Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ

ТОМ 4

«СМОЛОСКИП»

Дмитро
ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ТОМ 4

SKOVORODA INSTITUTE OF PHILOSOPHY
OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF UKRAINE
SHEVCHENKO SCIENTIFIC SOCIETY (USA)
UKRAINIAN ACADEMY OF ARTS AND SCIENCES IN THE USA

Dmytro ČYŽEVS'KYJ

[Chyzhevsky, Čiževskij, Čiževsky, Tschyževskij]

PHILOSOPHICAL WORKS

IN FOUR VOLUMES

[In Ukrainian]

GENERAL EDITOR
VASYL S. LISOVY

VOLUME 4

HEGEL IN RUSSIA

HEGEL AND FRANCE REVOLUTION
HEGEL AND NIETZSCHE

KYIV
«SMOLOSKYP»
2005

ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ ім. Г. СКОВОРОДИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНИ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО ім. ШЕВЧЕНКА В АМЕРИЦІ
УКРАЇНСЬКА ВІЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК (США)

Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ПІД ЗАГАЛЬНОЮ РЕДАКЦІЄЮ
ВАСИЛЯ С. ЛІСОВОГО

ТОМ 4

ГЕҐЕЛЬ У РОСІЇ

ГЕҐЕЛЬ І ФРАНЦУЗЬКА РЕВОЛЮЦІЯ
ГЕҐЕЛЬ І НІЦШЕ

КИЇВ
«СМОЛОСКИП»
2005

ББК 87.3(4УКР)
Ч59

Чотиритомне видання філософських творів Дмитра Чижевського (1894–1977) є виданням багатющої спадщини видатного історика філософії України. Воно охоплює усі найважливіші твори Дмитра Чижевського з історії філософії в Україні, української та західноєвропейської філософської думки. Чимало з них вперше з'являються друком в українському перекладі (зі словацької, англійської, німецької та французької мов).

До четвертого тому увійшли такі праці вченого: книжка «Геґель у Росії» (1939) та статті «Геґель і французька революція» й «Геґель і Ніцше».

Видання підготовлено до друку зусиллями співробітників відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України під керівництвом кандидата філософських наук Василя Лісового.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

Василь ЛІСОВИЙ *(головний редактор)*
Юрій БАДЗЬО *(літературний редактор)*
Ірина ВАЛЯВКО, Ігор ГИРИЧ,
Вілен ГОРСЬКИЙ, Ніна ПОЛІЩУК

Чотиритомне видання
філософських творів Дмитра Чижевського
видається за фінансової підтримки
Наукового Товариства ім. Шевченка в Америці
з фонду Наталії Данильченко та
Української Вільної Академії Наук (США)

© Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України, 2005
© Наукове Товариство ім. Шевченка в Америці, 2005
© Українська Вільна Академія Наук (США), 2005
© Видавництво «Смолоскип», 2005

ISBN 966-8499-00-X
ISBN 966-8499-22-0

ЗМІСТ

ВІД ВИДАВНИЦТВА VII

ГЕҐЕЛЬ У РОСІЇ
(1939)
(Переклад з російської Ю. Бадзя)

ВІД АВТОРА 3

ПОПЕРЕДНЄ ЗАУВАЖЕННЯ 5

А. РОСІЙСЬКІ СЛУХАЧІ ГЕҐЕЛЯ 10
1. Борис Ікск'юль [10]. 2. Іван Васильович Киреєвський [12]. 3. [22].

В. «СОРОКОВІ РОКИ» 28
I. Про смисл епохи 28
II. Російське шеллінґіанство 31
1. Професори [31]. 2. Гуртки [34]. 3. [36]. 4. Поети [38]. 5. [42].
III. Геґельянські гуртки 43
1. [43]. 2. [48]. 3. [53]. 4. [56]. 5. [58].
IV. Ніколай Владімірович Станкевич 60
1. [60]. 2. [63]. 3. [66]. 4. [69].
V. Михаїл Александрович Бакунін 74
1. [74]. 2. [76]. 3. [80]. 4. [83]. 5. [85]. 6. [89]. 7. [93]. 8. [96]. 9. [98].
VI. Віссаріон Ґриґорійович Белінський 100
1. [100]. 2. [102]. 3. [103]. 4. [105]. 5. [107]. 6. [111]. 7. [114]. 8. [119]. 9. [124].
VII. Тимофей Ніколайович Ґрановський 128
1. [128]. 2. [131]. 3. [133].
VIII. Іван Серґейович Турґенєв 136
1. [136]. 2. [139]. 3. [143].
IX. Слов'янофіли і Геґель 145
1. [145]. 2. [147]. 3. 152]. 4. [156]. 5. [159]. 6. [160]. 7. [163]. 8. [165].
X. Александр Іванович Герцен .....
1. [169]. 2. [170]. 3. [173]. 4. [179]. 5. [183]. 6. [185].
XI. Геґельянська атмосфера 40-х і 50-х років 187
1. Геґельянство у літературі [187]. 2. Dii minores [195]. 3. Професори [199].
4. Вороги [203]. 5. Шеллінґіанці [208]. 6. Підсумки [213].

C. ПАНУВАННЯ ПРОСВІТНИЦТВА 221

I. До характеристики російського просвітництва 221

1. Російське просвітництво [221]. 2. Становище філософії [225]. 3. Геґель і просвітництво [229]. 4. Біля джерел російського просвітництва [230]. 5. Геґельянці епохи просвітництва [232].

II. Геґель і політичні радикали 233

1. [233]. 2. Пйотр Лаврович Лавров [234]. 3. Ніколай Ґаврилович Чернишевський [236]. 4. Початки марксизму [238].

III. Ніколай Ніколайович Страхов 238

1. Особистість і доля [238]. 2. Страхов і геґельянство [241]. 3. Пізнання і метод. Вчення про світ [245]. 4. Філософія духу [248]. 5. Боротьба проти просвітництва [249]. 6. «Філософія майбутнього» [252].

IV. Сильвестр Сильвестрович Гогоцький 254

1. [254]. 2. [256].

V. Борис Ніколайович Чичерін 257

1. [257]. 2. [259]. 3. [263]. 4. [265]. 5. [266].

VI. Ніколай Ґаврилович Дебольський 268

1. [268]. 2. [269]. 3. [270]. 4. [272].

VII. Павел Александрович Бакунін 273

1. [273]. 2. [274]. 3. [277]. 4. [278]. 5. [280]. 6. [281]. 7. [284].

VIII. Геґель в атмосфері 60-х – 80-х років 284

1. [284]. 2. Професори і книги [285]. 3. Письменники [285]. 4. Критики [287]. 5. Підсумки [288].

D. «НАПЕРЕДОДНІ» 290

1. Пробудження [290]. 2. Попередники [293]. 3. Кн. Сергей Ніколайович Трубецькой [297]. 4. Ніколай Онуфрійович Лоський [301]. 5. Сучасники [303].

[СТАТТІ]

ГЕҐЕЛЬ І ФРАНЦУЗЬКА РЕВОЛЮЦІЯ 307

ГЕҐЕЛЬ І НІЦШЕ 339

(Переклад з французької Б. Гарбуза та О. Жупанського)

ФОТО З АРХІВУ 361

ПОКАЖЧИК ІМЕН 365

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Як зауважував Євген Пизюр у своєму есе на пошану Дмитра Івановича Чижевського (з нагоди 60-го ювілею вченого), «наукова праця Чижевського, що стосується російської теми, своїм обсягом та масивністю опрацювання майже паралельна до української. Вона розгортається в тих самих напрямках, що й українська: історія філософії в Росії, російська література, культура, лінгвістика».

У своїх дослідженнях філософських процесів у Росії Дмитро Чижевський зосереджувався передусім на проблемі впливу німецької ідеалістичної філософії та західних містиків на російську філософську та суспільну думку. Серед таких російських студій вченого чільне місце справедливо належить дослідженню «Геґель у Росії». Недарма В. Зінківський у своїй «Історії російської філософії» дуже високо оцінив цей доробок Д. Чижевського. Хоча ця праця й присвячена спеціальній темі, писав він, вона торкається майже всього того, що є важливого в історії російської думки.

Праця «Геґель у Росії», як відомо, була захищена Чижевським 1933 року як нова дисертація, після того як у Галле не була визнана його попередня докторська дисертація (захищена в Українському Вільному Університеті у Празі). Німецькою мовою книжка з'являлася друком двічі – у 1934 та 1961 роках. Згодом ця першопочаткова ґрунтовна стаття німецькою мовою лягла в основу другого видання.

Особливість цього російського видання (Париж, 1939) підкреслював сам Дмитро Іванович. У передмові він зазначав: «Ні простий переклад, ні "переробка", шляхом скорочень і доповнень, не могли б зробити виклад, призначений для іноземного читача, придатним для читача російського (а може, і взагалі слов'янського): "передумови", що їх має російський (слов'янський) читач, для розуміння викладу з духовної історії Росії зовсім інші, а запитання, що можуть виникнути в нього при читанні, дуже далекі від тих, що їх могла породити моя стаття-книга у "західного європейця". Тому я вибрав інший шлях використання своєї старої праці: узявши за основу той самий матеріал цитат і зібраної мною літератури, я на його основі написав книгу насправді заново. Звичайно, залишилася загальна схема, залишився, як уже сказано, фактичний матеріал (часто доповнений, іноді скорочений)».

Робота «Геґель у Росії» складає основу четвертого тому «Філософських творів» Дмитра Чижевського. Переклад з російської здійснений за паризьким виданням Юрієм Бадзьом.

Окрім того, до цього тому увійшли також дві інші значні праці Дмитра Чижевського, присвячені великому німецькому вченому:

Геґель і французька революція (До біографії та історії філософічного розвитку Геґеля) // Наукові Записки Українського Педагогічного Інституту у Празі. – 1929, I, с. 469–504;

Hegel et Nietzsche // Revue d'Histoire de la philosophie. – 1929, III, с. 321–342.

ГЕҐЕЛЬ У РОСІЇ

ВІД АВТОРА

Прототип цієї книги, статтю про Геґеля в Росії («статтю» обсягом 240 сторінок), написано, по-німецькому, у 1930–32 роках, у світ вона вийшла 1934 року. Коли відкрилася перспектива російського видання, переді мною постало питання, яким чином використати текст моєї німецької праці. Ні простий переклад, ні «переробка», шляхом скорочень і доповнень, не могли б зробити виклад, призначений для іноземного читача, придатним для читача російського (а може, і взагалі слов'янського): «передумови, що їх має російський (слов'янський) читач, для розуміння викладу з духовної історії Росії зовсім інші, а запитання, що можуть виникнути в нього при читанні, дуже далекі від тих, що їх могла породити моя стаття-книга у «західного європейця». Тому я вибрав інший шлях використання своєї старої праці: узявши за основу той самий матеріал цитат і зібраної мною літератури, я на його основі написав книгу насправді заново. Звичайно, залишилася загальна схема, залишився, як уже сказано, фактичний матеріал (часто доповнений, іноді скорочений). Змінено виклад.

Це не означає, що я змінив свої погляди й оцінки. Німецька моя праця мала декілька, зокрема дуже великих, рецензій (відзначу: Н. О. Лоського у «Slavische Rundschau», 1934; С. І. Гессена в «Germanoslavica», 1935; А. Койре в «Le monde slave», 1936, 5–6). Багато фактичних доповнень є в нових працях Б. В. Яковенка. Чимало нового фактичного матеріалу зібрав я сам. Стали доступними деякі нові джерела (цінні листи Мих. Бакуніна, Оґарьова тощо). Вийшло декілька істотних для моєї теми праць з історії російського духу (насамперед основоположна історія російського богослов'я Ґ. В. Флоровського). Проте я не знайшов нічого, що примусило б мене змінити свої міркування та оцінки; для себе самого я можу обґрунтувати їх твердіше, ніж це можна зробити на трьохстах сторінках цієї книги; іноді вони суперечать поширеним серед фахівців, часом – невідомо, на яких підставах – загальноприйнятим російськими читачами поглядам. У більшості випадків мої «прим-

хливі» оцінки – не лише результат моєї роботи над матеріалом, а й, на мою думку, необхідна передумова для нової побудови історії російського духу: і «розвінчання» Белінського, і бачення в мисленні Вл. Соловйова сухої схематичності, і негативна оцінка царювання Ніколая І-го (не як «реакції», а як «просвітництва»!), і висока оцінка Страхова, і багато іншого – навіть і не нове, і передусім не «абстрактне» (тобто не хоче відкидати наявності в негативному позитивного і в позитивному негативного), і, нарешті, усе це в книзі обґрунтовано, хай навіть і не вичерпним чином.

Я хотів би розширити книгу, поєднавши виклад долі філософії Геґеля в Росії з відомостями, хай навіть і менш деталізованими, про проникнення в Росію й інших «філософій», зокрема інших систем «німецького ідеалізму», особливо філософії Шеллінґа. «Зробити це було б для мене тим паче легко й знадливо, що я давно працюю над «Нарисом історії філософії у слов'янських народів» узагалі. Деякі доповнення в цьому напрямку мені вдалося зробити. Але перешкодою були на кожному кроці обмежені розміри книги. Про вплив філософських мотивів творчості Шіллера треба писати широко і в інших формах; про впливи філософії Шеллінґа з'явилася окрема праця В. Сечкарьова, щоправда, німецькою мовою, але будемо сподіватися, що згодом вона вийде й російською.

Однією рисою ця книга відрізняється від моєї німецької праці. Зведено до мінімуму науковий «апарат». Це зроблено з міркувань «естетичних» та «економічних»: приємніше читати книгу без нескінченних посилань на сторінки та «підвалів» приміток на кожній сторінці, та й місця для самого тексту залишається більше. А спеціалісти в цьому випадку нічого не втрачають, адже апарат вони знайдуть у моїй німецькій праці.

Книгу написано наново у період історично безпросвітний. Якщо і в такий час книга зможе знайти читача, який готовий кинути оком на цінності минулого, то це було б уже запорукою іншого майбутнього.

Дмитро Чижевський.
1 жовтня 1938 р.

ПОПЕРЕДНЄ ЗАУВАЖЕННЯ

Вплив Геґеля сміливо можна назвати кульмінацією німецького впливу в Росії. Він з'явився на початку тридцятих років XIX століття і не зникає аж до сьогодні. При цьому можна, не вагаючись, говорити про постійне *зростання* і, насамперед, *поглиблення* цього впливу. Постать Геґеля в Росії, безперечно, вагоміша за постаті двох його земляків: Шіллера й Шеллінґа. Немає сумніву, що вплив якраз представників *в'юртемберзької* духовної традиції в Росії не випадковий: В'юртемберґові, як жодній іншій частині Німеччини, притаманне своєрідне поєднання релігійної традиції та вільної духовної творчості, і саме в різноманітних спробах синтезу релігійного й філософського прагнень, які виникли на ґрунті цієї маленької держави, що дала Німеччині значну частину її «великих людей», могли знаходити в Росії співзвучні своїм прагненням мотиви і представники релігійності, і представники «секуляризованої» думки, а тим паче, звичайно, всі ті, хто намагався поєднувати «віру і знання».

