное существование выражает только одну сторону идеи, и бытие, которым оно обладает, принадлежит ему чрез посредство других действительностей, которые, в свою очередь, имеют, по-видимому, раздельное и независимое существование. Понятие осуществляется только в их целостности и их соотношениях. Неделимое не соответствует своему понятию, и эта ограниченность образует его конечность и ведет к его разрушению. Идею не должно понимать как идею *чего-нибудь*, так же как понятие не должно рассматривать только как определенное понятие. Абсолютное есть единая и всеобщая идея, которая дробится (в акте суждения) и производит систему идей, которая состоит в связи с нею и находит в ней свое основание и единство. Благодаря этой делимости она вначале образует единую и всеобщую субстанцию, но в своей высшей и совершеннейшей форме бытия она есть субъект и мыслящий субъект, или дух" (стр. 348-349).

Отсюда ясно отношение между философией и религией (ср. предисловие ко 2-му изд. Энци., стр. XIV). Вступительные слова "Философской энциклопедии" (ч. I, § 1, стр. 1) таковы: "Философия имеет те же предметы, что и религия. Обе имеют предметом истину в высшем значении слова, в том, что Бог есть истина и единственная истина. Обе занимаются также областью конечного, природою и человеческим духом и их отношением между собою и к Богу как их истине". "Философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она есть высший способ понимания абсолютной идеи, так как способ философии есть высший, понятие" (Наука логики, III, 198. Та же мысль и в "Феноменологии духа").

Но этого мало. Из определения содержания логики вытекает, что оно не только совпадает с предметом религии, беря его в высшем смысле, т. е. богопознание, но и богосознание; иначе говоря, идея и есть Бог, по крайней мере в его логической природе, Логос (хотя в богословии Гегеля оно и оказывается не второй, а первой ипостасью). Это и высказывается Гегелем, правда, как бы мимоходом, но от этого не менее веско: логика определяется как "наука, замкнутая в чистую мысль; она есть еще наука только *Божеского понятия*" ("Наука логики", III, 213), причем она "остается в себе и для себя полнотою понятия и наукой об отношении *божественного познания* (т. е. по смыслу контекста - *логики*) и природы" (ib.).

Но это высказано и непосредственно, невероятными по дерзновенности словами: "Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, dass dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes sind* (Logik, Einl., S. 33, рус. пер., I, 6)^[94].

Это единственное в истории мысли притязание есть не что иное, как философская хлыстовщина, в которой ум Гегеля непосредственно отождествляется с умом Христовым; более затуманено выражено в цитате из Аристотеля, в Фил. Энци. (VI, § 236, S. 408): "Bisher haben wir die Idee der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstande gehabt, nunmehr aber ist die Idee für sich selbst gegenständlich. Dies ist die $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat"^[95].

В XII книге "Метафизики" (гл. IX) Аристотель рассуждает о Божестве, которое, как совершеннейшее из всех существ, имеет и совершеннейшую деятельность, состоящую в теоретическом мышлении, имеющем предметом само себя, именно $\nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$. "Αὐτόν ἄρα νοεῖ, εἴτερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον. Καὶ ἐστὶν ἡ νόησις, νοήσεως νόησις... Οὕτως δ' ἐχει αὐτῆ

αυτης η νόησις του παντα αιωνα"^[96]. Смысл этой ссылки подтверждает божественную природу идеи, т. е. логику как богосознание. Она же содержит в себе истину: "быть в истине", "познаваться в истине", т. е. в диалектической связи и движении, есть многократно повторяющийся мотив "Логике". Логика есть самосознание или саморазвитие Божества, которое приводит к истинности и это самосознание. Последнее движется по трем основным ступеням, каковые моменты соответствуют отделам Логике. "Бог в своем непосредственном понятии не есть дух; дух не есть непосредственная, противоположная опосредованию, но, напротив, вечно полагающая свою непосредственность и возвращающаяся от нее к себе сущность. *Непосредственно* Бог есть поэтому *лишь* природа. Или, иначе, природа есть внутренний, действительный не как дух и потому не истинный Бог. Или, иначе, Бог в мышлении, как *первом* мышлении, есть лишь чистое бытие или также сущность, отвлеченное абсолютное, а не Бог как абсолютный дух, составляющий единственно истинную природу Бога" (Н. лог., II, 114). Но, следовательно (и по смыслу всего дальнейшего учения Гегеля), *Gott wird*^[97], самосознание духа лишь возникает в истории, в человеке. "Бог есть Бог лишь постольку, поскольку он сам себя знает" (III, 448, цит. у Ильина, "Вопросы философии и психологии", кн. 137-138, "Учение Гегеля о свободной воле", стр. 181), так что "знание человека о Боге восходит к знанию человеком себя в Боге" (III, 448, там же). Ибо "Бог реально действует в человеке и осуществляет себя чрез человека" ("in Menschen und durch Menschen". Aesth. I, 4). Человек есть подлинно "медиум" Бога (ib.), "человек, увидавший Бога, познал, что познанная им божественность есть "его собственная природа" (Nohl, 313) и ему открывается, что не он "познал" Бога, а Бог в нем познал сам себя (Beweise, 330; 428, III, 292) (Ильин, там же, 194-195). Мировой процесс не закончился, и потому Бог еще не возник, а только возникает, потому неизбежно становится вопрос, как же возможно *уже его* полное изображение, как Он был до создания мира. Итак, неизбежно возникает вопрос, *как возможен Гегель*, отсюда, *как возможна "Логика" Гегеля* как самосознание истины, *как сама непокровенная истина?* Как возможна абсолютная философия, которая есть богосознание, а тем самым и мироздание? Означает ли она, что мировой процесс закончился и дальше мирочеловеку *ничего* уже сказать, самоосвобождение (поскольку "познанная необходимость есть свобода") уже совершилось и дальнейшее существование всех кафедр философии и школ становится уже недоразумением, как недоразумением и парадоксом является даже второе издание "Логике" (I тома): истина не терпит разных изданий, она существует только в одном. "Логика" притязает быть боговдохновенной книгой и последним заветом откровения (так что имеет свое основание иронический анекдот о Гегеле, применившем будто бы к себе слова Христовы: "Я путь, истина и жизнь"). В "Логике" на нас смотрит и само смотрится Всевидящее око. Логос, во тьме светящий и ею не объемлемый. И как последовательно возникает из Гегеля Фейербах, Штраус, человекобожие! Философские антиподы: Гегель и Фейербах - в религиозно-догматическом смысле, в сущности, единомышленники, как и позитивист О. Конт: в этой однотрунности столь разных умов, в тождестве религиозных мотивов столь *разных* философских систем есть нечто жутко-значительное; в этом слышится мерная поступь "грядущего во имя свое", посылающего своих предтеч и пророков, вдохновляющего о себе "писания"... В этом притязании уже заключен, конечно, и приговор: Гегель, каким он *volens-no-lens* провозгласил себя в "Логике", невозможен *по самому же Гегелю*, притязание это есть недоразумение, разоблаченное историей и его же собственной доктриной в ее развитии. "Логика" не есть изображение Бога в творении, но всего лишь исследование по философии логики, имеющее свои ослепительные открытия и поразительные заблуждения.