«Кількісна» оцінка впливу Геґеля в Росії, одначе, не така суттєва, як оцінка того місця, яке посіла в духовній історії Росії його філософія. Саме своєрідність сфери мотивів геґельянської філософії в *структурі* російської духовності намагається розкрити ця книга.

З часів Петра І здебільшого до двох європейських народів звертали свій погляд усі російські мислителі й просто здатні мислити росіяни, які вважали, що на Заході Росія повинна щось шукати й може дещо знайти, байдуже, чи вони в цьому «дещо» бачили високі ідеали й гідні наслідування зразки, чи застрашливі приклади лихих звичаїв і застережливу картину занепаду; байдуже, чи уявляли собі Захід «країною священних чудес» або «судомами розпусного дідугана». До двох європейських народів звертали свій погляд усі, хто шукав чогось на Заході – до французів та німців.

Російське духовне й культурне життя було не просто полем боротьби французького й німецького впливів, як це уявляють собі історики культури і навіть

історики літератури. Адже в усіх сферах культурного життя – від найсвятіших до найбуденніших – упродовж XVIII і XIX століть усюди стикалися, змагалися або поєднувалися впливи Франції та Німеччини. Перемагала, виходила на передній план то одна, то інша з цих культурних сил: у політиці, в науці, при дворі, серед дворянства, серед зародків освіченого прошарку, у журналістиці, літературі та й навіть у православному богослов'ї... У XIX столітті обидві ці зовнішні сили, що влилися в російське культурне життя, мали переважно сталі функцію і зміст: французька культура приносила просвітництво, раціоналізм і політичний радикалізм, німецька – містику, спекулятивну філософію і романтику... Навіть слов'янофіл Іван Киреєвський убачав значення німецької духовної культури в Росії в тому, що вона сприяла витісненню й знищенню французького просвітництва.

«Німецький ідеалізм» занесено в Росію в XIX ст., він, як здається, розквітнув спочатку на українському ґрунті. Україна все ще жила своєрідним духовним життям, майже не зазнавши просвітництва XVIII століття. Недарма з України вийшли троє найбільших містиків XVIII століття: Григорій Сковорода, Семен Гамалія та Паїсій Величковський. 1804 року в Миколаєві, у перекладі одного з членів родини перекладачів Рубанів, вийшли російською мовою «Основи метафізики звичаїв» Канта. Того ж року до Харкова запрошено на посаду професора філософії фіхтеанця Йоганна Баптиста Шада, який викладав там до 1816 р., а в 1813 р. видав російський переклад «Івана Ґотліба Фіхта: Якнайзрозуміліше пояснення, у чому полягає суттєва сила новітньої філософії. Спроба примусити читача зрозуміти». Ще суттєвіше те, що Шад створив у Харкові цілу школу: видано 11 праць його учнів, і навіть якщо припустити (для цього є певні підстави), що деякі з цих праць були простим переказом лекцій самого Шада, то й тоді ніяк не можна недооцінювати цього вибуху філософської продуктивності скромних харківських студентів (11 книжкових публікацій за період від 1812 р. до 1822 р.). Не без впливу Шада витворилася й традиція харківського шеллінґіанства, що захопила принаймні професорів (Корітарі й Громова). Одночасно із Шадом до Москви запрошено Йоганна Теофіла Буле, який нібито викладав у дусі Шеллінґа (від 1804 р.), у кожному разі, надрукував у редагованих ним (1875–1877 рр.) «Московских ученых ведомостях» статтю про Шеллінґа. Вплив Шеллінґа в німецьких працях Буле, одначе, непомітний, студентів, крім бездарного І. Давидова, він до наукової праці не підготував та й у педагогіці перейшов від читання філософських лекцій до викладання римської літератури тощо. Перший певною мірою яскравий шеллінґіанець вийшов із Київської Духовної Академії. Це був Даниїл Кавунник-Велланський, який у 1802–1805 рр. жив у Єні, де слухав лекції Шеллінґа. Повернувшись до Росії, Велланський став професором Медичної Академії в Петербурзі. Немає сумніву, що як професор Велланський мав великий успіх, немає сумніву і в тому, що ціла низка надрукованих ним книг – це лише виклад натурфілософських ідей Шеллінґа. Проте його вплив був недовгим. З-поміж його продуктивних у науці учнів можна назвати тільки шведа Христіана Екеблада (1800–1877), від 1853 р. директора Безбородьківського Ліцею в Ніжині. Серед виданих Велланським книг найцікавіший з філософського погляду переклад чудової німецької книги польського шеллінґіанця графа І. Голуховського «Філософія, що стосується життя цілих народів і кожної людини» (Спб, 1834). Вагомий в історії російської думки лише один епізод із життя Велланського – його зустріч із князем В. Одоєвським у 20-х рр. Це була несподівана зустріч із російським шеллінґіанством «любомудрів», що виникло цілком незалежно від Велланського.

Я згадую тут про початок знайомства з німецьким ідеалізмом у Росії, позаяк знайомство з німецьким ідеалізмом узагалі було передумовою російського геґельянства. Через шеллінґіанство пройшов не один із російських геґельянців. Тому й надалі нам доведеться не раз звертатися і до долі російського шеллінґіанства (рідше – фіхтеанства, кантіанства, шіллеріанства…).

Але не тільки знайомство з німецьким ідеалізмом прокладало дорогу Геґелеві. Власне, уже у XVIII ст. бачимо в деяких колах російського суспільства знайомство з думками, які, безперечно, торували геґелівський шлях. Уже наприкінці XVII ст. в Росію проникли ідеї декого із предтеч Геґеля, із попередників німецького ідеалізму взагалі. Ці предтечі, попередники – німецькі містики. Містична література стала широко відомою в Росії в другій половині XVIII ст., а в Україні – уже в XVII ст.; та й до Москви дійшло вже в XVII ст. принаймні деяке відлуння німецької містики. Лінія, що поєднувала Шеллінґа і Геґеля з Беме, проходила через в'юртемберзьку містичну традицію XVIII ст. – через чудового містичного філософа й богослова Х. Ф. Етінґера (Ötinger). Гурток Новикова переписував, перекладав і друкував не лише Беме (*усі* твори в перекладі С. Гамалії), а і його наступників; серед них англієць Пордедж (у Москві 18 ст. його ім'я писали «Пордеч») і Етінґер, без сумніву, належали до тих самих «прокладачів шляху» німецького ідеалізму. Можливо, російські містики й читачі та шанувальники містиків і не помічали всіх численних ниточок, які пов'язували ідеї «іже во святих отця нашого Якова Бемена» з німецьким ідеалізмом. Але принаймні деякі центральні спільні мотиви німецької містики й німецького ідеалізму були настільки виразними, що вони не могли залишитися поза увагою як у Москві, так і в Петербурзі, коли (близько 1815 р.) знову пробудилося зацікавлення містикою, вийшла друком «Христософія» Беме й одночасно почали просочуватися перші відомості про Шеллінґа. Не випадково кн. В. Одоєвський, вивчаючи Шеллінґа й Окена, розшуковує рукописи Пордеджа. Одна з провідних думок німецьких містиків повинна була особливо вразити читачів Шеллінґа й Геґеля, навіть читачів викладів Геґеля: динамічне, притім динамічно-діалектичне, уявлення про світ. Для містиків світ – боротьба протилежностей, збіг протилежностей – суть

усякого істинного буття. «Повинна існувати проти-воля, бо ясна й спокійна воля все одно, як Ніщо, і нічого не породжує». «Жодна річ не може відкритися сама в собі без суперечності. Бо якщо в ній немає нічого, що б їй протистояло, то вона виходить із себе й до самої себе не повертається…». «Речі борються між собою. Бо кожна хоче йти своїм визначеним шляхом». Звідси – постійна «війна», «сварка», «суперечка» речей між собою… (Беме). Таку саму центральну роль відіграють суперечність і заперечення Етінґера: «Усе, що виникло, треба розуміти, як невидимий зв'язок сил у боротьбі одна з одною, які, злившися в миттєвому зіткненні, знову з'єднуються в тому центрі, з якого вони виокремилися. Піфагор називає це джерелом вічної природи, з якого походить усе, що виникло і виникає» («Філософія стародавніх народів», очевидно, відома в Росії). «Свідомість виникає з розбіжностей. Свідомість повинна мати в собі щось відмінне від Бога, власне Щось; і якщо це власне Щось не упокоюється в Бозі, то виникає Ні. Єдине не має в собі нічого, що воно могло б забажати, якщо це Єдине не роздвоїться і не стане двома; у двоякості воно сприймає себе через розбіжності, з чого й виникає Природа, або Пасивне й Активне... Якби вічна воля Бога не виходила із самої себе, то всі сили були б лише одною силою, і не могла б виникнути свідомість, знання про самого себе» («Словарь библейский и эмблематический», виданий російською мовою в 1786 р.). Учень німецьких містиків, Сковорода, говорить про те саме: «Так світ стоїть. Протилежне протилежному сприяє». До цих думок повертався російський читач, читаючи в Шеллінґа: «Суперечність вічно породжує саму себе, щоб Єдність вічно знову її поглинала, і вічно Суперечність поглинається Єдністю, щоб знову ожити»; і в Геґеля: «необхідне роздвоєння – фактор життя, яке утворюється у вічному протиставленні собі; і Цілісність можлива у своїй найвищій життєвості лише через відновлення з найбільшого роз'єднання».

Можна вважати, що «вибіркова спорідненість», яка знову й знову повертала російську духовну традицію до Шеллінґа й Геґеля, має ще давніше джерело в читанні й шануванні загадкових творінь псевдо-Діонісія Ареопагіта (їх читав і частково перевидав гурток Новикова). З XIV ст. ці творіння, з коментарем і в обробці Максима Ісповідника, жили на Русі й належали до улюблених творів святоотцівської літератури. Ареопагітики неодноразово пробуджували в свідомості російського читача, серед багатьох інших ідей, також усвідомлення парадоксальності, суперечливості й динамічності буття в його найвищих формах. Через Ареопагітиків російський читач отримав доступ до найвизначнішого попередника Геґеля Прокла, з його ідеями про динамічність істинного буття й містично-діалектичний розвиток духу. Навіть тричленний ритм динаміки та істинного буття може виявити уважний читач в християнізованому Проклі Ареопагітиків.

Ми побачимо, що усвідомлення спільності містичної традиції та філософії німецького ідеалізму або, принаймні, окремих елементів останньої

відіграло певну роль в історії російського геґельянства. Адже не слід забувати про те, що містична традиція східного християнства (насамперед Ареопагітиків) не раз оживала в німецькій містиці (уже в Мейстера Екгарта, але й у Ґотфріда Арнольда й Етінґера). В історії російської думки німецька містика й німецький ідеалізм неодноразово виступали як споріднені, співзвучні і навіть тотожні сили.

А. РОСІЙСЬКІ СЛУХАЧІ ГЕҐЕЛЯ

1. Борис Ікск'юль

Уже Д. Велланський міг слухати в Єні лекції Геґеля, який, правда, був відомий як майже недоступний для розуміння слухачів доцент. Читав Геґель різні розділи своєї дуже цікавої ранньої системи, яка стала доступною лише після війни, але студенти вважали його, уже дуже далекого від Шеллінґа, шеллінґіанцем. Навряд чи щось могло спонукати Велланського слухати незрозумілі лекції приват-доцента, від якого він нічого іншого, крім повторення думок свого вчителя Шеллінґа, чекати не міг.

Звичайно, це випадковість, але якась символічно-значуща випадковість, що перший учень Геґеля, про якого в нас збереглися відомості, якщо й не був росіянином, то принаймні походив із Росії. Мова йде про естляндського барона Бориса фон Ікск'юля (Yxkull). Російський офіцер під час наполеонівських війн, Ікск'юль, як закінчилася війна, став гайдельберзьким студентом. Геґель, побувши після Єни директором гімназії в Нюрнберзі, читав уже дещо зрозуміліші, ніж у Єні, лекції, але напочатку Ікск'юль нічого не розумів ні в цих лекціях, ні в своїх власних нотатках їх, ні в книгах свого вчителя. Особисте знайомство з Геґелем, який виявився простою й приступною людиною, приватні уроки філософії в одного з учнів Геґеля (мабуть, у Гінріхса) перетворили молодого естляндця на вірного й відданого учня Геґеля: логіка останнього супроводжувала його в подорожах по Скандинавії, Росії й на Сході. З Геґелем Ікск'юль листувався. Познайомившись із Баадером під час його невдалої поїздки в Росію, Ікск'юль звів Баадера зі своїм учителем. На жаль, листування Ікск'юля з Геґелем нам не досяжне: листів Ікск'юля ще не знайдено, а листи Геґеля згоріли в садибі Ікск'юля під час аграрних заворушень. Лише одного з листів Геґеля до Ікск'юля надруковано вже в 1843 р. Цей лист становить особливий інтерес, позаяк у ньому Геґель висловлює свої думки про Росію. Як відомо, під час наполеонівських війн, та ще й у Гайдельберзі, Геґель мав деяку прихильність до Наполеона. Уже через це він не міг радіти, коли російські війська підійшли до Нюрнберґа; «чуваші, киргизи й калмики», які в складі російських військ особливо впадали в око західноєвропейцям, здавалися Геґелеві мало придатними для ролі «визволителів» Європи. Але через декілька років ставлення Геґеля до Росії різко змінюється. У листі до Ікск'юля Геґель визнає *можливість* того, що Росія займе почесне місце в світовій історії.

«Вам пощастило, – пише Геґель, – що маєте батьківщину, яка займає такий значний простір у світовій історії і, без сумніву, має ще більше значення. Інші сучасні держави, здається, уже більш-менш досягли мети свого розвитку; можливо, уже проминули кульмінаційний пункт свого розвитку, і їхній стан став стаціонарним (statarisch). Росія ж, мабуть, наймогутніша серед решти держав, має в своїх надрах величезні можливості розвитку своєї інтенсивної природи. Ваше особисте щастя в тому, що завдяки Вашому походженню, Вашим статкам, Вашим талантам і знанням Ви можете претендувати на більше, ніж підлегле становище в цій грандіозній будові».

Геґель визнає за можливе те, що Росія, завдяки своїй величині, своїм природним багатствам, своїй політичній могутності, посяде відповідне місце в розвиткові Образів (Gestalten) світової історії. Цю думку, обережно висловлену і в приватному листі, Геґель ще обережніше повторює у своїх лекціях з філософії історії: тут мова тільки про *можливість*, лише про *історію майбутнього*. У «Філософії історії» читаємо: «Далі, на сході Європи живе велика *слов'янська* нація, яка займає територію на схід від Ельби аж до Дунаю; між ними розташувалися мадяри (угорці); у Молдавії та Валахії і в північній Греції живуть болгари, серби й албанці; так само азійці за походженням, вони збереглися тут як розпорошені в боротьбі залишки варварів; як авангарди, як утворення, що зупинилося на півдорозі, вони часом втручалися в боротьбу християнської Європи з нехристиянською Азією, поляки навіть звільнили Відень із турецької облоги, а частину слов'ян завойовано для західного розуму. Проте в наших міркуваннях ми оминаємо всю цю людність, позаяк досі вона не була самостійним моментом у ряду світових формувань розуму. Чи таке станеться в майбутньому – не наша справа, бо в історії ми повинні займатися минулим». Російські шанувальники Геґеля, мабуть, так і не дізналися про надрукований в «Історичній кишеньковій книжці» Прутца Геґелів лист до Ікск'юля. Але викладені в ньому думки так природно вписувалися в систему ідей геґелівської філософії, що слов'янські геґельянці дуже часто розвивали ті самі думки, будуючи історію майбутнього, особливо після того, як у 1838 р. «Пролегомени до історіософії» польського геґельянця Авґуста Цішковського відкрили їм шлях. В історії майбутнього слов'яни – або той чи інший слов'янський народ – повинні зайняти особливо почесне місце. Те, що Геґелеві здавалося лише можливістю, на подробицях якої він вирішив не зупинятися у своїй «Філософії історії», слов'янські геґельянці часто робили центральною тезою своєї філософії історії: слов'яни стають головною – і не раз останньою – ланкою в розвитку світової історії, вони повинні заступити

германські народи (якими завершується геґелівська філософія історії минулого) і здійснити «царство Боже на землі». Не меншу роль у розробці цих ідей у слов'ян відігравали Шеллінґ і, особливо, Гердер. Гердер, безумовно, «попередник» Геґеля (хоча існує ціла низка праць на цю тему, зв'язок між Геґелем і Гердером висвітлено ще недостатньо), висловив, не зводячи їх у цілісну систему, більшість думок філософії історії Геґеля. З незрозумілих причин у Росії не виникла широка традиція «гердеріанства» (першим використав філософські ідеї Гердера просвітянин Радіщев). Значною мірою думки Гердера про власне історичне покликання народів, про особливе місце слов'ян в історії, з цілою низкою зрозумілих і прийнятних кожному геґельянцеві понять, схем і слівець (насамперед «Дух», «Світовий дух» і «Дух народу»), прийшли в Росію в тій формі, якої в 1830–1843 рр. надав їм словацький слов'янофіл І. Коллар у своїх статтях про «слов'янську взаємність». Але ідея слов'янського покликання, як побачимо, аж ніяк не була центральною ідеєю російських геґельянців і не стала їхньою головною темою. Російське геґельянство було й залишається теоретично спрямованим ученням. Повернення до слов'янофільської «практики» – так само, як повернення до «філософії діла» політиків-радикалів – майже завжди означало для російських геґельянців відхід не лише від Геґеля, а й від філософії взагалі. Російські геґельянці не чекали від філософії *безпосереднього* вирішення практичних питань. Уже революція 1848 р. і дореволюційне збудження залучили багатьох російських геґельянців у політичне життя, і майже всі вони безповоротно відійшли від філософії. Лише значно пізніше філософія змогла призвичаїтися до співіснування з практикою, тобто стало можливим співробітництво «теорії з практикою». Принаймні в першій половині XIX ст. в Росії звернення до практики означало здебільшого витіснення теорії практикою. Але причину цього варто шукати не в «російському» або «слов'янському» «національному характері», а в конкретних історичних умовах російського життя. Ми матимемо нагоду говорити про це далі.

2. Іван Васильович Киреєвський

Наприкінці 20-х років Берлін заполонили російські студенти, які записувалися на лекції в Берлінському університеті. Майже всі були стипендіатами, що готувалися до професури. З власної ініціативи приїхали брати Киреєвські. Іван Киреєвський мав нагоду слухати лекції Геґеля та познайомитися з ним особисто.

Киреєвський цікавився філософією ще в Росії. Його вітчим, А. А. Єлаґін, приніс із наполеонівських війн не лише твори Канта, а й захоплення філософією. Велланський познайомив Єлаґіна із Шеллінґом. Сучасники говорять про перехід Єлаґіна до Шеллінґа, але єдиний конкретний факт – переклад Єлаґіним «Листів про догматизм і критику» в 1819 р. – свідчить лише про

його зацікавлення шеллінґівським тлумаченням Канта. Починаючи з 1822 р., Киреєвський слухає в Московському університеті лекції «шеллінґіанця» М. Г. Павлова, чиє тлумачення Шеллінґа, правда, важко назвати вдумливим. Важливішим, звичайно, було те, що 1824 року Киреєвський стає одним із «архівних юнаків» (це назвисько стає загальновідомим завдяки Пушкінові). Служба в архіві Міністерства закордонних справ багато часу не займала, зате брати Киреєвські приєдналися до романтичного гуртка «архівних юнаків», до якого належали брати Веневітинові, В. Одоєвський, Кошелев, Шевирьов, Соболевський та Мельґунов, а з товаришів «юнаків» – Рожалін, Максимович і Поґодін. Гурток збирався здебільшого в князя Одоєвського. «Тут панували Кант, Фіхте, Шеллінґ, Окен, Ґеррес та інші. Члени гуртка читали свої філософські твори, але здебільшого обговорювали прочитані твори німецьких філософів». Наскільки нам відомо, найбільше уваги приділяли Шеллінґові й Окенові, а одного часу – Спінозі. Найбільше захоплювалися філософією, а найсерйозніше ставилися до філософських занять І. Киреєвський та В. Одоєвський. Найцінніше з творчості «любомудрів» – це філософська поезія й проза Дм. Веневітинова. Гурток перестав існувати як оформлене ціле після повстання декабристів, але 1827 року таємна поліція все ще стежила за цим «ліберальним збіговиськом» «розпусної» молоді, «прихильної до якобінства».

Кантом і Шеллінґом Іван Киреєвський захоплювався в Москві. У Берліні він починає слухати Геґеля. Його перше враження не було прихильним: «Говорить» Геґель «жахливо, кашляє майже на кожному слові, з'їдає половину звуків і ледве договорює другу половину тремтливим плаксивим голосом» (лист від 15 лютого 1830 р.). Про те, що Геґель «у своїх лекціях не додає нічого нового до своїх Handbücher», Киреєвський міг дізнатися лише від колег: Геґель якраз читав ще не надруковану «Історію філософії». Киреєвський перестає відвідувати лекції географа Ріттера, які за часом збігалися з Геґелевими. 3-го березня Киреєвський пише: «О 5-й я слухав Геґеля, який читає історію філософії, і сьогодні закінчив Декарта й почав Спінозу. Я почав миритися з його жахливим викладанням». Лекції Ріттера залишено: «я віддав перевагу Геґелеві, бо він старий, скоро помре, і тоді вже не можна буде дізнатися, що він думав про кожного з новітніх філософів». Але твори Геґеля запалювали Киреєвського більше, ніж його лекції. Він пише до вітчима: «Дорогий таточку! Передплатіть, якщо немає в Москві, Encyklopedie (sic!) der philosoph. Wissenschaften von Hegel. У ній більше цікавого, ніж у всій новітній німецькій літературі. Її важко зрозуміти, але вона варта зусиль».

Незабаром Киреєвський знайомиться з Геґелем особисто й має нагоду зустрітися з його учнями. Уночі 14 березня Киреєвський пише додому: «За північ. Щойно від Геґеля й одразу пишу вам, щоб поділитися своїми сьогоднішніми враженнями, хоч не знаю, як висловити те незвідане досі відчуття, що навально, немов чарами, охопило мене при думці: «*я серед мислителів Європи найвищого ґатунку!*». Але почну з початку, щоб ви краще зрозуміли

причину цього дивного стану. Ось історія мого знайомства з Геґелем. Я довго не наважувався до нього йти. Навіщо? – думав я. Яка користь із холодного п'ятихвилинного візиту. Пошана, увага з боку *незнайомця* його не зацікавлять, адже в нього так багато шанувальників серед *відомих людей*. Проте мені хотілося з ним зустрітися. Для того щоб не перетворити мій візит на дрібну церемоніальність, я написав до нього бездоганно поштивого листа… У ньому я просив дозволу його відвідати. Він відповів мені того самого дня, у дуже приємному французько-світському стилі, називаючи час, коли його можна застати вдома. Наступного дня я провів у нього частину ранку. Розмова відбулася цікава, глибока й водночас цілком розкута: для нього глибоке вже стало природним і легким. Він невимушено надавав кожному предметові розмови широкого тлумачення, у всьому відчувалася ціла система новітнього мислення, мислення геґелівського. Можете собі уявити, як вільно, а водночас і скуто, я почувався тоді». Уже з цих слів досить зрозуміло, що Геґель не покорив Киреєвського своєю філософією, але – на здивування самому Киреєвському – виявився особою симпатичною і привабливою як мислитель. «Наслідком цієї розмови, – пише далі Киреєвський, – точніше, наслідком цієї привітності було те, що наступного дня мене розбудив посланець від Геґеля із запрошенням на вечір, завтра або післязавтра, або в неділю, або якщо Ви в ці дні зайняті, то назначте зручний для Вас час. Herr Professor möchte aber es (im) voraus wissen, denn es werden dazu noch mehrere Andere ein(ge)laden. Що може бути приємніше! Я вибрав п'ятницю, найближчий вільний день, хоча із задоволенням полишив би всі справи заради вечора з Геґелем. Щойно звідти, де, крім господаря, господині та їхньої родички, Frau Generalin von… не пам'ятаю, були присутні»: відомий учень Геґеля, проф. юридичного факультету Ґанц (Киреєвський слухав і його лекції), Міхелет («Мішле»), Ґото (Киреєвський пише «Ґотте»), Раупах (якого Киреєвський знав іще в Москві) і якийсь американець, по дорозі до Росії. «Цілий вечір говорили жваво й усім загалом, хоча я здебільшого розмовляв із самим Геґелем. Його гостинність, привітливість і добродушність неперевершені». Пізніше Киреєвський ще декілька разів зустрічався з Геґелем, «особистість якого була особливо повчальною для мене». Тобто, як ми вже відзначали, не філософія!

Завдяки «геґелівському вечорові» Киреєвський познайомився і з учнями Геґеля. Лекції Ґанца Киреєвський слухав іще раніше: «Ґану... бездоганно красномовний, розумний і галантний на кафедрі»... Він провів багато років у Парижі, що відгукується в кожному його слові... блискучим викладом і поверховістю знань. У його лекціях рідко почуєш новий факт..; зате постійні відступи до загальних міркувань, відступи недоречні, які могли б легко втомлювати, якби не його вміння прикрасити їх запалом і талановитим словом...» (лист від 15 лютого 1830 р.). Після зустрічі з ним у Геґеля Киреєвський доповнює цю характеристику: Ґанц «настільки ж люб'язний у товаристві, наскільки

красномовний на кафедрі, а цим багато сказано». Після вечері в Геґеля «ми всі пішли додому пішки. У запалі розмови з Ґанцом і Раупахом я зайшов далеко від дому, – пише Киреєвський, – і Ґанц проявив уважливість – провів мене до рогу моєї вулиці». «Ґанц може бути представником Німця нашого часу; розмова з ним завжди цікава, посутня, пристрастна і навіть гостра».

В особі Міхелета Киреєвський познайомився з типовим вихідцем із геґелівської «школи», який бачив чи не головне своє завдання в дослівному збереженні та правильному відтворенні всього сказаного і написаного Геґелем. «Розумний, молодий і вчений. Цей обіцяв мені рекомендаційного листа до Парижа, до одного із своїх друзів-учнів, з якими, він каже, мені буде цікаво познайомитися», пише Киреєвський після «геґелівського вечора». Після «кількох» зустрічей із Міхелетом, Ґанцом і Геґелем (він відвідав Міхелета через день після зустрічі з ним у Геґеля) характеристика дещо змінюється. «Погляди Міхелета трохи засирі. Він учень і гарячий прихильник Геґеля, але, здається, добре розуміє лише сказане Геґелем, а те, що безпосередньо випливає з його системи, для Міхелета ще не зрозуміле, і він наче боїться висловити власну думку раніше за свого вчителя, не будучи переконаний, чи його думка відповідатиме Геґелевій. Більша частина наших розмов чи, точніше, наших суперечок закінчувалася словами: «Ja wohl! Sie können vielleicht Recht haben, aber diese Meinung gehört vielmehr zu dem Schellingschen, als zu dem Hegelischen System». Вже одне це слово, повторене кілька разів та ще й невиправдано наведене (позаяк висловлена думка цілком узгоджується з основними постулатами геґелівської системи), – одне це слово розкриває людину». Для психології «шкіл» надзвичайно характерне те, що якраз Міхелет, видаючи пізніше лекції Геґеля з історії філософії, перевернув геґелівський текст ыз ніг на голову, щиросердно вірячи, що цим він лише «продовжує справу Геґеля»! «Незважаючи на наші суперечки, ми познайомилися досить близько, і перед прощанням він подарував мені свою дисертацію про злочин і кару з надписом Nobilissimo viro Jean v. Kireiwsky (sic)! І тут пахне Німеччиною, чи не так?»

На жаль, Киреєвський нічого не каже про теми своїх розмов із Геґелем. Щодо «геґелівського вечора», то ми дізнаємося лише про його суперечку з Раупахом: «ми досить гаряче сперечалися про Росію. Ґанц, свідок цього, залишився на моєму боці. Мова йшла про те, чи мають росіяни енергію...». З Раупахом і Ґанцом, гуляючи нічними вулицями Берліна, Киреєвський говорив «про політику, про філософію, про релігію, про поезію та ін.; але детально описати розмову не можу, позаяк ішлося про подробиці теперішніх швидкоплинних зацікавлень, які стосувалися загального дуже віддалено».

Перед від'їздом із Берліна Геґель вручив мені рекомендаційного листа до «одного із своїх приятелів» у Парижі і «велів уклонитися» Кузенові.

Кошелев пізніше згадує, що Киреєвський вагався між шеллінґіанством і геґельянством. Якщо це так, то берлінські місяці, найімовірніше, – період

цих «вагань». З Берліна Іван Васильович Киреєвський їде до М'юнхена, де тоді перебував його брат Петро. Листи з М'юнхена розповідають про візит до Шеллінґа й Окена (двічі до кожного), про лекції Шеллінґа. Киреєвський, одначе, не торкається змісту цих лекцій: нова («пізня») система Шеллінґа дозріває й повинна стати сполучною ланкою між історією та релігією; Киреєвський, правда, вважає, що вона радше буде яблуком розбрату між «філософами й нефілософами». Обіцянки писати про філософію Шеллінґа в кінці семестру Киреєвський, очевидно, не дотримався; не дотримався, здається, й обіцянки прислати Поґодінові конспекти лекцій. З друзями Киреєвський читає твори Шеллінґа, вважаючи, що його родичі в Москві (Єлаґін) займаються тим самим.