И тем не менее весь интерес, значительность, даже единственность и грандиозность философского эксперимента содержится именно в "*Логике*", только "Логика" делает Гегеля гегельянцем: если устранить его "Логике", то вся система натурфилософии и т. д. может быть понята как спиритуализм, вариант философии тождества, т. е. как Спиноза,

Шеллинг, и заставляет постоянно вспоминать об их близости. Эта вторая система, богатая и ценная отдельными замечаниями и прозрениями, принципиально не оригинальна и в этом смысле неинтересна. Весь смысл гегелевского эксперимента и весь интерес в его обосновании заключается в *переходе* от "Логики" к космологии, в выведении мира из мышления. В этом и заключается характер панлогизма, точнее, монологизма. Царство Отца, Творца и Вседержителя, по Гегелю есть царство Логоса, *Вторая ипостась есть у него Первая*. Мысль, из себя порождаемая и развивающаяся, есть первооснова миробытия, тайна мироздания становится прозрачна для мысли. Предмет мысли вполне имманентен мысли, и в этом заключается то всеобщее тождество противоположного, которого искала философия тождества, притом не антиномически, но диалектически полагаемое мыслью. Логика есть онтология, а далее и космология, антропология и т. д., логика хочет быть Словом, им же вся была. Очевидно, такая логика есть не только недоразумение, но и философский шантаж, передергивание карт. А вместе с тем, это есть единственное (после платоновского "Парменида" и зеноновских парадоксов) диалектическое исследование категорий мысли. И этот Гегель-Парменид есть умственный колос, пробивающий стенобитным тараном непроницаемые перегородки категорий и обнаруживающий их проходимость. Логика Гегеля есть настоящая и подлинная "гносеология", это *динамика* мысли, тогда как Кант остановился всего лишь на статических чертежах, приняв их за действительность. В этом смысле Гегель есть "истина" Канта и, вместе с тем, его преодоление. Он показал подлинную творческую силу мысли, порождающую категории. Он показал логичность сущего, именно то, каким образом мысль бывает мыслимой, себе ассимилирует свой предмет. Однако его притязание и здесь идет дальше, он хочет дать не только ряд блестящих и глубоких анализов об отдельных категориях и их всеобщей соотносительности, взаимной проницаемости, но и установить *путь восхождения* этих категорий в направлении возрастающей конкретности, так что система логики представляет собой не "рапсодию" категорий (по выражению Канта), но строго размеренную и сочлененную лестницу, в которой каждая следующая ступень *предполагает и в известном смысле включает* в себя все предыдущие. Таковой убедительности логика Гегеля, несомненно, не представляет. Достаточно погрешности и натяжки в одной какой-нибудь точке, и чрез эту щель утечет вся жидкость. Едва ли кто-нибудь будет утверждать Таковую непогрешимость. Вместе с тем ясно, что все построение "Логики" внутренне определяется метафизическим заданием, есть выявление определенного онтологического замысла - показать возникновение метафизического *понятия*, к которому тянет вся логика в ее трехчленном разделении: бытие, сущность, понятие; логика "объективная" и "субъективная". Содержание логики есть не что иное, как дедукция Понятия, его онто-генезис. Если отвергнуть эту метафизическую предпосылку Гегеля, то обесценивается, становится уродливым и насильственным все это построение. Оно распадается просто на отдельные глубокие анализы, которые тем ценнее, чем меньше чувствуется в них гегельянство: потому наиболее ценное и значительное есть учение о бытии - первая часть "Логики", значительно хуже и схоластичнее - вторая - о рефлексии или о сущности, и представляет собою вопиющее насилие над мыслью и подделку третья часть - о сущности. Как было уже указано Тренделенбургом и др., Гегель в своей мнимо априорной дедукции все время примышляет бытийную основу мысли и говорит, в сущности, не о мысли как самомышлении, но о мыслимости и о мыслях, почему наиболее поучительны и содержательны те его анализы, где он, оставляя мнимое царство теней, занимается откровенно, а не прикровенно конкретными мыслями. Таковы, например, учение о математической бесконечности, о дурной бесконечности, природе кантовских антиномий и т. д. Там его диалектика гениальна. Но там, где она теряет свою свободу *jeu divin*^[98] "Парменида"^[99] и познает необходимость дедукции понятий, там она тупа, упряма и бездарна.

Вообще "Логика" Гегеля еще ждет и своего исследователя, и своей оценки (этого пробела, к сожалению, отнюдь не восполняет и исследование *Ильина*, которое менее всего останавливается именно на "Логике" и совсем не останавливается на гегелевском пути восхождения и его критике). Она, бесспорно, его заслуживает, притом *только она одна* во всем Гегеле. Философский шантаж, который представляет собой "панлогизм", заключается в том, что ведением или неведением здесь все время подразумевается или примышляется "мир до его сотворения", но в сознательном стремлении из *чистого* мышления, не имеющего никакого иного предмета, кроме себя, кроме потребности саморазвивающейся чистой мысли, породить все "категории" мира, логически создавать мир. Пустые, отвлеченные, внемирные и домирные категории насыщаются бытием мира. Как это происходит?

Ответ на этот вопрос есть характеристика всего гегелевского замысла. Решающим и определяющим для него являются, естественно, начало и конец, - утверждение конца веревки в небесном пространстве и подвешивание к ней космоса, субъекта, жизни. Определяющее же значение имеет *начало*, согласно самому Гегелю, *reiner Ursprung* (у Когена). "Начало философии есть произведение свободного акта мысли, восходящей на ту ступень, где она существует для самой себя и где она сама производит и дает себе свой предмет. Далее, эта ступень, которая вначале представляется как непосредственная, должна явиться как результат науки и как ее крайний предел, в котором она снова приходит к своей исходной точке и возвращается в самое себя. Таким образом, философия есть как бы круг, замкнутый в самом себе и не имеющий начала в том смысле, в каком другие науки имеют его; так что здесь начало существует только по отношению к субъекту, приступающему к философскому исследованию, а не по отношению к самой науке" (Энци. I, § 17, стр. 22). "Идея есть тождественная с собою мысль и в то же время она, как деятельность, противопоставляется самой себе, чтобы быть для себя, но в этом *ином* не восходит однакож *из среды самой себя*" (ib. § 18, стр. 23).

Иными словами, философскому мышлению приписывается самопорождение и самозаконность, в отличие от ориентированности его на сущем или деятельности.

Розенкранц в предисловии к "Пропедевтике" Гегеля (Соч., т. XVIII, стр. XVIII - XIX) говорит: "Говоря о начале системы, должно различать субъективное, объективное и абсолютное начало. Абсолютное начало системы в смысле искомого реального принципа мира явлений и духа, мышление о котором составляет разум, есть понятие, образующее и конец ее, понятие абсолютного духа, понятие бытия есть только его ноумен, первоначальное сказуемое. Объективное начало системы есть это самое понятие совершенно неопределенного бытия; более простого определения существовать не может. Субъективное начало есть деятельность сознания, возносящегося к мышлению, к постановлению этого отвлечения". (Цит. в русском пер., Энци. I, стр. 143.) "Чистая наука предполагает освобождение от противоположения сознания, она содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она также есть чистая мысль" (Лог. I, 6). "Логика определилась как наука чистого мышления, имеющая своим принципом *чистое* знание, не отвлеченное, а конкретное живое существо (*sic!*), достигаемое тем, что в нем противоположность сознания субъективно *для себя сущего* и другого такого сущего, объективного, познается как преодоленная, и бытие познается как чистое понятие в себе, чистое же понятие - как истинное бытие (ib., 14).

Это напоминает слова из предисловия к "Феноменологии духа": "es kommt nach reiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muss, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken"^[100]. (Философия тождества!)

"Начало есть *логическое*, поскольку оно должно быть образовано в элементе свободно для себя сущего мышления, в *чистом знании*. При этом оно *опосредствовано* тем, что чистое знание есть последняя, абсолютная истина *сознания*... Логика опирается поэтому как на свое предположение, на науку об абсолютном духе, которая содержит в себе и

излагает необходимость, а тем самым и доказательство истины той точки зрения, которая есть чистое знание, а равно и его опосредствование" (ib., 19). "Дано лишь решение, которое можно, пожалуй, считать и произволом, исследовать *мышление как таковое*. Таким образом начало становится началом абсолютным или, что здесь то же самое, отвлеченным; оно *ничего не предполагает*, ничем не опосредствовано, не имеет никакого основания, напротив, оно само должно служить основанием всей науки. Оно должно быть поэтому просто чем-то непосредственным или, правильнее, только самим непосредственным... Начало есть чистое бытие" (20). "Движение (философствование) вперед есть *возвращение к основанию*, к тому *первоначальному и истинному*, от которого зависит и которым на самом деле производится то, что мы начинаем. Так, например, сознание в своем движении от непосредственности, с которой оно начинает, приводится к абсолютному знанию как своей внутренней истине... так, в еще большей мере, абсолютный дух, открывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия, познается как свободно противопоставляющийся себе в конце развития в образе непосредственного бытия, - определяющий себя к созданию мира, содержащий в себе все то, что было дано в развитии, предшествовавшем этому результату; и чрез это превращенное положение он превращается вместе с своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа. Существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое" (ib., 21).