* * *

Філософські твори Киреєвського, найзначніше і найтонше з філософії школи «старшого слов'янофільства», без сумніву, відображають внутрішню близькість їхнього автора до Шеллінґа. Але, придивившись, побачимо, безперечно, й те, що цей автор пройшов школу Геґеля. Однак він не хоче наслідувати ні того, ні того. Розвиток філософії в цей момент досяг межі між Заходом і Росією. Філософське майбутнє Росії суттєво відрізняється від усього минулого й теперішнього у філософії Західної Європи. Шеллінґ і Геґель належать Заходові. У російській філософії, у філософії майбутнього їхнім системам немає місця: лише різні елементи цих систем можуть відігравати роль у майбутньому.

Шеллінґ і Геґель для Киреєвського (у його статті «Огляд сучасного стану літератури») – це вершини, останні кроки філософського розвитку Заходу. Система Геґеля найпоширеніша в Європі (1845 р.), Шеллінґ окреслює можливості подальшого руху.

«Слово геґеліанізм не пов'язане із жодним певним поглядом, із жодним постійним напрямком. Геґельянці однакові лише методом свого мислення, а ще більше – способом висловлювання, але результати методу і зміст висловлюваного часто протилежні. Ще за життя Геґеля між ним і Ґанцом, найгеніальнішим із геґелівських учнів, не було жодної згоди в застосуванні філософських висновків. Між іншими геґельянцями існувала така сама розбіжність». Киреєвський перебирає різноманітні ділянки філософії й окремі проблеми, щоб показати, наскільки відмінні погляди різних течій школи Геґеля. «А втім, говорячи про наступників Геґеля, треба відрізняти тих, які займаються застосуванням його методу до інших наук, від тих, хто продовжує розвивати його вчення в галузі філософії. Серед перших – деякі письменники, що вражають силою логічного мислення; серед других ще не знаємо жодного особливо геніального, жодного, хто піднісся б до живого розуміння філософії, пройшов крізь її зовнішню форму й висловив хоча б одну свіжу думку,

не запозичену буквально з творів учителя. *Ердман* спочатку заповідався на своєрідний розвиток, але вже 14 років невтомно борсається в одних і тих самих, усім відомих формулах. Така ж зовнішня формальність наповнює твори *Розенкранца, Марґейнеке, Ґото, Ретчера і Ґаблера,* хоч останній, крім того, ще й дещо переінакшує спрямування свого вчителя і навіть саму його фразеологію – або через те, що насправді так його розуміє, або, може, *хоче* так зрозуміти, жертвуючи точністю своїх висловлювань заради зовнішньої привабливості всієї школи». Киреєвський натякає, очевидно, на наближення Ґаблера в питаннях про особисте безсмертя й про особистого Бога до поглядів християнства; у цьому наближенні Киреєвський готовий, здається, вбачати лукавство з «практичних міркувань». «*Вердер* деякий час мав репутацію особливо обдарованого мислителя, поки нічого не друкував і був відомий лише своїм викладанням у Берліні; проте, видавши логіку, переповнену загальниками і старими формулами, вдягнутими в заношені шати, з пишними фразами, він довів, що талант викладача – ще не запорука доброго мислення. Справжнім, єдиним достовірним і чистим представником геґеліанізму досі залишається сам *Геґель*, і лише він, хоча, може, в застосуванні методу ніхто інший не суперечив основним засадам його філософії більше, ніж він сам».

Те, що філософія Геґеля в певному розумінні завершує розвиток європейської філософії, Киреєвський збагнув, бачачи невдачу всіх критиків Геґеля. Тренделенбурґ, який проявив значну «руйнівну силу», виявився нездатним творити. Найзначнішим і симптоматичним явищем був виступ Шеллінґа в його берлінських лекціях 1841 року. «Торжество» геґельянців над «уявною невдачею великого Шеллінґа» Киреєвський уважає недостатньо обґрунтованим. «Якщо нова система Шеллінґа, в його викладі, справді знайшла небагатьох прихильників у теперішній Німеччині, то все-таки його спростування попередніх філософій, найперше Геґелевої, справило глибокий вплив, який посилювався з кожним днем. Звичайно, правда й те, що думки геґельянців безупинно поширюються в Німеччині, що розвивається їхнє застосування до мистецтва, літератури й усіх наук..; ...що вони стали майже популярними». Але значні мислителі починають *відчувати*, що настає новий філософський час: «багато першокласних мислителів уже почали усвідомлювати недостатність цієї форми філософствування і чітко відчувають потребу нового вчення, заснованого на вищих засадах, хоча й не бачать іще ясно, з якого боку вони можуть сподіватися відповіді на це нестримне прагнення духу. Так, за законами вічного руху людської думки, тоді, коли нова система починає опускатися в нижні шари освіченого світу, передові мислителі вже усвідомлюють її незадовільність і дивляться вперед, у глибоку далечінь, у блакитне безмежжя, де їхньому проникливому передчуттю відкривається новий обрій». Ще 1856 року Киреєвський дотримується такого самого погляду: «Остання німецька філософія однаковою мірою належить і Шеллінґові, і Геґелеві. Шеллінґ її почав, укріпив на новій основі, розвинув у багатьох окре-

мих частинах і разом із Геґелем увів у загальну свідомість Німеччини. Геґеля довго вважали учнем і наступником Шеллінґа. Йому належить її найдокладніший розвиток, який охоплює всі галузі наук і являє собою завершену випуклість науково побудованої системи. Шеллінґ зміг так ясно усвідомити обмеженість цієї філософії саме тому, що вона була його власною думкою». «Авторитет Шеллінґа і, більше того, очевидна справедливість його поглядів на обмеженість раціонального мислення, видно, похитнули в Німеччині безумовну довіру до висновків останнього любомудра і стали одною з причин охолодження філософського розуму. Звичайно, геґельянці ще залишилися й залишаться надовго, бо весь характер сучасної освіченості сприяє їхньому спрямуванню. Але коли думка, сягнувши вершини свого розвитку, усвідомлює власну необґрунтованість, тоді стає можливим новий напрямок. Більшість, з якої складається юрма, ще довго може дотримуватися відмерлих переконань, але колишнього запалу впевненості їм не передасть переконання юрми. Видатний Ердман називає себе останнім могіканом серед учнів Геґеля. Нових славетних філософів вже не видно, та й навряд чи вони ще можливі» («Про необхідність і можливість нових засад філософії»).

Уже в 1845 р. Киреєвський вбачав у геґельянцях лише епігонів, які не розуміють потреб нового часу й нездатні відповісти на його запити: «поговоріть із будь-яким мислителем, яких у нас тепер так багато: ви одразу помітите, що всі його думки ґрунтуються на визнанні філософії Геґеля за найвищу істину; що він відкидає одне, приймає інше, діє в певний спосіб і навіть відчуває так, а не інакше лише тому, що ці погляди й дії узгодженуються із системою, в яку він вірить більше, ніж у будь-яку іншу істину, яку він кладе в основу всього свого розумового й діяльного життя» (рец. на «Спробу науки філософії» Ф. Надьождіна, 1845 р.).

* * *

Із наведених цитат зрозуміло, що ставлення Киреєвського до Геґеля двояке. З одного боку, для Киреєвського Геґель – великий філософ, з іншого боку, філософія Геґеля належить минулому, незважаючи на те, що вона найпоширеніша система сучасності; симптомами цієї філософської «неактуальності», несучасності системи Геґеля для Киреєвського є те, що ця система вже не живе у філософській творчості, не викликає нових філософських думок, не веде до подальшого філософського розвитку; філософія фактично не змінюється від 1830 р. Геґель завершує розвиток *європейської* філософії, *«негативної»* філософії, після якої повинна прийти і прийде *позитивна і жива російська* філософія. Деякі передумови – правда, також передумови «негативні» – подальшого розвитку створено на Заході філософією Шеллінґа. На жаль, Киреєвський лише натякає на своє розуміння «позитивної» живої філософії. Філософію Заходу, «негативну» філософію, Киреєвський піддав усебічній критиці. Вістря цієї критики спрямовано проти вершин західного філософського розвитку – проти Аристотеля й Геґеля. Те, що Киреєвський помітив внутрішній зв'язок між Аристотелем і Геґелем, що він не пропустив їхньої спорідненості, якої тоді ніхто не помічав, – уже одне це – незвичайне!

Щоправда, деякі критичні висловлювання Киреєвського спочатку вражають своєю несправедливістю. Але, придивившись, можна побачити, що ця несправедливість уявна, що Киреєвський уживає деякі терміни («абстрактний» [отвлеченный], «раціоналізм») не в геґелівському, а в іншому – мабуть, більш звичному – смислі. Ми, звичайно, хочемо зрозуміти внутрішній зміст критики Киреєвського і постараємося звільнити її від формально невдалих елементів.

Для Киреєвського Геґель – представник раціоналізму, тобто «віри в абстрактне мислення». Тому можна говорити про належність Геґеля до традиції Аристотеля й середньовічної схоластики (не забуваймо, що для Киреєвського той бік схоластики, який звичайно вважали негативним – її релігійні пута, якраз є позитивним!). «Основні переконання Аристотеля тотожні поглядам Геґеля. А той спосіб мислення, який звичайно вважають виключною особливістю й своєрідним відкриттям Геґеля, без сумніву, ще до Аристотеля був притаманний елеатам, тож, читаючи Платонового «Парменіда», здається, ніби в словах учня Геракліта (Парменіда) чуємо самого берлінського професора, який роздумує про діалектику як про головне призначення і теперішнє завдання філософії, який бачить у ній чудодійну силу, що перетворює кожну думку на її протилежність і з неї знову народжує нове визначення; який абстрактні поняття буття, небуття і виникнення кладе в основу процесу мислення, що охоплює все буття і знання. Відмінність нового філософа від стародавніх полягає не в основній точці зору, не в особливому способі мислення, а виключно у завершеній повноті систематичного розвитку і в багатстві розумових здобутків». «Розум західної людини, здається, особливо споріднений із Аристотелем – Геґель ішов іншою стороною і поза системою Аристотеля, та все-таки зійшовся з ним і в остаточних висновках, і в основному ставленні розуму до істини. Він збудував іншу систему, але так, як збудував би її сам Аристотель, якби воскрес сьогодні і, не змінюючи рівня розумового розвитку за його життя, тільки узгодив би свій погляд із сучасним ступенем освіченості. Учні Геґеля, замінивши Аристотелеву термінологію на його власну, впізнають у системі Аристотеля хоч і не повне, але правильне віддзеркалення системи свого вчителя. Голос нового світу відлунює колишнім відголоском світу старого». Киреєвський дорікає обом великим філософам за те, що їхня філософія абстрактного розуму «розірвала цілісність» суб'єкта пізнання, цілісність розумової (духовної) самосвідомості. Моральні й естетичні елементи цілісності залишаються непоміченими або відходять на другий план. «Корінь внутрішніх переконань людини» лежить для Аристотеля, як і для Геґеля, у свідомості розуму, в його міркуваннях». Знаряддя пізнання

світу, з цього погляду, – лише «логічна діяльність розуму» та «безстороння спостережливість» (досвід). Філософ-«раціоналіст» (у *цьому* розумінні слова «раціоналіст», як зрозуміло з попереднього, для Киреєвського «емпірики» – тільки один із різновидів «раціоналістів») змушений перебувати лише в сфері зовнішнього боку буття, доступного досвідові, і «висловлюваного, словесного боку думки». А такий світ лише нерухомий, лише статичний; нерухомий і статичний (Киреєвський не вживає цих слів) в особливому розумінні: з нього немає виходу в інші сфери, з нього немає доступу ні до абсолютного початку, ні до безумовного кінця. Світ Аристотеля (і світ Геґеля) рухається, живе тільки в самому собі – але ж він однобічний, неповний, лише «абстрагування», штучно створене вилученням із нього «не-розумного» (у зазначеному вище смислі), звуженням суб'єкта пізнання, запереченням його «цілості», цілісності.

Киреєвський настільки справедливий до філософії Геґеля, що він бачить і відзначає її риси, спрямовані на подолання *вузького* раціоналізму, риси, у яких помітне прагнення Геґеля досягти можливої цілісності у сфері розуму. Геґель замінює старе поняття розсуду [«рассудка»] поняттям розуму, він ставить перед мисленням мету досягнути «конкретності», тобто своєрідної цілісності. В останні роки свого життя (статтю надруковано 1856 р.) Киреєвський дає виклад філософії Геґеля, де з особливою енергією підкреслює позитивне значення цих його прагнень, які, проте, не здатні вивести Геґеля з обмеженої сфери «раціоналізму», в яку він уступив з найперших кроків свого філософствування.

Геґель чітко розрізнює розсуд і розум. «Розум, як його тлумачить остання філософія, відокремлює себе від логіки розсуду, яка полягає у формальному з'єднанні понять і рухається шляхом силогічних висновків і доказів. Розум, в останньому своєму вигляді, виводить своє знання, згідно з законами розумової необхідності, не з абстрактного поняття, а з самого кореня самосвідомості, де буття і мислення з'єднуються в одну безумовну тотожність. При цьому процес мислення полягає не в логічному розвитку, який рухається шляхом абстрактних умовиводів, а в розвитку діалектичному, що виходить із самої суті предмета. Предмет мислення, постаючи перед зором розуму, сам собою переходить з одного виду в інший, з одного поняття на інше, безперервно зростаючи у напрямку якнайповнішого значення». У цій характеристиці Киреєвський прекрасно поєднує риси геґельянства та шеллінґіанства. «Безумовна тотожність» «буття і мислення» – риса не лише філософії Шеллінґа, а й Геґеля. Очевидно, Киреєвський розумів геґельянство як своєрідний «інтуїтивізм» – «зір розуму», який «приглядається до предмета». У подальшій характеристиці «останньої філософії» риси шеллінґіанства відступають на задній план, а на передньому плані стоять характерні моменти геґельянства: «Розум, приглядаючись до предмета свого мислення, відкриває в ньому внутрішню суперечність, яка знищує попереднє уявлення про нього.

Це суперечливе, негативне уявлення, постаючи перед розумом, також виявляє свою необґрунтованість і відкриває в собі необхідність позитивної основи, що криється в ньому як поєднання позитивного й негативного визначення в одному складному (конкретному). Але це нове поняття, у свою чергу, навряд чи постає перед розумом у вигляді останнього результату усвідомлення, позаяк, претендуючи на остаточну самобутність, відразу виявляє свою необґрунтованість і відкриває свій негативний бік. Цей негативний бік знову проявляє свою позитивну якість, яка також видозмінюється у такий самий спосіб, доки, нарешті, не завершиться коло діалектичного розвитку думки, яка піднімається від першооснови свідомості до загальної й чистої абстрактності мислення, що постає водночас і як загальна сутність. Звідси, у такий самий діалектичний спосіб, свідомість наповнюється всім розвитком буття і мислення як тотожних явищ одної здійсненої розумності і самоусвідомленої сутності. Але, сказавши своє останнє слово, філософський розум разом із тим дав можливіть людському розумові усвідомити свої межі. Як наслідок діалектичного процесу, який прислужився розумові у побудові його філософії, самий цей діалектичний процес наразився на такий самий руйнівний погляд і постав перед розумною свідомістю, як один негативний бік знання, який охоплює лише можливу, а не дійсну істину і потребує доповнення іншим мисленням, не уявним, а таким, що позитивно усвідомлює себе і перевищує логічний саморозвиток настільки ж, наскільки справжня подія вища за просту можливість».

«Це усвідомлення обмеженості й незадовільності останнього прояву філософського мислення тепер є найвищим ступенем інтелектуального розвитку Заходу». Крім цього усвідомлення, зрослого на ґрунті шеллінґіанства й геґельянства, Киреєвський нічого більше не знаходить у європейському мисленні. «Конкретність» філософствування – це завдання й російського мислення. Але «конкретність» не лише у сфері розуму, а й конкретність, яка охоплює також емоційну й вольову сфери. Така конктретність може вирости не тільки із знання, вона повинна поєднувати знання і віру. Саме тому «німецька філософія не може в нас прижитися. *Наша* філософія повинна виростати з *нашого* життя, творитися на основі поточних питань, панівних інтересів *нашого* народного і приватного буття». «Тепер уже не може бути ні вольтеріанців, ні жан-жакістів, ні жан-павлістів, ні шеллінґіанців, ні геґельянців (у тому числі, мабуть, тих, хто, ніколи не читавши Геґеля, видає під його іменем свої власні здогади); тепер кожний повинен творити собі свою власну думку і тому, якщо не почерпне її з усіх проявів життя, то завжди залишатиметься з одними лише книжними фразами». А втім, Киреєвський тільки окреслив основні риси тієї російської філософії, яка, на його думку, повинна виникнути з hic et nunc російського життя, відмовившись від наслідування інших часів та інших народів.

У кожному разі, Киреєвський убачав у філософії німецького ідеалізму останній ступінь розвитку європейського мислення, ступінь, який безпосе-

редньо передує «російській філософії». Насамперед, німецький ідеалізм «безпосередньо передує» російській філософії в «негативному» смислі: «якби Росія не пізнала Шеллінґа й Геґеля, то яким чином було б подолано панування Вольтера й енциклопедистів над російською освіченістю?». Але, принаймні частково, і в позитивному смислі: «Можливо, мають рацію ті, хто стверджує, що ми, росіяни, здатні зрозуміти Геґеля й Ґете краще, ніж французи й англійці». Для Киреєвського цей внутрішній зв'язок із німецькою філософією й усією духовною традицією – симптом суттєвий, симптом змістовності й ідейної повноти: у російських письменників, хто зазнав французького впливу, «думок не бачимо» (самі французи запозичують думки в німців або англійців, часом замінюючи їх загальниками), «навпаки, у творах письменників, наснажених читанням німецьких мислителів, майже завжди можна знайти щось гідне поваги, хоча б натяк на думку, хоча б прагнення її знайти».

Отже, Киреєвський виступає за німецьку традицію російської філософії. «Німецьку традицію» – не в розумінні простого прийняття й наслідування німецького зразка, а в розумінні подальшого розвитку «останньої філософії» (філософії Шеллінґа й Геґеля, у розробці якої Киреєвський приписує певну роль також Баадерові й Краузе). Розвиток «останньої німецької філософії в Росії повинен, переборовши її внутрішні вади, привести до створення «російської філософії», яка була б не «продовженням», а новим ступенем філософського розвитку; «новий» означає фундаментально відмінний і багато в чому протилежний попередньому ступеневі розвитку.

Ставлення Киреєвського до філософії німецького ідеалізму визначилося дуже рано: уже на 1832 р. («Європеєць»), ще до якогось ширшого знайомства російської освіченої громадськості з філософією Геґеля. Воно не змінилося й після широкої хвилі геґельянства, що розлилася Росією всередині 30-х років. Воно залишилося таким самим і після спаду цієї хвилі. Невеликі, але змістовні філософські праці Киреєвського – це своєрідне нагадування кільком поколінням російських мислителів про основне завдання російських філософів – працю над створенням російської філософії.

3.

Майже одночасно з Киреєвським, в останні семестри Геґелевого викладання, до Берліна приїжджає цілий ряд російських студентів. Усі вони – стипендіати, які готувалися до професури, майже всі – юристи. Навряд чи хтось із них пройшов через Берлінський університет, не заглянувши бодай раз до аудиторії, де читав видатний філософ. Декого покорив або сам глава школи, або хтось із його учнів. Серед таких – двоє великих російських геґельянців.

Дуже характерно, що це покоління ще не пережило того філософського ентузіазму, того прагнення ставити й вирішувати всі конкретні питання у

філософській площині, що стало притаманним новому поколінню російських геґельянців усього через п'ять років. Щоправда, усі берлінські слухачі Геґеля, повернувшись до Росії, стали викладачами університетів. Російські університети в той час охопив якийсь дух безнадійності: майже всі визначні вчені серед викладачів знаходили можливість науково творити лише поза стінами університетів. Тільки через кілька років «дух» університетів змінився. Університетських викладачів захопила та ж духовна хвиля, що й усе російське суспільство. З покоління професорів 1830-го року мало хто ввійшов у живий зв'язок із духовним життям «чудового десятиріччя».

Лише двоє з берлінських слухачів Геґеля стали великими вченими і справжніми мислителями – П. Г. Редкін і К. А. Неволін.

Петро Георгійович Редкін (1808 – 1891), товариш Гоголя у Ніжинському ліцеї, походив із родини українських поміщиків. У 1829 р. його посилають до Берліна, де він слухає, серед інших, лекції Геґеля, Савіньї і Ґанца. Після повернення до Росії, у 1835 р., Редкін отримує призначення на посаду професора юридичного факультету Московського університету, яку він, щоправда, залишив 1848 р. Редкін повернувся до університетського викладання 1863 р. У Петербурзі й пішов із Петербурзького університету у 1866 р. Як і німецькі геґельянці його покоління, Редкін прожив довго й продовжував працювати науково до останніх років свого життя.

Серед представників свого покоління не один Редкін особисто спілкувався з геґельянськими гуртками «сорокових років»: ми зустрінемося з ним, коли мова йтиме про гурток Станкевича та коло знайомих Герцена. Він належав до тих, хто в московських салонах «сорокових років» сперечався про геґелівську філософію і захищав її. Як викладач університету Редкін завоював повагу й популярність серед студентів, до яких – тоді рідкісна риса – він ставився тепло й неформально. Різні спогади про московське викладання Редкіна сходяться на одному: як позитивні якості, так і хиби лекцій Редкіна корінилися в його розумінні філософії Геґеля. Редкін розумів її, принаймні в межах своєї спеціальності, як засіб формального упорядкування емпіричного матеріалу. Навіть ця схематична сухість, зумовлена одним керівним принципом, вчила студентів не лише запам'ятовувати, а й мислити. К. Н. Бестужев-Рюмін, який слухав Редкіна в 1847 р., згадує: «Лекції Редкіна приносили нам багато користі: вони привчали нас правильно мислити; сама штучність його викладу, який тоді суворо наслідував систему Геґеля, великою мірою сприяла розвиткові». Так само характеризує лекції Редкіна і на кілька семестрів старший за Бестужева-Рюміна Б. Н. Чичерін: «Я шукав живого змісту, а мені давали формальний і розгорнутий виклад загальних вимог науки. Та коли я, зібравши лекції, показав їх батькові, він залишився ними дуже задоволений і сказав, що для молодих голів така розумова дисципліна вельми корисна. На мою думку, він мав рацію. Я сам із плином часу почав усе більше цінувати курс професора, незважаючи на досить суттєві вади його викладан-

ня. Редкін не відзначався високим інтелектом і великим талантом. Повністю відданий філософії Геґеля, він не завжди міг чітко висловити абстрактну думку й часто переходив у крайній формалізм. Формулювання будь-якого принципу за трьома ступенями розвитку було для нього догмою, а позаяк кожний із цих ступенів також мав свої три ступені розвитку, то виникав складний схематизм, який приголомшував молоді голови й часто не мав ніякого суттєвого змісту. Так, корінне джерело права – воля – розвивалася в нього на двадцять сім ступенів, кожний із яких мав своє власне значення і правив за основу окремої галузі правознавства». Але, як і Бестужев-Рюмін та Чичерін-батько, Б. Н. Чичерін бачить у викладанні Редкіна багато позитивного. «Не можна не сказати, що це чистилище було дуже корисним. Ми призвичаїлися до логічної послідовності думки, до внутрішнього зв'язку філософських понять. Перед нами поставала цілісна картина юридичної науки – не як мертвий перелік, а як живий організм, творений вищими силами». Як і в багатьох інших геґельянців такого ж ряду, формалізм – непотрібний і нестерпний з погляду «дійсного» геґельянства – поєднувався в Редкіна зі справжнім науковим ентузіазмом: «Позаяк професор був захоплений предметом свого викладання і сприймав його як власне життєве покликання, то він умів передати своє натхнення слухачам. Він давав поштовх філософському рухові думки. Ми прагнули пізнати верховний принцип буття і запалювались любов'ю до вічних ідей правди і добра, готуючись служити їм усім своїм єством». Чичерін, сам геґельянець, пізніше ставив таке викладання безмірно вище за позбавлений керівних принципів юридичний емпіризм позитивістів. «В особистих розмовах, іще більше, ніж у своїх лекціях, він передавав мені своє філософське натхнення», розповідає Чичерін. Те саме засвідчує в листах Ґрановський. І в свої пізні роки Редкін залишався в атмосфері давно минулого часу, жив духом епохи великих розумових зрушень. Редкін сам розповідає про те, як філософський світогляд надавав йому внутрішньої стійкості і в періоди особистих випробовувань та філософської самотності: з філософії він черпав свідомість того, що, «не перетворюючись ні на мертву деревину, ні на холодного егоїста, на все треба дивитися з висоти Геґелевого Олімпу... і йти своїм шляхом, не відволікаючись ні на людські пересуди, ні на сторонні предмети».

Як письменник Редкін виступав і з юридичними, і, пізніше, з педагогічними працями. Філософське значення має його сухоформальна стаття про логіку Геґеля («Москвитянин», 1841, IV, 8). Набагато вагоміша його незакінчена історія філософії права в семи томах (1890 і наст. роки; охоплює тільки античність), наповнена продуманим і опрацьованим матеріалом, із чудовими перекладами текстів античних філософів. Ця книга найкраще свідчить про те, що формалізм Редкіна не переміг ні його потягу працювати з конкретним матеріалом, ні його здатності до історичного розуміння.

У філософських салонах ми бачимо Редкіна кілька разів – з однією й тією ж темою: об'єднання філософії Геґеля з позитивною релігією, православ'ям, вірою в особистого Бога й безсмертя душі. Деяке наближення до позитивізму, про яке чуємо після 60-х рр., не зачепило основ філософського світогляду Редкіна. Його історія філософії права залишається на ґрунті геґельянства.

Не менш важливим представником російського геґельянства в галузі правознавства був К. А. Неволін (1806–1855), народжений у В'ятській губернії, вихований у В'ятській семінарії та Московській Духовній Академії. До Берліна він поїхав 1829 р., закінчивши працю в кодифікаційній комісії Сперанського. У 1835 р. Неволін захистив у Петербурзькому університеті докторську дисертацію про «Філософію законодавства у стародавньому світі» (Спб, 1835), і того ж року його призначено професором Київського університету, де він став ректором у 1837 р. 1843 року Неволін повернувся до Петербурґа. Він помер рано, у 1855 р. Його великою науковою заслугою було видання «Енциклопедії законознавства» у 2-х томах (1839–1840), свого роду першої системи правознавства. У ній добре видно вплив Геґеля: «Енциклопедія» подає особливий, прозорий і чіткий, виклад філософії права Геґеля. У Неволіна теж помітний схематизм мислення, зумовлений, щоправда, самою метою його праці. Без сумніву, найбільшим його прагненням було подати конкретний матеріал у контексті загальних керівних ідей. Якщо представники старого, нефілософського, правознавства убачали в логічному формалізмі «руйнівний» принцип («великий анатом, він ніколи не був фізіологом» – казав про Неволіна московський професор Ф. Л. Морошкін), то студенти цінували його викладання так само, як і лекції Редкіна. Неволін мав особливо сильний вплив у Києві. Не знаю, чи можна вірити Ґриневичеві, який у листі до Погодіна скаржиться на те, що «накликав на себе незадоволення п. ректора Неволіна... позаяк не захоплююсь сліпо системою Геґеля, яка геть полонила п. ректора».

1841 року «Енциклопедію знаконознавства» переклав німецькою мовою А. А. Куник, пізніше – відомий історик та академік. Його переклад залишився ненадрукованим.

Третім представником того ж покоління, який потрапив до Берліна – правда, вже по смерті Геґеля, – був Дмитрій Львович Крюков (1809–1845). Крюков поїхав до Берліна 1832 року, отримавши ступінь доктора в Дерпті. 1835 року він повернувся з Берліна і став професором класичної філології та стародавньої історії в Москві. Професор із блискучою репутацією, він пізніше приєднався до групи Герцена, зробившись частим відвідувачем філософських салонів. «Розумний, жвавий, талановитий, глибокий знавець філософії й античності» – так характеризує його Чичерін, згадуючи про його суперечки про «буття і небуття» з Хом'яковим та іншими супротивниками Геґеля. Лекції Крюкова (вірогідно, з римської історії), за відгуками С. М. Соловйова, спиралися головним чином на Геґеля. Однолітків Соловйова вражала в них безліч «нових ідей»: Крюков «приголомшив нас, спантеличив, розорав нас і засіяв добірним насінням». Так само характеризує його і П. М. Леонтьєв: «Як про-

фесор він мав надзвичайний вплив на своїх слухачів... Здавалося, що нова, досі не відома, наука відкривалася перед нами у всій своїй повноті й багатстві. Блискучий... характер його викладання, його рідкісне вміння зацікавити слухачів величністю предмета, вишуканість викладу, мистецьке використання багатства мови... – усе це разом зачаровувало слухачів». На передчасну смерть Крюкова відгукнувся А. Фет:

В замолкнувший чертог к Минерве и к Зевсу
Вслед за тобой толпа ликующая шла,
И тихо древнюю ты раздвигал завесу
С громодержавного орла...
Но светоч твой угас...