II. Построение логики

Итак, таковым непосредственным началом Гегель полагает чистое бытие, которое, таким образом, является фундаментом всей системы. Представляется двоякая возможность понимать замысел логики: или вместе с Кэрдом (Кэрд. "Гегель", 1898, гл. VII-VIII) видеть здесь исследование категорий мысли, *подразумевая* их предметность, что явным образом не соответствует замыслу Гегеля, обрезая его крылья, и не считается с притязаниями панлогистической логики как онтологии и метафизики, или же видеть здесь попытку логического выведения всего миробытия, и субъекта, и объекта, одним словом, по собственному определению Гегеля, *логическое создание* мира, при котором мы присутствуем. Разумеется, *второе*, и роль хаоса или мёона, из которого возникает на наших глазах мир в шесть дней логического творения, принадлежит здесь категории бытия. Это мнимое творение есть, разумеется, контрабанда и престижизитаторство. Гегель хочет через феноменологическое восхождение отмыслить мир, точнее, мыслить его *без него* и *до него*, повинувшись лишь потребности чистой мысли; в действительности же Гегель все время имеет пред собой бытие мира, примышляет его, так что фактически прав Кэрд, с точки зрения которого не существуют поэтому трудности пан-или монологизма, но зато и исчезает и главный букет гегельянства.

Итак, от *начала* требуется, с одной стороны, непосредственность, которая в результате становится всеобщей опосредованностью, ["существенное для науки состоит не только в том, чтобы началом служило нечто чисто непосредственное, сколько в том, чтобы целое образовало в себе круг, в котором первое есть также и последнее, а последнее есть также и первое" (I, 21). "Основание, по которому чистая наука начинает с чистого бытия, заранее и непосредственно дано в ней самой. Это чистое бытие есть единство, в которое возвращается чистое знание, или, так как последнее само должно быть отличаемо как форма от своего единства, оно есть также содержание этого знания. По этой своей стороне *чистое бытие*, это безусловно непосредственное, есть также безусловно опосредованное. Но оно, должно быть по существу взято лишь в той односторонности, по коей оно есть чисто непосредственное, именно, потому что оно берется здесь как начало.

Поскольку оно не было бы этой чистой неопределенностью, поскольку оно было бы определенным, оно было бы взято как опосредованное, уже развитое далее. Поэтому *в природе самого начала* дано быть только бытием и ничем более. Вследствие этого оно не требует никаких дальнейших приготовлений, чтобы проникнуть в философию, никаких размышлений или точек связи" (I, 22)], вместе с тем оно должно быть совершенно отвлеченно, совершенно обще, должно быть "вполне формой без всякого содержания" (I, 23), вначале это "есть лишь пустое слово, лишь бытие; это простое, которое не имеет никакого дальнейшего значения, это простое, есть, стало быть, начало философии" (I, 27).

Это соединение *двух* свойств начала, во-первых, непосредственности, во-вторых, отвлеченности, в смысле отсутствия определения уже таит в себе двусмысленность: отвлеченность не может быть непосредственна, потому что подразумевает отвлекаемое, т. е. конкретность, предметность, которую именно и хочет здесь отмыслить Гегель. *Отвлеченное не непосредственно*. Гегель сам понимает, что начало "не может быть конкретным, таким, что содержит отношение *внутри себя* самого. Ибо всякое такое отношение предполагает опосредование и переход внутри себя от первого к чему-либо другому, с объединенным конкретным в результате такого перехода. Но начало не должно уже само быть первым и другим; то, что есть в себе уже первое и другое, уже содержит в себе результаты совершившегося перехода. То, что составляет начало, само начало, должно быть взято как нечто не подлежащее анализу, в своей пустой, ненаполненной непосредственности, т. е. как бытие, как совершенная пустота" (I, 24).

"Бытие, не было бы вообще безусловным началом, если бы оно имело определенность, так как оно в этом случае зависело бы от другого, было бы не непосредственным, не началом. Если же оно неопределенно, стало быть, есть истинное начало, то в нем нет ничего, что переводило бы его в другое, оно есть вместе и конец" (I, 39). Итак, с одной стороны, непосредственность, с другой - отвлеченность, в смысле неопределенности. Удовлетворяет ли этим требованиям бытие? Есть ли оно такое начало? В этом вопросе предпрещается суд над всей логикой. Есть ли бытие хвост той абсолютной змеи, которая, свившись в абсолютное кольцо, берет его в свою голову-Понятие?

Не есть и не может быть. В бытии, как начале, заключается самообман и, объективно, обман, шантажность панлогизма.

Все дело в том, что *бытия нет как такового*. Нет бытия, а есть *есть*, вспомогательный глагол, *связка*, которая по обманчивому свойству языка (в частности, немецкого - *sein - das Sein*) и благодаря способности к формальному абстрагированию, превращается в нечто самостоятельное и даже абсолютное (у Парменида). Связку нельзя отвлечь от связываемого, отношение от соотносимого; бытие необходимо влечет за собой то, *чего* оно есть бытие, т. е. образ этого бытия, выражаясь логически-грамматически, и подлежащее и сказуемое. Оно не существует, немислимо, не может быть отмыслено от этой связи иначе как отвлекающей деятельностью ума, останавливающей мысль на бытии как моменте. Поэтому бытие *не* непосредственно в том смысле, в каком нужно это Гегелю, напротив, оно всегда есть посредство и не может быть отделено от посредуемых. Если не желать тайно, контрабандно ввести их вместе с бытием и под его прикрытием (чего желает - и что делает "Логика" Гегеля), нельзя начинать с бытия. Взять началом бытие - это значит взять *все* и *всякость* не в их логическом определении (которое появляется в "Логике" позднее), но в их существенности, для логики по крайней мере вначале чуждой и непроницаемой, между тем как притязание панлогизма сводится к устранению всякого непрозрачного для мысли остатка. Бытие не есть даже категория, именно потому, что категория есть высказывание, обособление, модус бытия, выражаясь образно, оно есть материя для категорий или, если угодно, мать их. Говоря грубо, бытия вообще нет и не может быть (логически), потому что оно есть непременно бытие когонибудь или чего-нибудь и как-нибудь, есть связка. Стало быть, если и можно поставить под логический микроскоп эту связку, то лишь силою абстракции не в смысле неопределенности и пустоты, отсутствия определений, как это требуется от *начала*

у Гегеля, но в смысле рассудочного обособления того, что действительно существует только *in concreto*: нужно зажать логическими пинцетами жилы и прекратить доступ крови, чтобы получить этот логический препарат. Вообще поставить *средний род* и *третье лицо* в начале того, что должно иметь в результате первое лицо, можно только повинувшись предвзятости.

Для Гегеля дело обстояло таким образом: ему нужно было из ничего (в смысле предметного бытия), из одной мыслимости вывести *все*, правда, в логических силуэтах, но так, чтобы получился "мир до творения". Мнимую дедукцию можно было вести только при условии, если в "начало" принято такое неопределенное, многосмысленное понятие, в котором, по собственному выражению Гегеля, все кошки серы. Именно Гегелево бытие ничем не лучше здесь абсолютной индифференции Шеллинга.

Напрасно Гегель думает, что в одном, нужном ему отношении бытие непосредственно, в другом, тоже нужном, отвлеченно и пусто, лишено всяких красок. Мы видим, что *бытие* ни в каком случае не является непосредственным. Поэтому, начиная с него, Гегель молча вводит и ставит в сторонку всех и кладет в свой фокуснический ящик *все*, чтобы, когда будет пора, вынимать оттуда по мере надобности. Логическое ипостазирование посредства, *связи*, он превращает в самое непосредственное, и в этом и обнаруживается бессилие и неудача панлогизма, невозможность его замысла. Ибо действительное, или только потенциальное, скрытое *все* нужно иметь уже в логическом первоначале, или такового начала вообще не существует, так же как и абсолютной философии, т. е. панлогизма, а всякая философия есть лишь то, что она есть, т. е. философствование.