У надрукованих працях Крюкова знаходимо лише відлуння геґельянства. Найзначніша серед них – брошура, видана 1849 р. в Ляйпціґу під псевдонімом «Др. Д. Пеллеґріно» – про відмінності релігійних вірувань римських патриціїв та плебеїв («Andeutungen über den ursprünglichen Religionsunterschield der Römischen Patricier und Plebeir», Lpz., 1849). У ній Крюков розвиває не раз намічену думку про зв'язок між соціальними моментами й релігійними віруваннями. Дві російські статті: «Про трагічний характер історії Тацита» та «Кілька слів про драматичне мистецтво з приводу гри п. Каратиґіна» (обидві в «Москвитянине» за 1841 р.) – от і все, що залишилося від Крюкова в літературі. Ґрановський і Редкін збиралися після смерті Крюкова видати його лекції з римської історії й літератури, але цього не сталося.

Найвизначнішими серед берлінських стипендіатів називають двох, з однаковою долею: Алексея Благовещенського та Василія Знаменського. Обидва 1800 року народження, обидва подалися до Берліна в 1829 р., звідки повернулися в 1834 р. і встигли надрукувати дисертації («Історія та метод науки законодавства у 18-му ст.», ЖМНП, 1835, №№ 6, 7; «De philosophica juris civilis tractandi ratione, per comparationem jurium diversarum gentium instituenda», 1834), обидва померли 1835 р.

Серед решти берлінських стипендіатів найяскравішою постаттю був Нікіта Крилов (1807–1879), який провчився в Берліні від 1831 по 1834 р. Ф. А. Коні, С. А. Муромцев і К. Н. Бестужев-Рюмін говорять про нього, як про прекрасного викладача римського права в Москві: «Широкий розум, образність мови, уміння зрозуміти найтонші риси предмета і яскраво їх виставити – ось характерні риси Кирилова». Але ці риси чудового викладача співіснували з огидними рисами людськими й політичними. З Берліна Крилов повернувся, як каже Поґодін, «філософом», але впливу геґельянства в його лекціях не відчувалося, а його літературні виступи успіху не мали.

Визначним ученим був Александр Алексейович Федотов-Чеховський, родом із Таганрога (1806–1892). Він перебував у Берліні в ті самі роки, що й Крилов, – від 1831 по 1834 р., читав цивільне право в Харкові з 1835 р., а в Києві – з 1838 р., і, крім іншого, залишив про себе репутацію доброго викладача. Згадують і про філософське висвітлення юридичних питань у лекціях Сави Осиповича Богородського (1804–1857), вихованця Петербурзької Духовної Академії, який навчався в Берліні з 1829 р., а з 1835 по 1857 р. був професором кримінального права в Києві (праці: дисертація «Про філософію кримінальних законів у нових народів», 1835 р., друком не виходила; «Нариси історії кримінального законодавства в Європі від початку 18 ст.», вийшла у 2-х томах 1862 р.). Не знаю нічого конкретного про ще двох слухачів Геґеля: Петра Давидовича Калмикова (1808–1860), у Берліні з 1830 р., з 1835 р. до смерті – професор у Петербурзі, читав там, серед іншого, філософію права; та про Олексія Васильовича Куніцина (1807–1883), який навчався у Берліні з 1831 р. і був професором у Харкові з 1835 по 1862 р., а в Одесі – з 1866 по 1874 р. Лише погану славу як про вчених та викладачів залишили по собі Серґей Іванович Баршев (1808–1884), у Берліні з 1831 р., пізніше – професор кримінального права в Москві, і особливо Серґей Ніколайович Орнатський (1806–1884), який слухав у Берліні Геґеля, Ґанца й Савіньї і був професором цивільного права в Києві (з 1835 р.), Харкові (1846–1848) та Москві (з 1848 р.). Орнатський з'явився в Москві на кафедрі Редкіна, якого він «лаяв» на лекціях («учні Редкіна – атеїсти й революціонери»). Пізніше, для того щоб запобігти студентській демонстрації, Орнатського супроводжував на лекції спеціально відряджений солдат (К. Н. Бестужев-Рюмін).

Незважаючи на «величезну відстань» між різними представниками покоління берлінських стипендіатів 1829–1831 рр., можна з упевненістю стверджувати, що дехто з них вніс у життя російських університетів, передусім Московського та Київського, певну частку геґельянства, хоча й формального та по-школярському сухого.

Але насамперед професори-геґельянці відіграли велику роль у переході російської науки до загальних питань, до спроб осмислення конкретного матеріалу й широкого синтезу. Характерно, що в цьому розумінні представники університетського геґельянства імпонували навіть супротивникам геґельянства. Навіть М. П. Поґодін вітав появу «Енциклопедії законодавства» Неволіна – не як прихильник проникнення філософії в сферу конкретних наук – ним він не був, не як симпатик геґельянства – його він відкидав беззастережно, а тому, що бачив у праці Неволіна зростання російської науки, перехід від накопичення матеріалу до його синтезу й осмислення. Така оцінка була, звичайно, цілком правильною.

Б. «СОРОКОВІ РОКИ»

I. ПРО СМИСЛ ЕПОХИ

«Сорокові роки» – назва умовна, бо духовне життя не розвивається, ділячись на десятиріччя: «чудове десятиріччя» почалося приблизно в 1835–1837 рр., а закінчилося у 1845–1847 рр. Я вибрав визначення «сорокові роки» тому, що воно вже вкорінилося в історії російського духу. Вживаючи це неточне визначення, не слід забувати про умовний характер хронології духовної історії.

«Сорокові роки», «чудове десятиріччя» – безперечно це найвизначніша епоха в духовному житті післяпетровської Росії. У цей час російський дух з небувалою гостротою відчув потребу в самоусвідомленні. Уже понад сто років – точніше, із XVII століття – у Росії панувала своєрідна суміш двох духовних «стилів»: життя в непорушній традиції та бездумного наслідування Заходу. Далеко не всі вважали таку суміш і неорганічне поєднання нормальними й природниіми. Фонвізін, Щербатов і сатиричні журнали, Крилов, Радіщев і Карамзін, Жуковський, шеллінґіанці та Пушкін – усюди бачимо, у зв'язку з темою «Росія і Захід», роздуми про традицію та наслідування. Але тільки «сорокові роки» ставлять питання принципово, виходячи при цьому не лише з міркувань про минуле і спостережень про теперішнє, а й з оцінок шляхів майбутнього. Основна тема «сорокових років» – творчість, творення російської культури. Навіть мотив руйнування (М. Бакунін) уперше звучить як мотив творчості!

Ґрунт, на якому в Росії потрібно було будувати нову культуру, вже містив у собі – через сто років після Петра – елементи як російської традиції, так і західної культури. Російська традиція та західні нововведення жили в Росії пліч-о-пліч: до 1830-х років нові покоління виростали й виховувалися в тісному зв'язку з церковною релігійною традицією (незважаючи на просвітницьку критику ще з середини 18-го ст.), а «Захід» просто *жив* у Москві та Петербурзі, де іноземець міг почуватися «наче в товаристві друзів». Найвагоміше культурне досягнення Росії до 1835 р., російська література, виросла з цілком

неусвідомлюваної взаємодії російської мови й російської народної поезії та європейських літературних і мовних впливів. Шишков та його друзі мали рацію, дорікаючи «новаторам», карамзіністам, за наслідування французької мови і літературного стилю. Джерела найбільш російських творів Пушкіна, казок, – іноземні: «Казку про рибалку та рибку» і «Казку про мертву царівну» написано під впливом французького перекладу казок братів Ґрімм, «Казка про золотого півника» – переробка однієї з казок Вашінґтона Ірвінґа, а «українські» повісті Гоголя – сплав Тіка і Гофмана з українським фольклором! Не задумуючись над проблемою «змішання» старого російського з новим західним, до 1835 р. російські поети створили літературу – першу серед слов'янських і одну з перших серед європейських! Так само безпосередньо переймалися західні мотиви і в релігійній сфері: невідомий поет, прекладач «Херувимського мандрівника» Анґела Сілезія (до 1784 р.), просто пропустив занадто гострі строфи і «доповнив» переклад більш «православними». Новиков видавав одночасно отців церкви і німецьких містиків, а до його гуртка належали як масони, так і монахи. Перші російські шеллінґіанці ще зовсім не задумувалися над тим, чи поєднується нова філософія з православ'ям. У «сорокові роки» питання про чуже і про запозичене ставлять принципово. Підставою для відповіді здавалося найперше усвідомлення того, *хто ми такі*.

Ще в 20-х роках це основне питання національної самосвідомості ставилося небагатьма, а коли ставилося, то вирішувалося примітивно емпірично: Чацький Ґрибоєдова відкидає чуже в мові («змішання двох мов: французької з нижегородською») та моді («смішне брите, сиве підборіддя», хвіст позаду, спереду якась дивна виїмка»), Шишков і шишкіанці борються проти впливу французької мови на російську, Рилеєв влаштовує свої «російські сніданки», де як національна стихія виступають чорний хліб і «російська горілка»... У «сорокові роки» шукають суті «російської» і «неросійської» у світогляді, у розумінні життя, у «духові». Основним зацікавленням покоління сорокових років стає філософія!

Філософські зацікавлення поширюються вперто й швидко, як психічна зараза. Атмосферу сорокових років важко пояснити лише російськими умовами, особливостями російського розвитку: занадто схоже на російські сорокові роки те, що відбувається в усіх інших слов'янських племенах! Не схильний до філософствування М. П. Поґодін, подорожуючи слов'янськими землями, починає усвідомлювати, що існує «дух часу». Не можна пояснити російське – і всеслов'янське – бродіння ні впливом *романтики* взагалі чи романтичного *історизму* зокрема. Найімовірніше, треба говорити про те, що в розвитку народної самосвідомості настав момент, який потребує самоусвідомлення філософського. А філософська свідомість, яка прокинулася на питанні про філософію російської історії, затягує у вир філософствування всі проблеми «загального й приватного життя». У інших слов'янських народів філософст-

вування здебільшого (але не завжди) *закінчувалося* питаннями національної самосвідомості.

Філософія існувала в Росії й раніше – як самостійна, одна серед багатьох, наука. Нею цікавилося небагато вчителів та учнів. «Сорокові роки» затягують у вир філософствування не тільки всі проблеми, а й усі прошарки суспільства: від професорів і аристократів до «різночинців» та напівосвіченого Кольцова! Звертає на себе увагу не лише захоплення філософією, а й відштовхування від неї, острах перед небезпеками думки.

Найсуттєвіше якраз те, що філософія не залишалася у вузькій сфері російської історіософії. Проявився безперечний філософський «спекулятивний» талант російської думки. Не випадкове й те, що епоха філософського ентузіазму пов'язана з іменами Шеллінґа й особливо Геґеля. Про філософію німецького ідеалізму можна висловитися словами Тютчева про Пушкіна: «тебя как первую любовь России сердце не забудет». Традиція російського геґельянства, зокрема, не переривалася з періоду сорокових років.

А втім, найбільш визначні з першого покоління російських геґельянців відійшли не лише від геґельянства, а й від філософії загалом. Цей відхід значною мірою загадковий, хоча можна знайти переконливі для нього причини, від розвитку геґельянства в Німеччині у напрямку «геґелівської лівої» до суто місцевих російських причин – внутрішнього розвитку ніколаївської доби. Мені здається, що відхід від філософії можна найкраще пояснити характером філософських пошуків першого й другого поколінь російських геґельянців – неавтономністю їхніх філософських зацікавлень. «Вождь» російських геґельянців, Станкевич, для кого філософія, безперечно, була не лише засобом вирішення нефілософських питань, помирає, символічно означуючи кінець епохи, вже 1840 року. Для всіх, хто покинув поле філософії, цей відхід із самого початку лежав на лінії того шляху, який привів їх до філософії.

Порівняно короткий період великого захоплення філософією означав надзвичайно багато, передусім для долі російської філософії, яка перестала бути просто однією з багатьох конкретних наук, однією серед університетських спеціальностей. Філософія стала, принаймні потенційно, основною наукою, більше того, вона зробилася особливою формою людського буття. Не менше значення мали «сорокові роки» і для російської духовності загалом. У російському духовному житті залишилося багато тем, які б не з'явилися без геґельянства «сорокових років»: найперше, тема конкретності і тема діалектики. Російська наука зберегла переконання в осмисленості конкретного буття й історичного розвитку. Ціла низка окремих мотивів геґельянства раз у раз повторюються в мислителів різних течій після «сорокових років». Ці мотиви проникають потайними ходами, ці елементи просочуються підземними жилами по всіх усюдах. Якщо в Росії сорокові роки «жили геґельянством», то пізніше геґельянцем можна було бути, нічого про нього не знаючи.

II. РОСІЙСЬКЕ ШЕЛЛІНҐІАНСТВО

Добу російського геґельянства підготувала доба російського шеллінґіанства. Повернімося на десятиріччя раніше, щоб познайомитися з цією підготовкою. Вірогідно, І. В. Киреєвський мав на увазі шеллінґіанство (або: «також шеллінґіанство»), коли писав: «Був час, коли слово *філософія* мало в собі щось магічне. Чутки про німецьке філософствування сприймалися скрізь, як відкриття Америки в глибинах людського розуму, збуджували якщо не загальну прихильність, то принаймні загальну цікавість. Молоде покоління особливо спрагло шукало можливості проникнути в цей загадковий світ». Киреєвський, мабуть, має на увазі період захоплення шеллінґіанством, про який майже те саме каже В. Ф. Одоєвський: «На початку XIX століття Шеллінґ був тим, ким Христофор Колумб у XV: він відкрив людині невідому частину її світу, про яку знали тільки з легенд сивої давнини, – її душу».

1. Професори

Якщо Д. Кавунник-Велланський, безумовний фахівець із філософії Шеллінґа і , безперечно, освічений і здатний мислити, хоч і вузько, філософ-шеллінґіанець, залишився майже одиноким, то молодші професори-шеллінґіанці, набагато дрібніші філософи, збудили цікавість до Шеллінґа як у своїх слухачів, так певною мірою і поза університетами. Певне, на них працював час.

А. І. Ґалич (1782–1848) – цілковито несамостійний як філософ і ніякий не мислитель, деякий час учитель Пушкіна в ліцеї в Царському Селі, від 1814 р. професор Педагогічного інституту в Петербурзі, від 1819 р. професор Петербурзького університету, вигнаний звідти Маґницьким. В історії філософії (1819), у «Нарисі науки про прекрасне» (1825) та в «Образі людини» (1834) Ґалич іде – навіть викладаючи саму його систему – не за Шеллінґом, а за другорядними німецькими шеллінґіанцями. І все-таки завдяки своїм темам, естетика й психологія, книги Ґалича змогли принаймні привернути увагу до Шеллінґа в читацьких колах. Набагато більшу роль у поширенні шеллінґіанства відіграли троє московських професорів, лише один з яких був шеллінґіанцем. Найзагадковішим фактом історії російського шеллінґіанства залишається вплив Івана Івановича Давидова (1794–1864), професора Московського університету (з 1822 р.) і «університетського благородного пансіону.» (1815). Давидов – зразок філософської, літературної та життєвої непринциповості – досяг ідеалу «вченого»-чиновника, про який Нестор Кукольник міг тільки мріяти («накажуть – буду акушером»): класичний філолог, славіст, математик і філософ, в усьому однаково бездарний, у галузі філософської літератури він заявив про себе дисертацією про Бекона (1815), вступом до історії філософії (1820), підручником з логіки (1821) і закінчив свій філософський шлях статтею про неможливість у Росії німецької філософії (1841,

«Москвитянин»). Книги Давидова – беззмістовна компіляція, де він поєднує непоєднуване: англійський емпіризм із німецьким ідеалізмом, навіть не помічаючи їхніх суперечностей. Стаття Давидова «доводить» не лише неможливість німецької філософії, а й непотрібність у Росій філософії взагалі. А втім, добрий знайомий Давидова, видавець «Москвитянина», М. Поґодін, надрукувавши його статтю, не дуже вірив у те, що викладені в ній думки належать Давидову: «добра стаття Давидова, – записує Поґодін у щоденнику, – якщо тільки він її звідкись не списав». Давидов згадував про Шеллінґа, безперечно, лише тому, що Шеллінґ уже *на той час* увійшов у моду (хоча й за кордоном). Вступна промова Давидова в Московському університеті з нагоди очолення ним кафедри філософії (після кафедри римської літератури), коли він згадку про Шеллінґа неорганічно пов'язав з ототожненням філософії з психологією, як це взагалі виходило в його міркуваннях, стала приводом до припинення викладання філософії в Московському університеті на 20 років. Як викладачеві, Давидову бракувало «іскри, священного вогню», свідчить його слухач Гончаров. І все-таки Давидов збуджував зацікавлення Шеллінґом самими згадками про нього – і в пансіоні, і, мабуть, в університеті. Ці згадки не могли не вплинути на одного з найцікавіших російських шеллінґіанців, кн. В. Ф. Одоєвського.

Студенти й ширші кола читачів могли дізнатися набагато більше про Шеллінґа від Ніколая Івановича Надьождіна (1804–1856), професора російської словесності в Московському університеті з 1832 р., видавця «Телескопа» у 1831–1836 рр. Після появи в ньому статті Чаадаєва «Телескоп» було закрито, а Надьождіна вислано до Усть-Сисольська, і він зник з російської науки та літератури. Послідовно безпринципний еклектик, до того ж майже не маючи художнього смаку, Надьождін, проте, викладав добросовісно й умів зацікавити слухачів, намагаючись висвітлювати проблеми теорії літератури з позицій «сучасних» естетичних теорій. Він вивчив Шеллінґа, принаймні його естетику, але набагато частіше звертався до творів шеллінґіанців (Аста). Значення Надьождіна в історії російського шеллінґіанства не слід перебільшувати: літературний старовір, він відштовхував від себе молодь грубими судженнями про Пушкіна та романтику. Не кажучи вже про його дисертацію «Про так звану романтичну поезію» (1831), не могли привабити молодь і його статті, у яких він нападав на Пушкіна й Боратинського та закликав повернутися до класицизму, часом розробляв вельми примітивні естетичні вчення, у яких, притуплених еклектичними домішками, майже ніколи не було якоїсь гостроти, хоча, можливо, Шеллінґ чимось і відлунював.

Безперечно, значно більший вплив мав Михаїл Ґриґорійовий Павлов (1793–1840), який після поїздки за кордон у 1818–1820 рр. став професором фізики, мінералогії та сільського господарства в Московському університеті. Значення Павлова як збуджувача філософських зацікавлень безсумнівно величезне. «Німецьку філософію прищепив у Московському університеті

М. Ґ. Павлов. Кафедру філософії було закрито з 1826 р. Павлов викладав, замість фізики й сільського господарства, вступ до філософії. Вивчити фізику на його лекціях було дуже важко, сільське господарство – неможливо, але його курси були надзвичайно корисними. Павлов, стоячи в дверях фізико-математичного факультету, зупиняв студентів запитанням: «Ти хочеш знати природу. Але що таке природа? Що значить "знати"?»... У відповідь на ці питання Павлов викладав учення Шеллінґа й Окена з такою пластичною ясністю, якої не мав жоден натурфілософ. Якщо він не в усьому досяг прозорості, то не з власної вини, а через нечіткість учення Шеллінґа... Але навіть у своїй науці він не йшов далі вступу та загальних уявлень, принаймні не вів інших. Ця зупинка на початку, ця незакінченість своєї справи, ці будинки без даху, фундаменти без будинків і пишні сіни, які ведуть у скромні покої, – цілком у російському дусі... Головна заслуга Павлова – у надзвичайній простоті викладу, яка аж ніяк не втрачала всієї глибини німецького мислення».

Навіть якщо вважати цю характеристику, дану Герценом, «стилізацією», то не забуваймо, що про те саме свідчить і Анненков: «Траплялося, до того ж досить часто (у студентські часи Станкевича), що значна частина аудиторії словесного відділення спускалася на поверх нижче у скромну залу фізико-математичного відділення, наповнюючи її вщерть. Це було під час лекцій М. Ґ. Павлова.., який розширював межі своїх предметів до цілісного філософського погляду на них».

Про лекції Павлова розповідав через сорок років Я. І. Костенецький: «Прослухавши першу лекцію Павлова, я був вражений, наче з мого розуму спала якась завіса і в моїй голові засіяло нове світло. Переді мною відкрився новий світ ідей, новий погляд на науки… словом, уперше пробудилося моє мислення і переді мною відкрилася перспектива філософських уявлень, яка так сподобалася моєму юному розумові. Так, я назавжди залишатимуся в боргу перед Павловим за моє розумове пробудження».

У свої студентські роки на квартирі в Павлова жив Станкевич. Безперечно, те, чим вабили лекції Павлова, було натхненням «новатора-проповідника», як називає Павлова Шпет. Давидов і Надьождін, які не примкнули до Шеллінґа, могли тільки сказати про Павлова, що він умів привабити до Шеллінґа, надихнути слухачів. Праці Павлова не справляють враження самостійного мислення і не викликають довіри до його власного філософствування. І його «Основи фізики» (1825–1836), і статті «про способи дослідження природи» («Мнемозин», 4), про трансцедентальний та емпіричний методи («Антеней», 1828) – не більше, ніж «вступ» до філософії взагалі і до філософії Шеллінґа зокрема. Але вплив Павлова на виникнення шеллінґіанства безперечний.

Шеллінґіанство переходить до провінції. Михайло Олександрович Максимович (1803–1873), професор природознавства в Москві, а пізніше професор словесності в Києві, товариш Гоголя, у свої московські роки (до 1834 р.),

як здається, непомітно випромінював вплив. Його літературну діяльність у Москві присвячено природознавству, але й дуже цікавий «Лист про філософію» («Телескоп», 1833, 12), і «Роздуми про природу» (1833, книгу Максимович перевидав 1847 р. в Києві) накреслюють системи думок, появу яких, безумовно, завдячуємо Шеллінґові. Літературна діяльність Максимовича в Києві не пов'язана з філософією, вона закладає основи різних галузей українознавства.

Значний вплив у дусі шеллінґіанства із християнським відтінком мав у Києві проф. Духовної Академії (1836–1850) та університету (1838–1844) Петро Семенович Авсенєв (пізніше архимандрит Феофан, 1810–1852) який відіграв значну роль на початку українського національного руху в «Кирило-мефодіївському братстві»; у його друкованих працях, щоправда, більше відчувається вплив романтичної психології, ніж Шеллінґа.

У Харкові шеллінґіанцем був учень і наступник Шада Андрій Іванович Дудрович (1782–1830), у нечисленних працях якого помітно не лише вплив Шеллінґа, а й тих самих романтичних психологів, які відігравали таку роль у російському шеллінґіанстві. Як викладач Дудрович, проте, не мав успіху. Набагато більшим мислителем і дуже впливовим професором був німець І. Х. Кронеберґ (1788–1838), який посідав у Харкові кафедру класичної філології (1819–1837) і надрукував низку невеликих статей і брошур. Його найсуттєвішою філософською ідеєю була ідея універсального культурного синтезу, в якому центральне й панівне становище займала філософія.

Шеллінґіанство проникло і в Одесу. Тільки епізодом залишилася поява в Одесі в 1830 р. М. П. Розберґа (1804–1874, професор у Дерпті), який засвоїв учення Шеллінґа в Москві. Двоє викладачів Рішельєвського ліцею були шеллінґіанцями. К. Зеленецький (1802–1858), одесит, видав у 1835–1836 рр. у Москві чотири номери «Спроби дослідження деяких теоретичних питань»; філософські статті цієї збірки непогано популяризують окремі ідеї Шеллінґа й шеллінґіанства. Колега Зеленецького, москвич Н. П. Курляндцев (1802–1835), здається, учень Павлова, викладав у Рішельєвському ліцеї фізико-математичні й воєнні науки. Варта уваги його перекладацька діяльність: 1834 року в Одесі він видав «Вступ до умоглядної фізики» Шеллінґа та «Головні риси космології» Г. Г. Шуберта, а в 1835 р. – «Про поступовий розвиток природи» Стефенса.

2. *Гуртки*

З вивченням філософії Шеллінґа пов'язана поява російських філософських гуртків. Точніше – гуртка, позаяк у двох із трьох гуртків, члени яких займалися філософією Шеллінґа, філософія відігравала тільки принагідну роль.

С. Є. Раїч (1792–1855), поет, викладач університетського благородного пансіону та приватний учитель (між іншим, серед його учнів – Ф. І. Тютчев), зібрав 1823 року літературний гурток, до якого належали його колеги, викладачі пансіону (М. Погодін і М. Максимович), та колишні учні пансіону або самого Раїча (зокрема С. П. Шевирьов, кн. В. Ф. Одоєвський, Ф. І. Тютчев, В. П. Тітов і Д. Веневітінов). Час від часу до гуртка приєднувалися Н. А. Полевой і В. К. К'юхельбекер. Не лише окремі члени гуртка вже займалися читанням Шеллінґа, а й на його засіданнях читалися філософські твори: уривок з Аста в перекладі Погодіна, перший розділ філософії природи Окена в перекладі В. Одоєвського і стаття Д. Веневітінова «Кілька думок до плану журналу», у якій уже звучать мотиви шеллінґіанства і яка накреслює передусім завдання створення російської естетичної критики на ґрунті німецької умоглядної філософії. Гурток Раїча залишився, одначе, переважно літературним: філософські твори читали в ньому як зразки наукової прози, тобто певного літературного жанру. Але він, безперечно, відіграв значну роль у виробленні стилю російської філософської поезії (Тютчев, Веневітінов, Одоєвський та Шевирьов).

З гуртка Раїча виділився менший гурток – «товариство любомудрів» (про нього йшлося в розділі про Киреєвського), *головною* метою якого було вивчення філософії, зокрема філософії німецького ідеалізму: Шеллінґом члени гуртка зацікавилися в університетському пансіоні (під впливом Давидова й Павлова) та в процесі самоосвіти (Киреєвський та Кошелев, яких із Шеллінґом познайомив вітчим Киреєвського Єлагін). Гурток Раїча наслідував традицію літературних товариств початку XIX століття і засідав відкрито. Гурток любомудрів також був оформленим товариством, але засідав «таємно». Кошелев згадує: «Тут панувала німецька філософія, тобто Кант, Фіхте, Шеллінґ, Окен, Ґеррес та ін. Деколи ми читали власні філософські твори, але здебільшого говорили про прочитані праці німецьких філософів. Найчастіше йшлося про основи, на яких мають ґрунтуватися усі людські знаня». «Ми збиралися в кн. Одоєвського... Він головував, а говорив переважно Д. Веневітинов, від якого ми були просто в захваті». Товариство перестало існувати після повстання декабристів: «ми вирішили більше не збиратися, і тому, щоб не привертати до себе увагу поліції, і через те, що вся наша увага зосереджувалася на політичних подіях. Виразно пам'ятаю, як після цієї сумної дати (14-го грудня 1825 р.) кн. Одоєвський зібрав нас і врочисто віддав на поталу вогню і статут, і протоколи нашого товариства любомудрів». Але загальне збудження й неспокій після повстання декабристів «надзвичайно зблизили і, мабуть, зміцнили дружбу між Веневітіновими, Одоєвським, Киреєвським, Рожаліним, Тітовим» і Кошелевим.

До того ж часу належить іще один гурток, точніше, коло знайомих, що збиралися в Н. Полевого. Розповідає Ксенофонт Полевой (людина часто неточна): близько 1825 р. «з'явилося в нас декілька юнаків, щойно після закінчення університетського курсу, пристрасних послідовників і шанувальників філософії Шеллінґа». Як здається, значну роль відігравав у цій групі

М. П. Розберґ, її зібрання відвідував І. В. Киреєвський і, як «палкий послідовник філософії Шеллінґа», виступав полковник у відставці Д. П. Шеліхов (про якого відомо лише те, що він був дещо старшим за більшість російських шеллінґіанців і брав участь у війні проти французів). Найближчі товариші Полевих – І. І. Безсомикін, І. Н. Камашев та М. Н. Лихонін – менш цікаві, ніж спорадичні відвідувачі гуртка Боратинський, кн. В'яземський, кн. В. Ф. Одоєвський та Міцкевич. «Інтелектуальне, ідеальне життя, вивчення вічних завдань світу були в повному розпалі, – пише своєю дещо дивною мовою К. Полевой. – Погоджуючись щодо загальних постулатів та висновків філософії Шеллінґа, не завжди доходили згоди стосовно подробиць, і це давало привід для нескінченних суперечок». Суперечки вже тоді стали «нескінечними», а головними опонентами були Розберґ і Киреєвський: «пам'ятаю, якось увечері почали сперечатися й просиділи до пізньої ночі. Щоб закінчити дискусію, вирішили зустрітися наступного дня в Киреєвського. Наступного дня з'явилися всі учасники, і гарячий поєдинок закінчився тим, що нарешті Розберґ, утомлений, змучений і сам не свій після дводенного сперечання, урочисто і з глибоким переконанням проголосив, звертаючись до Киреєвського: «Я не згоден, але сперечатися далі в мене немає сили».

3.

Члени шеллінґіанських гуртків працювали і в царині літератури. Багато хто з них залишив у літературі помітний слід, але я хочу лише коротко згадати про *філософські* праці шеллінґіанців, які торували шлях подальшого розвитку філософської думки в Росії.