Итак, непосредственность бытия на самом деле не непосредственна, но и отвлеченность или пустота его вовсе не отвлеченна. Бытие, как связка, как отношение, ровно ничего и не содержит, что можно было бы отвлекать; оно не имеет никаких красок, ибо они принадлежат к образам бытия, а бытие только *есть*, и больше про него нечего сказать, подобно тому как нечего рассказать про геометрическую точку, каковы ее свойства. Если Гегель и говорит по поводу бытия об отвлеченности, неопределенности и пустоте, это лишнее свидетельство тому, что он примышляет здесь и субъекты и объекты, т. е. образы бытия (а вместе с тем и промышляет ими). От бытия не может быть никакого отвлечения, потому что оно всеобще, но, как таковое, оно и совершенно бессодержательно по своей природе, потому что есть связка, есть отношение.

Таким образом, в основе "Логики" лежит *неверное* употребление идеи *бытия*, посредством которой туда втискивается весь мир сущностей. На самом деле *бытие* не есть логическая идея или категория, какую почитает его Гегель^[101]. В заблуждение вводит здесь, что она высказывается словом, как и все, следовательно, мыслится. Но все мыслится, однако не все есть идея. Предлог, союз, междометие - все это высказывается, мыслится, может быть поставлено под микроскоп мысли и сделаться "das", предметом, категорией. Нельзя произвольно всякое *das* делать категорией, идеей, которой присуща непосредственность. Есть разряды слов-идей, которым эта непосредственность неприсуща, ибо выражают они прямое посредство. Например, предлог "в" может быть превращен в объект мысли, но его нельзя мыслить непосредственно: он существует только в ряду понятий, и в этом смысле с него нельзя начинать, он несет с собой *предположение* (по гегелевскому же выражению). Начинать можно только с идеи, которой принадлежит непосредственность и сила бытия, а не с ничего, каковым является чистое отношение.

Именно таковым *относительным* понятием и является *бытие*, и оно безусловно не годится для начала, потому что оно *за себя* выводит, *пред* собой предполагает, собой вводит, *не* в гегелевском смысле всеобщей диалектической соотносительности, нет, а в другом им же указанном смысле, что нельзя понятие понять (по-ять), брать вне его контекста, без его (логического) прошлого, настоящего и будущего. Бытия в смысле гегелевского начала логически нет, - так, как хотел Гегель, нельзя его помыслить, чистое

бытие - не-мысль, non-sens. Идея *чистого бытия* есть совершенно фальшивая идея, и на эту фальшивую монету Гегель и покупает всю "Логичку".

Так как "Логика" есть онтогенезис (или, если угодно, логическая автобиография) Абсолютного, то тем же самым и Абсолютное определяется как бытие.

Это характерный для имманентизма и пантеизма ход мысли, где уже заранее предопределяется, что бытие = мир = Абсолютное = Бог; где завита уже вся эволюционная философия. Но, разумеется. Абсолютное, или Бог, ни в каком случае не может быть определяемо через бытие, как предикат тварного относительного существования.

Характерно, что отец учения о категориях, Аристотель, среди своих десяти категорий (οὐσία или τί ἐστί; ποσόν, ποιόν, πρός τι, που, ποτέ, κείσθαι, εἶναι, ποιεῖν, πάσχειν) не имеет категории бытия, очевидно, и для него бытие не категория, подобным же образом и Кант, с которым по поводу "100 талеров" так спорит Гегель. Гегель же под категорией бытия в действительности берет не логическое бытие, но существование, т. е. существующее, всякое *что*, как в смысле подлежащего, так и в смысле сказуемого. Таким образом, измена чистому панлогизму происходит уже в "начале", и именно в "начале". Если же принять это начало, то дальше уже пойдет более или менее благополучно, и логика окажется превращена в онтологию. Однако в начале совершена передержка, фокус-покус. И эта двусмысленность или многосмысленность гегелевского бытия обнаруживается на первых же шагах, на учении о *ничто*.

Ясно уже по первому взгляду, что бытию, das Seyn, *не* противоположно Nichts, а только nicht Seyn^[102]. Гегелю должно быть известно, что отрицание имеет несколько смыслов, однако он оставляет безо всякого освещения истинное значение своего *не*. Оно может быть $\acute{\alpha}$ -privativum, οὐ, μή.^[103] То *не*, на которое как свое отрицание уполномочивает Гегеля категория бытия, прежде всего может быть $\acute{\alpha}$ -privativum, т. е. фактическое *уничтожение* мысли, или немыслимость, притом в двояком смысле: немыслимость как граница мысли, Ding an sich, или иноприродность мысли, алогичность, немыслимость; этой немыслимостью характеризуется бытие в алогической сущности, сфера немыслимого вообще обширна, но именно ее отрицание есть сущность гегельянства; из такого отрицания, разумеется, не получается никакой дальнейшей "диалектики". Оно же может быть οὐκ - т. е. *логическое* отрицание, зачеркивание мысли (напр.: круг *есть* квадрат, круг *не* есть квадрат), и здесь тоже никакой диалектики, ибо не всякое отрицание содержит в себе противоречие, т. е. *противоположение*, т. е. положительность содержания, хотя и с другим знаком, не всякое отрицание есть минус, при котором сохраняется прежняя абсолютная величина; может быть отрицание, всякое содержание аннулирующее и совершенно не-диалектичное. Такова именно отрицательность в чистом виде, т. наз. бесконечное суждение в логике, типа "А есть не В, С, D...". Это тряпка, стирающая неверную мысль, уничтожающая ошибку, но в конце концов устраняющая содержательность мысли. Есть, наконец, третье отрицание, μή, которое есть, в сущности, *утверждение*, лишь в форме соотносительности или неопределенности, причем здесь заранее вынута жало чистой, аннулирующей содержание или отрицающей мыслимость отрицательности. Такое отрицание и образует *основу диалектики*, ее противоречий, которыми так кичится Гегель. Это противоречие на самом деле вовсе не противоречиво, как и это отрицание не отрицательно. Оно есть просто *инаковость*, иной образ мысли, почему оно вовсе не страшно для мысли, все противоречия благополучно разрешаются, полагаются и снимаются, как ссоры влюбленных - честным пирком да свадебкой. Но возвратимся к основному противоречию: бытие - небытие.

Оно могло бы иметь онтологический, а не диалектический смысл, если бы было взято во всей онтологической серьезности и остроте, как антиномия *тварности*: как бытие из небытия и в небытии, творение мира из ничего, *тайна* творения (хотя об этом нехстати и вспоминает Гегель, о чем ниже), но тогда эта антиномия мыслью неразрешима, а может быть только констатируема. Если же притупить эту антиномию, шагнув от края бытия, от

логического обрыва, став к нему спиной, смотреть на область уже существующего бытия, тогда получается благополучная диалектика: с одной стороны, *omnis definitio*, т. е. всякое отграничение, есть отрицание, отталкивание от этих границ; с другой же - всякое *что*, пока не определившееся, в этой своей неопределенности есть еще *ничто*, т. е. *ничто*: NICHTS = ETWAS, а, получивши в свое обладание некое WAS^[104], диалектика получила все, что нужно, т. е. трамплин, который тщетно было искать в чисто логическом определении бытия. И - представление начинается, диалектическая змея благополучно добежит до меты.

Поражает у Гегеля, прежде всего, эта словесная неряшливость и неточность. Существуют пары соответствующих утверждений и отрицаний:

(I) *Seyn* - *nicht Seyn*: бытие - небытие,

(II) *Etwas* (*Ichts*, старое, у Бёме встречающееся слово) - *Nichts*.

Напротив, у Гегеля: *Seyn* (I) - *Nichts* (II) - бытие - ничто^[105]: первый член сопоставления берется из первой пары, второй из второй. Смешение это не только словесное и отнюдь не невинное, потому что чрез него из всей многосмысленности категорий *бытия* наперед избирается один смысл, который, правда, проводится чрез колебания оттенков и неясности, но в конце концов окончательно переводит мысль Гегеля на иные рельсы и из логического бытия в область реальности, существования. Эта стрелка пути помещается именно здесь, при переходе *от бытия к ничто*, и можно заранее уже предвидеть, что поезд, вместо того чтобы упереться в безысходный тупик и разбиться, благополучно придет на станцию "возникновение", *Werden*, и пойдет дальше. Осмотрим внимательнее эту хитроумную стрелку.

"Чистое бытие вследствие чистой неопределенности есть ничто; оно *невыразимо*, и его различие от него чисто мнимое" (Энци. § 87, стр. 149)^[106]. Все усилия Гегеля приблизить к мысли этот переход от "невыразимого" бытия к ничто свидетельствуют о двух возможностях понимания: или "невыразимое" есть чистый нуль мысли, тогда он за ее пределами и не может быть *началом* логики; или же *невыразимое* вообще *не* есть чистый нуль для мысли, ибо она своим *предположением* имеет вообще невыразимое, но всегда выражаемое, и гегелевское понятие "невыразимого" есть в сущности синоним для *еще не* выраженного. В первом смысле, панлогическом, здесь *non-sens*, а во втором - отход от панлогизма и совершенное иное понимание Логике (как у Кэрда: "Поэтому общий план "Логике" является нам в следующем виде: та самая реальность, которая сперва представляется нам как *бытие* независимых друг от друга вещей, определяемых по качеству, но не имеющих никаких необходимых соотношений между собою, - познается постепенно в процессе развития мысли как агрегат существования" (стр. 192-193)). Если иметь перед собой уже космос, становится естественным и понятным философствование о космосе же, но не его порождение.

Бытие и ничто сопоставляются между собою Гегелем как "неопределенность и пустота", без всякого дальнейшего определения (I, 29), и чрез это "чистое бытие и чистое ничто есть одно и то же". Они тождественны, но в то же время различны, "каждое непосредственно исчезает в своей противоположности" (29). "Их истина есть *движение* непосредственного исчезания одного в другом - становление" (30). Смысл этого может быть только один: чистое бытие", т. е. вполне неопределенное *ничто*, в этой своей неопределенности есть еще ничто, т. е. не *не-что*, а еще не ставшее собою, не определившееся *что*, иначе, *еще не* что. Чистое бытие - *что вообще*, чистое ничто - *еще не что* вообще; в начавшемся определении *что*, которое есть в то же время (еще) *не что*, *становится*, т. е. определяется: исходом в определении является неопределенное *что* ("бытие-ничто") и движение идет к поглощению их в возникновении.

Иного смысла а диалектика не имеет, вне его она прямо невозможна (как разъяснено выше).

Далее, по существу нет у Гегеля никакого объяснения этого основного пункта. У него следуют в большой "Логике" длинные примечания к этому пункту (стр. 30-47), которые в

разные стороны переворачивают его, но, в сущности, ничего не поясняют по основным и принципиальным вопросам, отчасти даже запутывают дело, потому что показывают, как сам Гегель колеблется между разными оттенками этих основных понятий. Вот самый яркий и по существу важный пример: сначала Гегель вспоминает парменидовское чистое бытие и ничто буддизма и, наконец, вечно текущее становление Гераклита. "Но эти выражения (восточные о переходе от жизни к смерти) предполагают субстрат, в котором совершается переход, бытие и ничто представляются разделенными во времени, как бы перемежающимися в нем, а мыслятся не в их отвлеченности и потому не так, чтобы они сами по себе и для себя были одним и тем же" (I, 30). Но "субстрат", хотя и не во временном последовании, предполагает и "царство теней", - сравнение, которое содержит в себе самокритику Гегеля, ибо тень есть тень *чего-либо*.

Далее следует в высшей степени важное замечание, обличающее Гегеля.

"Ex nihilo nihil fit"^[107] - есть одно из тех положений, которым в метафизике приписывается большое значение. Между тем в нем оказывается или бессодержательное положение: ничто есть ничто, - или же, если в нем придается действительная важность становлению, то, поскольку из *ничего* становится ничто *же*, на самом деле *становления* не получается; ибо ничто так и остается ничто. Становление предполагает, что ничто *не* остается ничто, но переходит в свою противоположность - в бытие. Если последующая, главным образом, христианская метафизика отвергла положение "из ничего не происходит ничего", то именно потому, что она допускала переход ничто в бытие; каким бы синтетическим или просто представляющим образом ни принимала она это положение, тем не менее даже при самом несовершенном способе этого соединения она содержит в себе один пункт, в котором бытие и ничто совпадают и различие их исчезает. Существенная важность положения: из ничего не происходит ничего, ничто есть не более как ничто, заключается в его противоположении *становлению вообще, а следовательно, сотворению мира из ничего*" (I, 31). В этом Гегель усматривает "пантеизм". Здесь содержится характерное смешение, которое изобличает панлогический имманентизм, т. е. именно пантеизм самого Гегеля. Христианская идея создания мира из ничего не имеет ничего общего с гегелевским логическим *возникновением* даже внешне, потому что здесь противоположный порядок следования: ничто - бытие, а не: *бытие - ничто*. Но, самое главное, здесь есть *творение*, а не логическое, имманентное *возникновение*. Во всяком случае, вместо китайских "теней" логики мы имеем здесь всереальнейшую реальность и всеконкретнейшую конкретность, возникновение из *ничто - всего*, или хотя потенциально: хаоса. Гегель постоянно предостерегает от смешения отвлеченного с конкретным, здесь же, применяя непосредственно к истолкованию творения мира самые первые категории логики, он совершает это смешение, а вместе с тем изобличает, что его "бытие", как и "ничто", хотя логически и пусто, но есть в его собственных глазах уже мировой хаос, исполненный всех возможностей, есть *уже* возникшее из ничто мировое *что*, т. е. *все*. Колоссальная и принципиальная разница между христианским догматом и Гегелевым учением в том, что первое содержит в себе *антиномию*, разрывает мысль и в этом смысле сверхразумно: оно констатирует трансценс из укона, οὐκ ὂν, абсолютного не-бытия к (гегелевскому) мэону-бытию, μὴ ὂν, и между этими началами нет никакого моста, разум не видит его и не может усмотреть, ибо здесь мание десницы Божией, творческое *да будет* Господа Бога, и не дано твари *понять* своего творения, хотя и ничего она не может понять, если не будет считаться со своей сотворенностью. Итак, христианское творение из ничего находится по ту сторону гегелевской диалектики, ею предполагается как совершившееся: диалектика бытия уже по эту сторону, в бытии. И этого не понимает сам Гегель, который, растворяя в диалектике бытия творение с его антиномией, - этим следом прохождения Божества, есть, конечно, пантеист. Ничто - укон и ничто - мэон не тождественны, но противоположны, как *ничто* и *что*, при этом они даже не могут быть диалектически соотнесены, это - непроницаемость для рационалистической мысли, *тайна*. А диалектика есть отрицание тайны, принципиальное раскрытие тайн; и

антиномии подводят разум к краю, показывая обрыв мысли, напротив, диалектика всюду сооружает мосты. Антиномия и диалектическое противоречие Гегеля между собою различны, а по смыслу даже противоположны.

Что Гегелево бытие и ничто следует понимать пантеистически, т. е. космически, подтверждают его же слова на той же странице о том, что нигде ни на небе, ни на земле нет ничего, что не содержало бы в себе того и другого, бытия и ничто (I, 31).

Анализ кантовского примера "100 талеров" (I, 33) так же ничего не прибавляет к уразумению существенного вопроса, как и все остальное.

В результате основной, исходной мысли Гегеля о тождестве бытия и ничто мы не имеем ни антиномии, ни настоящего диалектического противоречия. Платоном и вообще древними уже показано соотношение бытия и небытия *вбытии*, и к этому Гегель ничего не прибавил. Но его собственное употребление этих понятий на самом деле *не* диалектично: бытие и ничто представляют собой тождество в смысле пустоты, неопределенности, но *не* представляют собой диалектического противоречия, какое Гегель примышляет в изложении в угоду потребностям диалектики: так, как описывает Гегель, нет ни бытия, ни не-бытия, а есть лишь *ничто*, неопределенность. Нет диалектики (и не может быть в пустоте), а потому нет и возникновения, потому нет и начала. Логика Гегеля лишена фундамента, а потому и вся представляет собой воздушный замок. В основе ее положена двусмысленность, и *geiner Ursprung*, каким должно быть бытие-ничто, не удастся. И однако Гегель с облегченным чувством заявляет: "Возникновение есть первая наполненная (*sic!*) категория, следовательно, первое понятие в противоположность бытию и ничему, простым отвлечением. Истинное понятие бытия есть возникновение, потому что оно есть переход бытия в пустое ничто, и ничто в пустое бытие" (Энци. § 88; прибавл., стр. 155). Возникновение есть переход от ничто-мэона к что ("бытию"), а не от бытия к ничто, и в этом смысле диалектика Гегеля здесь неверна. Уде если начинать возникновение, то с мэона (как у Когена), а не наоборот. Конечно, Гегель хочет, начиная с бытия, остаться в пределах чисто логического; мыслимости самодовлеющей, независимой от всякого внелогического *что*. В действительности же он свидетельствует, что мысль, опустошенная от всякого содержания, сказуемость коего сведена к нулю, - бытие, которое в пустоте своей равно ничто, есть *уже не мысль*, не-мыслимость, хотя при этом она *не равна* нулю, совершенной пустоте мысли. Это именно и свидетельствуется самим Гегелем, что ничто для мысли имеет еще бытие как возможность возможностей, не есть пустота, подобно тому как нуль не есть чистый нуль, вообще не есть нуль, а только отсутствие конкретного числа, при сохранении места числа, например, 10, 101 и под. Напротив, абсолютный нуль как таковой вне счисления, не-число. И так как гегелевский нуль содержания мысли, *бытие-ничто*, с которого начинается логика, не есть такой абсолютный нуль, который не может быть помыслен и представляет собой вообще отсутствие мысли; он не есть нуль абсолютный, но относительный, - то есть возможность мысли, логическое *место* мысли, то, чем этот нуль логического мэона отличается от не-мысли, логического укона.

Он отличается от этой не-мысли не со стороны содержания, но со стороны опредмеченности, это есть логический жест в сторону предмета, это показывает, что отсутствие логического содержания или определения бытия не есть отсутствие бытия, иначе говоря, что то, что раскрывается в мысли, имеет не-логическую, внемысленную основу. Одним словом, первоначальная дедукция *начала* свидетельствует против абсолютного панлогизма, а следовательно, и против абсолютной философии, говорит о том, что царство логических теней в действительности отбрасывается алогической реальностью. Поэтому и природа понятий не логична только, как это представляется Гегелю, но символична: понятия не тени теней, но символы реальностей, сами *realia* в логическом бытии. Но этот реализм символический, существенно иной, чем панлогический Гегеля. Согласно последнему, понятия суть реальности, потому что реальность вообще устанавливается только мыслью, есть только категория (бытия,

существования, реальности и пр.), и все остальное сверх понятия; чувственность есть, рассуждая генетически или феноменологически, низшая, уже перейденная ступень духа, рассуждая же онтологически, есть иллюзия, т. е. инобытие понятия, полагаемое им же для преодоления, так что онтологически, кроме понятия и вне понятия, ничего нет, есть чистый нуль, пустота укона. Мы только что видели, что этой мысли последовательно не выдерживает сам Гегель, но здесь это и не важно. Символический же реализм, он же платонизм, равно как и средневековый реализм утверждает реальность понятий как символов, т. е. имеющих в себе силу бытия своих объектов, которые имманентны мысли своей логической природой, но трансцендентны ей своей алогической, бытийной основой: понятия-символы вырастают на этом корне; они могут быть субъективны, ошибочны, но не пусты и не беспочвенны. Однако среди этих понятий-символов, первооснов, в силу способности мысли к отвлечению, есть понятия, порожденные абстракцией, надстройки, не первоосновы, но формы словесного образования, *не слова - идеи, но слова - слова*; к ним-то, собственно, и относится гегелевский реализм: эти понятия - бытийные нули, которые созданы по рецепту диалектики Гегеля. Но и они, как показано, суть нули относительные. Итак, согласно символическому реализму, понятия суть логические самосвидетельства алогически-логической, супралогической сущности; согласно же панлогическому реализму они суть самопорождения мысли в ее диалектическом движении, самопорождение логического мира, - Божества, которое творит и мир внелогический. Наконец, обычная логическая точка зрения, прагматическая, состоит в том, что мы *создаем* понятия отвлечением на основании "схем". Этот прагматизм, по своему верный, говорит о *как*, а не о *что*.

Дальнейший анализ логики Гегеля выходит за пределы нашей задачи, ибо не имеет принципиального значения. Здесь есть много удивительного по глубокомыслию и прозорливости, столько же - по упрямому педантизму, с которым шаг за шагом выводится "абсолютная философия": чем дедукция подвигается дальше и становится конкретнее, тем больше пахнут землею эти понятия. Логика становится отвлеченной теорией наук, подобно априорному естествознанию Канта. Разумеется, целостность и неразрывность системы, "круг" самозамыкающейся абсолютной философии, есть иллюзия, она есть ряд анализов то более ценных, то менее ценных. Основное задание Гегелевой логики есть *философия тождества*, именно *логического* тождества: вместо Шеллингова Абсолютного, объединяющего собою субъект и объект, природу и сознание, рациональное и иррациональное, здесь утверждается рациональное тождество всего, обнаруживаемое диалектикой понятия: из первоначального безразличия *бытия-ничто* на глазах закономерно возникают, выявляются как звенья все определения, так что в свое время появляются и субъект-понятие, и жизнь, и Абсолютное, раскрывающееся до дна, насквозь логически прозрачное, чуждое всякой тайны, истина без покрова, в Г. В. Гегеле само себя опознавшее. Разумеется, это самые трудные и основные дедукции, в особенности появление субъекта и превращение категорий в Понятие, т. е. Дух, которому присуще, впрочем, только логическое бытие, мышление без мыслящего, бытие без сущего, духовность без духа, совершенно не убедительны и не удовлетворительны. Они кратко и словесно декретируются, причем составляют исходное задание, цель всех построений. Но они и не могут быть сделаны убедительными, ибо между субъектом и объектом, т. е. сущностью и ипостасью, существует не логическое, но онтологическое отношение, которое приводится к антиномиям, а не к благополучным диалектическим противоречиям.

Примером особенно насильственного и прямо возмутительного злоупотребления абстракцией в самом дурном смысле является в "Науке логики" появление "категории" Жизни. Самая эта мысль - превратить всеобщее определение сущего, в котором мы живем и движемся и есьмы, в *одну* из категорий, поставив ее на определенное место на философской полке, поражает безвкусицей и тупостью, умственным филистерством в столь диалектической голове. Категория *жизни* появляется в "субъективной" логике, где

исследуется уже *понятие понятия*, сначала как субъективность (понятие - суждение и умозаключение), затем как объективность (механизм - химизм - телеология) и, наконец, идея (жизнь - идея познания - Абсолютная идея). Вообще чем дальше подвигается логика, чем больше выявляется ее "гегельянство", уже не диалектическое исследование, а доказательство во что бы то ни стало предвзятой и неверной, заведомо метафизической тезы, тем слабее и неубедительнее становятся рассуждения Гегеля, и последние его страницы, в том числе о жизни, самые слабые и произвольные. Гегель оправдывается в том, что он вводит рассмотрение категории *жизни* в логику тем, что "идея жизни в самой общей форме составляет предположение познания, ею исследуемого, как ее непосредственная идея, притом как чистая идея, в отличие от идеи природной жизни, составляющей предмет философии природы, и от жизни, поскольку она связана с духом. Первая как жизнь природы есть жизнь, поскольку она выброшена *во внешность существования*, имеет свое условие в неорганической природе и, как момент идеи, есть многообразие действительных образований. Жизнь в идее свободна от таких *предположений*, которые суть образы действительности" (III, 148-149). "Жизнь, рассматриваемая в своей идее, есть в себе и для себя абсолютная общность; объективность, которую она имеет в ней, вполне проникнута понятием, имеет субстанцией лишь его... понятие есть тут вездеприсущая душа, остающаяся простым отношением к себе самой и единого во многообразии, присущем объективному бытию" (III, 149). Эта педантическая галиматья внушает такую скуку, что нет никакой возможности в нее вникнуть. Вместе с тем это есть кощунство вообще над Жизнью. Категория жизни благополучно расчленяется на три лжедиалектические части (Гегель очень быстро впал в стилизацию самого себя и излагает "под диалектику" там, где она совершенно неуместна, подобно Марксу в его карикатурной "форме ценности": живое неделимое, жизненный процесс, процесс рода). В конце концов "жизнь есть непосредственная идея, или идея как еще ее не реализованное в самом себе *понятие*. В ее *суждении* она есть *познание* вообще" (III, 159).

В "Энциклопедии", § 216, стр. 353, читаем: "Идея в непосредственном состоянии есть *жизнь*. Здесь понятие есть душа, которая осуществляется в теле". Далее дедукция смерти: "Так как идея находится здесь в непосредственном состоянии, то душа и тело могут быть разделены. В этом состоит конечность этого момента идеи, и это ведет к смерти живого существа" (ib.). "Рассудок считает жизнь за тайну и непонятную тайну. Но это мнение показывает только то, что определения рассудка конечны и неверны. Жизнь есть не что другое, как понятие или идея, которая существует в непосредственном виде. В этом состоит несовершенство жизни, потому что ее понятие и ее реальность не могут соответствовать друг другу. Понятие жизни составляет душа, но реальность этого понятия образует тело. Душа, так сказать, вылита в тело, и поэтому она может только ощущать, а не мыслить или существовать для себя. Жизнь несовершенна потому, что она есть идея в себе; знание, напротив, несовершенно потому, что здесь идея существует только *для себя*. Истинное существо жизни и знания образует абсолютная идея, которая существует в себе и для себя" (§ 236, стр. 371).

Учение Гегеля есть типичное савеллианство, моноипостасность Божества, имеющего три модуса; вместе с тем оно есть и пантеизм, как учение о становящемся, но не ставшем еще окончательно Богом: до Христа не было второй ипостаси, теперь осуществляется третья, почему троицы в сущности еще нет. Притом, в роли Отца у Гегеля является Логос, ипостась Сына, а вследствие этого все перевернуто, оказывается в обратном соотношении: не Отец в Своем лоне безвременно рождает Сына, открывающего Ему Божественное Все, изрекающего Слово, причем этим Словом творится мир, но логическая идея, не имеющая бытийного ядра, внезапно и ни с чем несообразно погружается в свое "инобытие"^[108]. Этим, в сущности, ликвидируется панлогизм, потому что устанавливается трансцендентное Логосу начало логического бытия. Однако это начало конструируется лишь как упражнение для логической идеи, вызванное ее собственными нуждами, а не как

благодатный дух любви вседогольного Божества, не имеющего у Гегеля никакой внемировой, собственной, внутрибожественной жизни. При этом царство Духа, Третьей Ипостаси, вводится у него больше в угоду триадическому схематизму да лютеранской ортодоксии, нежели действительной логической необходимости. Настоящего места у Гегеля для Царства Духа нет и быть не может, потому что, исходя из логоса, он устанавливает необходимость для логоса осознать себя чрез инобытие и вернуться к себе же. Поэтому религия "ist nicht bloss ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist sondern der absolute Geist ist das Sich-ziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der zu sich selbst verhält, das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes" (Bd. XII, 196. Цит. К. Fischer. Geschichte der neuen Philosophie, VIII, 959)^[109].

Здесь прямое сближение Гегеля с воинствующим спиритуалистическим пантеизмом Гартмана-Древса.

И в результате религиозная философия Гегеля есть пантеистическое *человекобожие*, ибо дух сознает себя и рождается в человеке, который и есть становящийся, т. е. сознающий себя постепенно бог. Здесь Гегель есть единомышленник не только вышедших из него Фейербаха, Штрауса, Б. Бауера и даже Маркса, но и О. Конта, несмотря на всю метафизическую пропасть, их разделяющую, несмотря на то, что оба не подозревали друг о друге. Таким образом, неожиданно, не сговариваясь, с разных точек, на разных языках, разными подходами и системами, во *всех* отношениях *по-разному* философия времени говорит об одном и том же - о грядущем *во имя* своеверхчеловеке-самозванце, отовсюду звучит одна и та же музыка антихристова.

Как имманентизм и логический пантеизм, система Гегеля, начинающаяся с абстракции безликого бытия, есть и *имперсонализм*, сближаясь в этом с пантеизмом Спинозы. Правда, это противоречит буквальному заявлению самого Гегеля, противопоставляющего себя спинозизму как имперсонализму, в котором "das Selbstbewusstsein nur untergegangen, nicht erhalten ist"^[110] (Phän. d. Geist., 10-11. К. Fischer, VIII, 291), и определяющего свою задачу "das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken" (Vorwort zur Phän. d. G.). Но личность есть здесь *результат* развития *целого*, как его момент или самоопределение. Так развитие Логики приводит от безликого бытия, чрез безликую сущность к понятию, которое определяется Гегелем уже как субъект (хотя и совершенно произвольно и неубедительно). Так и человек "für sich ist er nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat, was sie an sich ist" (Ph. d. G. II, 16)^[111].

Подобным же образом личность при переходе от натурфилософии к антропологии появляется как сознание и самосознание: "Die Für-sich-sein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich". "In Ihr erfolgt ein Erwachen höherer Art, als das auf das bloße Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende Blitz; in Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele für die Seele" (Enc. III, 412)^[112].

Подобно тому как самосознание вневременно появляется лишь на известной ступени саморазвития понятия, есть его момент и определение, в мире самосознание *возникает* в человеке, образуя основу "субъективного духа" соответственно науке *феноменологии*.

Итак, в отношении к личности, началу ипостасному, учение Гегеля есть метафизический эволюционизм. "Дух", "понятие" у него есть некая безликая субстанция, в которой возникает саморазличение, субъект-объект, внешне-внутреннее, an sich und für sich и т. д.; личность, ипостась, есть в глазах Гегеля только "субъект", т. е. не абсолютная, пребывающая и несмываемая спекуляцией точка, из которой эта спекуляция возникает, но лишь момент самоположения сверхсознательного или бессознательного начала, - согласно Гартману. Но ведь спинозизм и даже материализм разъясняет каждый по-своему личность, они только не признают ее абсолютности и самоочевидности, как и весь вообще эволюционизм, который сплошь есть философия тождества от Спинозы до Гегеля. И этой

философии тождества, которая есть тем самым эволюционный пантеизм разных оттенков, противоположен персонализму, для которого ипостась первее всякого определения. И всякое *an und für sich* бытие возможно в предположении субъекта, в ипостасном бытии, для ипостаси, пред ее лицом, есть *ее* жизнь и бытие, а не некоего *оно*, безликой субстанции, за которой укрывается пантеистический атеизм и акосмизм. Здесь проходит рубеж; всей новейшей философии. (Эволюционизмом Гегеля странным образом соблазняется и Вл. Соловьев в словарной статье о Гегеле, в противоположность своей ранней, более верной точке зрения, когда он находил, что гегелевское мышление остается без мыслящего; здесь же он, напротив, говорит: "Несправедливо укоряют Гегеля за то, что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и мыслимого. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу *вещи* и хорошо делал: ведь самое происхождение его философии связано с умозрительной необходимостью окончательно освободиться от картезианского дуалистического противопоставления между мыслящей и протяженной субстанцией. По Гегелю, в истинном процессе бытия и мышления субстанция становится субъектом или духом и, если он делал особенное ударение на термине "становится", то из этого не следует, чтобы он отрицал два другие: он установил только их отдельность" (!). Далее Соловьев хвалит его за "решительное установление в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса, развития, истории* как последовательного осуществления идеального содержания").

На самом деле, Гегелю эта мнимая заслуга принадлежит (или не принадлежит) столько же, сколько Конту, Спенсеру, Марксу, Геккелю, вообще всей эволюционной ереси, и взято у Гегеля, как и у всех данных лиц, в пантеистическом смысле, совершенно для Соловьева не приемлемом.

В том-то и дело, что Гегель, отдав всю свою колоссальную мыслительную силу диалектике бытия (попросту "эволюции") *не* разрешил этого вопроса философии и не мог разрешить, потому что он был пантеистом, а для пантеиста даже и не существует самого вопроса в правильной постановке. Вопрос состоит именно в со-положении Бога и мира, а в нем человека, ипостаси и ее сущности, лица и природы, т. е. об истинном смысле, природе и границах эволюционизма. И самая коварная опасность гегельянства (которую не почувствовал странным образом Соловьев) именно состоит в том, что эволюционизм у него соединяется с христианским умозрением савеллианского типа, т. е. представляет собой *христианскую ересь*, как и всякий пантеизм и эволюционизм.

Post-scriptum. Что одной из основных черт гегельянства является безыпостасность Абсолютного, почему он не в состоянии метафизически утвердить и человеческую индивидуальность, яснее всего показано в заслуживающем полного внимания исследовании Ильина - "Философия Гегеля". М., 1918, I-II, где особая глава посвящена развитию учения Гегеля о личности. (В моих руках не было еще этого исследования, когда писался настоящий экскурс.) Что в практическом применении своих начал, особенно в философии права, Гегель много говорит о личности, не установив, однако, для этого никакого метафизического основания в онтологии, т. е. в логике, это факт, но всю необоснованность этого образа действий и должна выявить критика. Для Гегеля личность может пониматься как особый момент или образ бытия абсолютного, как граница для преодоления этой особенности, но отнюдь не как безусловный, абсолютный центр, неразрывный и неустранимый в жизни самой субстанции. И этого не доказал Ильин всеми своими инкрустациями слов и выражений Гегеля (см. особенно стр. 176-183 и далее II тома). Все рассуждения Ильина - Гегеля о значении индивидуального начала, разумеется, бесспорны и правильны, но при одном условии, обязательном для рационалиста, да еще панлогиста: если оно онтологически обретоно и явлено. И наличие этого нужно показать, без этого же все рассуждение покоится на *petitio principii*. Вообще выдающиеся достоинства книги Ильина, в которой Гегель подвергнут совершенно изумительному по трудолюбию, а вместе и по мастерству (если исключить упомянутые

преувеличения в манере цитирования) изложению, бесспорны, но она есть не столько исследование о Гегеле и его учении, сколько образцовое его изложение, не чуждое, разумеется, модернизации. Как исследование же о философии Гегеля, оно имеет самый серьезный и непонятный пробел: в нем отсутствует изложение и критика "Науки логики", т. е. самого существа гегельянства, и вообще больше говорится о замысле и заданиях философии Гегеля и о смысле этих заданий, нежели о выполнении. Наиболее ценными и проницательными замечаниями являются критические замечания о невыдержанности системы Гегеля в основных вопросах космологии (я бы прибавил: и антропологии), или "пантеизма". Однако в дальнейшем автор как будто примиряется с фактом и излагает практическую философию Гегеля так, как будто бы она была обоснована в теоретической. Между тем панлогизм "Логики" и спиритуализм дальнейшей философии у Гегеля суть совсем *разные* системы, между собою не связанные, причем философски интересна, значительна и оригинальна только первая.

ПРИМЕЧАНИЯ

94 Логика, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков Он в своей вечной суровости до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа (нем.).

95 До сих пор мы имели своим предметом идею в ее развитии, в ее прохождении через различные ступени; теперь же идея сама для себя предметна. Это - идея бога, которое уже Аристотель называл высшей формой идеи (нем., греч.).

96 Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении... точно так же обстоит дело с... [божественным] мышлением, которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности (греч.).

97 Бог становится (нем.).

98 Божественную игру (фр.).

99 Недаром Гегель укоризненно замечает: "И Платонова диалектика - даже в "Пармениде" и, помимо того, еще прямее в других местах, отчасти имеет задачей лишь саморазложение и опровержение ограниченных утверждений, отчасти результатом "ничто" вообще" (Наука логики, I, 11), противопоставляя ее собственному замыслу диалектического метода.

100 На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект (нем.).

101 В "Энциклопедии" Гегель дает такое определение: "Чистое бытие образует начало, потому что оно есть чистая мысль (тавтология!) и неопределенная, простая, непосредственная (!) мысль, а начало не может быть посредственным и определяемым дальнейшим образом" (§ 86, 144). Далее выражается уже совершенно неверная мысль: "Если высказать бытие как сказуемое абсолютного, получится первое его определение: абсолютное есть бытие. Оно есть самое первое, самое отвлеченное и бедное (в мысли) определение" (прим. 145). Это совершенно неверно: Абсолютное не есть бытие ни в каком смысле, оно порождает бытие, обосновывает его собой, но не имеет его своим определением. См. в тексте.

102 Ничто... небытие (нем.).

103 Ср. мой "Свет Невечерний", отдел I.

104 Что (нем.).

105 Гегель это сам, по-видимому, чувствует и однако отделяется от сомнений в высшей степени недостаточным рассуждением, вот оно дословно: "Ничто обыкновенно приводится в противоположность с нечем, есть ничто (небытие) чего-либо, определенное ничто. Здесь же ничто должно быть взято в своей

неопределенной простоте. Если бы сочли наиболее правильным вместо ничто противопоставить бытию небытие, то в рассуждении результата ничего нельзя было бы возразить, так как в небытии содержится отношение к бытию; то и другое, бытие и его отрицание, высказывается в одном - ничто, находящемся в становлении. Но прежде всего дело идет здесь не о форме противоположения, но об отвлеченном, непосредственном отрицании, о ничто чисто для себя, безотносительном отрицании, - что, если угодно, можно бы было выразить прямым нет" (Лог. I, 30). И это все. Гегель с поразительной слепотой проходит мимо существа вопроса, видя в нем только "форму противоположения" (а не сущность) и ослепленный уже предрешенным и предвкушаемым становлением. Поэтому оказывается возможным это удивительное по легкомыслию (как ни странно это звучит о Гегеле) суждение о ничто как о безотносительном отрицании, простом нет (хотя опять в каком смысле "простом"?). Нет, как *à privativum*, просто уничтожает мысль, и никакого "становления" не получится. Все вообще место неточно, неясно и неполно, содержится в примечании 1. И только этим обмолвился Гегель по кардинальному для него вопросу и далее уходит в частности.

106 Здесь же содержатся очень характерные для гегелевского панлогизма слова: "Размышление, которое находит в бытии и ничто более глубокие определения, есть логическое мышление, которое производит эти последние, но не случайно, а по внутренней необходимости. Все дальнейшие определения бытия и ничто можно, следовательно, рассматривать как более точные сказуемые и более истинные определения абсолютного" (стр. 149). Таким образом, здесь бытие прямо признается сказуемым абсолюта, который тем самым отождествляется с космосом, т. е. с бытием.

107 Из ничего ничего не возникает (лат.).

108 У Гегеля есть проникновенные слова о серьезности миротворения, которое, однако, не содержит в себе полного ответа на этот вопрос: жизнь Божества, - жизнь, которую предвосхищает и которой наслаждается разум, когда он возвышается до абсолютного единства всех вещей, - может быть изображена как действие любви в самой себе, но эта идея становится прописной банальностью или даже пошлостью, когда она не объемлет в себе в полной силе страдания, терпения, труда, заключающихся в отрицательной стороне вещей (Hegels Werke II, 15, *Phänomenologie des Geistes*), т. е. и здесь выходит, что мир нужен для Бога, есть момент Бога и в Боге.

109 Не только отношение духа к абсолютному духу, но и сам абсолютный дух есть относящееся к тому, что мы положили на другую сторону в качестве различного; поэтому в более высоком понимании религия есть идея духа, относящегося к самому себе, самосознание абсолютного духа (нем.).

110 Самосознание при этом только пропало, не сохранилось (нем.).

111 Для себя он только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе (нем.).

112 Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до Я. В нем осуществляется потому пробуждение высшего рода, чем природное пробуждение, ограниченное лишь ощущением единичного; ибо Я есть молния, насквозь пробивающая природную душу... поэтому в Я идеальность природности, следовательно, сущность души становится таковой для души (нем.).