Кн. В. Одоєвський (1803–1869), як він сам каже, прийшов до філософії через природознавство: «Моя молодість припала на ту епоху, коли метафізика позначалася на всьому, так, як сьогодні (написано після 1860 р.) позначаються політичні науки. Ми вірили в можливість такої абсолютної теорії, з допомогою якої можна було б вибудувати всі явища природи...». До Шеллінґа Одоєвський прийшов через вивчення фізіології, звернули його увагу на Шеллінґа, найімовірніше, Давидов і Павлов. Одоєвський вийшов із пансіону 1822 р. Ще в 1823 р. він не читає ні Шеллінґа, ні Окена. Його заняття фізіологією припадають, мабуть, переважно на час існування «гуртка любомудрів». Крім численних ненадрукованих нотаток, виписок, планів та начерків (опрацьованих Сакуліним), про шеллінґіанство Одоєвського свідчать його праці в «Мнемозине» (1824) і частково його пізніші літературні твори. Праці в «Мнемозине», крім загальної мови про «трансцендентальну філософію» та філософське значення «тевтонів», розвивають також, хоч і в популярній формі, низку типових для філософії Шеллінґа думок, зокрема ідею універсального синтезу, синтетичної науки. Одоєвський хоче довести тотожність суб'єкта й об'єкта в абсолютному, і з цієї тотожності виводить тотожність законів прекрасного із законами природи. У «Російських ночах», які поєднують мотиви шеллінґіанства й містики, він надає цим думкам поетичної форми. Одоєвський читав натурфілософські твори Шеллінґа: безперечно, «Систему трансцендентального ідеалізму» та «Лекції про метод академічних занять», а також, мабуть, «Дослідження природи людської свободи» і «Бруно».

Д. Веневітінов (1805–1827) залишив помітний слід в історії російської філософської поезії. Його прозові естетичні нариси точно відтворюють ідеї Шеллінґа: «Скульптура, живопис і музика» окреслює класифікацію мистецтв та їхнє співвідношення; «Анаксагор» присвячено питанню про «кінець історії» (ідея «золотого віку», спільна для Шеллінґа й Гельдерліна!); «філософські листи», згідно з останніми дослідженнями В. М. Сечкарьова, – дещо перероблений переклад двох уривків із «Системи трансцендентального ідеалізму» Шеллінґа. Д. Веневітінов торкається й улюбленої теми Одоєвського – універсального синтезу наук під керівництвом і пануванням філософії. Порушує він і проблему національної самосвідомості, мабуть, також під впливом Шеллінґа.

Хоча С. П. Шевирьов (1806–1864) і познайомився з філософією Шеллінґа, а пізніше – Геґеля, і визнавав себе, принаймні на короткий час, шеллінґіанцем, вплив Шеллінґа помітний лише в його ранніх віршах – провісниках мотивів поезії Тютчева 30-х років.

В. П. Тітов (1807–1891) захоплювався Шеллінґом і навіть спонукав Одоєвського, Поґодіна та інших друзів займатися його філософією. Єдиний результат цього захоплення – листи Тітова до Поґодіна з характеристикою стилю життя покоління російських шеллінґіанців. Тітов слухав лекції Шеллінґа в 1836 р. в М'юнхені, але, здається, не дуже зацікавився «філософією міфології».

Н. М. Рожалін (1805–1834) слухав Шеллінґа разом із Киреєвським в М'юнхені в 1830 р. Без сумніву, це один із найяскравіших членів гуртка любомудрів. Повернувшись до Росії після багаторічного перебування в Німеччині та Італії, Рожалін через день помер. Усі його папери згоріли при пересилці, і тільки з його листів та декількох уривків з його нечисленних статей дізнаємося про захоплення Шеллінґом, який для Рожаліна, одначе, постає в новому, іншому світлі – через те, що Рожалін сприймає німецьку культуру як якусь єдність з Ґете в центрі.

В. К. К'юхельбекер (1797–1846), співредактор, разом з Одоєвським, альманаху «Мнемозин», залишився, на диво, поза впливом Шеллінґа: лише 1835 року, в ув'язненні, він читає його «Листи про догматизм і критицизм».

Поґодін (1800–1875), зовсім не філософ, засвоїв Шеллінґові ідеї, мабуть, головно зі слів друзів. Але й він мріє про Європу та «лекції Шеллінґа». Він хоче присвятити свій «Московский Вестник» (1827–1830) «німецькій літературі», маючи на увазі, певне, і філософію Шеллінґа. «Історичні афоризми» Поґодіна з'являються в «Московском Вестнике» в 1827 р., а окремим видан-

ням – 1834 року. У них нагадують про Шеллінґа гра аналогій (властива, утім, усім романтикам) та кілька загальних ідей: віра в історичну необхідність, у «загадкову» тотожність історичної необхідності зі свободою історичного суб'єкта та ідея історичного розвитку як низки подій, кожна з яких містить у собі всі попередні (думка, навіяна натурфілософськими образами Шеллінґа). Поґодін ще не раз згадує про Шеллінґа у своїх нарисах і нотатках…

В історії шеллінґіанства має певне значення й Н. А. Полевой (1796–1846) – насамперед як видавець «Московского Телеграфа» (1825–1834), третього журналу, пов'язаного з російським шеллінґіанством. Щоправда, викладаючи ідеї Шеллінґа (1826, 1828 та 1829 рр.), Полевой здебільшого наслідує Кузена, від якого він, мабуть, запозичує й численні зауваження та думки, що відлунюють то Шеллінґом, то Ґеґелем.

4. Поети

Шеллінґ – один із філософів, які не раз надихали російських поетів. Крім Веневітінова й Одоєвського, є підстави казати про його вплив на Пушкіна, Гоголя, Боратинського і, безперечно, Тютчева.

Після зустрічі 1826 року з любомудрами в Москві і домовившись з ними про участь у «Московском Вестнике», Пушкін раптом заявляє в 1827 р., що «ненавидить і зневажає» німецьку метафізику. За його словами, любомудри «переливають з пустого в порожнє», що «добре для німців, перенасичених позитивними знаннями», але не для росіян. Поґодін розповідає, як у розмові з ним Пушкін «декламував проти філософії»: «я не вмів розумно заперечити й мовчав, хоч був переконаний у безглуздості його слів». І все-таки у написаному після смерті Веневітінова вірші «Чернь» Пушкін надзвичайно різко висловлює погляд на поета як «генія» і жреця, на мистецтво як самоціль – ідеї, що характеризують естетичний світогляд російських шеллінґіанців. Не меншої уваги варті й численні картини «живої» природи, яка відгукується на порухи людської душі чи навіть живе власним життям, незалежно від суб'єкта-споглядача. Характерні, наприклад, рядки про Неву у «Мідному Вершникові»:

... пуще свирепела.
.....
и наконец, остервенясь,
на город кинулась...
Нева металась, как больной,
В своей постели беспокойной.
...тяжело Нева дышала,
как с битвы прибежавший конь.
...мрачный вал
плескал на пристань, ропща пени,

...как челобитчик у дверей
ему не внемлющих судей.

Про естетику російських шеллінґіанців нагадують не лише картини природи, коли вона

...трепетна, бледна,
как жертва пышна убрана...
...на смерть осуждена,
бедняжка клонится без ропота, без гнева.
Улыбка на устах увянувших видна...

Відчуваємо її і в численних «антропоморфічних» епітетах: немічний листок, похмура краса сосен, примхливі пориви моря, мова хвиль, мова водоспаду, Терек, що, як живий звір, реве і виє, голосиста буря, зима-стара, ясна усмішка природи, весела природа тощо. Правда, ці зразки романтичного світосприйняття й стилю можуть бути цілком незалежними від російської філософської романтики, тобто від шеллінґіанства. Пізніше змінюється і ставлення Пушкіна до теоретичної філософії, але тоді (1834 р.) вже важко говорити про шеллінґіанство як про поширене й панівне вчення.

Якщо мотиви шеллінґіанства в поезії Пушкіна завважив ще Анненков, то в творах Гоголя, як і завжди в нього, будь-який ідейний зв'язок і зіткнення автора з минулим та сучасністю цілковито завуальовано незвичайністю художньої форми. І все-таки деякі мотиви його поетичної та літературної спадщини звертають на себе увагу. Не забуваймо при цьому про шеллінґіанців – друзів Гоголя: головно Максимовича, менше – Поґодіна і Шевирьова. Цілу низку мотивів, джерелами яких, серед іншого, могли бути ідеї російських шеллінґіанців, знаходимо в «Арабесках» та інших творах Гоголя. Його стаття «Скульптура, живопис і музика» не раз перегукується зі статтею Веневітінова. У кількох місцях співзвучні «Афоризмам» Поґодіна його історичні та історико-філософські статті. Чи можна пов'язувати ці мотиви з шеллінґіанством? Чи можна вважати шеллінґіанством центральне для поезії Гоголя його вчення про підсвідоме? Чи не в Шеллінґа знайдемо також коріння низки мотивів гоголівської естетики? На жаль, досі питання про «шеллінґіанство» Гоголя не тільки не з'ясовано, а й не поставлено ще.

Чи не слід шукати в Шеллінґа і джерел цілої низки мотивів поета-мислителя Боратинського? Адже в нього знайдемо і ніч, у якій відкриваються ворота «домівки духів», і спробу виправдати народні перекази й «забобони», як «уламки старої віри», і, нарешті, не зовсім зрозумілу філософію художньої творчості, аналогічну творчості божественній («Скульптор»). Цього питання також зовсім не з'ясовано.

Немає сумніву, що поезія Ф. І. Тютчева загалом залежна від філософії Шеллінґа. На це вказував, без прикладів і доказів, Аполлон Ґриґор'єв. Питання про шеллінґіанство Тютчева висвітлювалося лише останніми роками – і залишається невичерпаним.

«Поезія ночі» Тютчева, безперечно, пов'язана з традицією німецької романтичної поезії. Варто відзначити, що Шевирьов у своїх віршах уже накреслює цілу низку окремих тем і зворотів Тютчева. Але в Тютчева уперше з'являються *філософські* ідеї. Основний мотив філософії ночі Тютчева – іманентність об'єкта всьому світові: «все в мені і я в усьому», яка відкривається людині в її переживаннях, викликаних нічним краєвидом. Душі ніби відкривається глибина буття – одвічний хаос, у якому, одначе, душа впізнає хаос, що таїться в її власних глибинах. Цю тему Тютчев видозмінює в кількох віршах. Цікаво, що один із них, «Свята ніч», у рукописі мав назву «Самосвідомість»:

Святая ночь на небосклон взошла,
и день отрадный: день любезный,
как золотой покров, она свила,
покров, накинутый над бездной.

Людина [«человек»] –

В душе своей, как в бездне, погружен,
и нет извне опоры, ни предела…
И чудится давно минувшим сном
ему теперь все светлое, живое…
И в чуждом, неразгаданном, ночном
он узнает наследье родовое.

Безодня – хаос:

И бездна нам обнажена
с своими страхами и мглами,
и нет преград меж ей и нами –
вот отчего нам ночь страшна.

Поет благає нічного вітру:

О, страшных песен сих не пой
про древний хаос про родимый.
Как жадно мир души ночной
внимает повести любимой.
Из смертной рвется он груди
и с беспредельным жаждет слится.
О, бурь заснувших не буди:
под ними хаос шевелится.

Усе це – ідеї Шеллінґа, викладені в термінах романтичної психології (напр., м'юнхенського Г. Г. Шуберта). Позаяк і для Шеллінґа «ніч» – це «стародавня ніч», «матір усіх речей», «основне споглядання самого хаосу закладено в спогляданні абсолютного. Внутрішня сутність абсолютного, у якому все лежить, як одне, і одне – як усе, – це сам первісний хаос»: «як спільний зародок богів і людей, абсолютний хаос – це ніч, темрява».

Філософія Шеллінґа – джерело й філософії природи Тютчева. Для Тютчева природа, з одного боку, жива й самодіяльна:

Не то, что мните вы, природа:
не слепок, не бездушный лик –
в ней есть душа, в ней есть свобода,
в ней есть любовь, в ней есть язык.

Вона – животворний океан. І водночас природа – як мертвий механізм, сфінкс без таємниці:

Природа – сфинкс. И тем она верней
своим искусом губит человека,
что, может статься, никакой от века
загадки нет и не было у ней.

Природа – байдуже до індивідуума творіння, що поглинає в собі всяке індивідуальне життя:

поочередно всех своих детей,
свершающих свой подвиг бесполезный,
она равно приветствует своей
всепоглощающей и миротворной бездной.

Тому природа живе в якомусь незрозумілому вирі страждань:

понятным сердцу языком
твердишь о непонятной муке.

Двоякою й суперечливою характеризує суть природи і Шеллінґ. З одного боку, природа одухотворена («Про світову душу»), вона має «душу», «волю», «любов»; з іншого боку, природа лише «здається свідомо створеною», насправді ж вона – «лише творіння сліпого механізму», і тому над нею «розстелилася завіса смутку…, глибока, незламна меланхолія життя».

Усвідомлення глибокої трагедії історичного процесу:

счастлив, кто посетил сей мир
в его минуты роковые…

зустрічаємо й у філософії Шеллінґа: індивідуум в історичному процесі – «Іксіон зі своїм колесом», початок історії – «втрата золотого віку»…

Отже, майже всі філософські мотиви поезії Тютчева знаходимо в Шеллінґа. Згадаймо «мовчання» Тютчева:

Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
……
Есть целый мир в душе твоей
таинственно волшебных дум –

их оглушит наружный шум,
дневные разгонят лучи –
внимай их пенью – и молчи!

І для Шеллінґа «так само, як смисл проглядається крізь слова, країна фантазії, до якої ми всі прагнемо, проглядається крізь світ почуттів, немов крізь напівпрозорий туман». Міркування Тютчева про поета й поетичну творчість, про музику, пізнання («інстинкт пророче-сліпий») та ін. – безперечно, навіяні Шеллінґом. Тютчев, поет-візіонер, звичайно, перевірив філософські формули на власному поетично-пізнавальному досвіді. Але хоч як би там було, Шеллінґ стоїть біля джерел російської філософської поезії. У цьому, мабуть, його найцінніший внесок у російську культуру.

5.

Шеллінґ зустрічався з росіянами. Не лише зі своїми слухачами (Киреєвськими й Рожаліним), а й з багатьма іншими, що мандрували Європою. Чаадаєв познайомився із Шеллінґом у Карлсбаді в 1825 р. та написав до нього два листи (1832,1842), про які ще йтиме мова. Тютчев, який жив у М'юнхені від 1822 р., був добре знайомий із Шеллінґом. Одоєвський відвідав Шеллінґа 1842 року й розмовляв із ним про містику, Геґеля та Росію (давши таку саму оцінку, як і Геґелеві у листі до Ікск'юля. 1839 року в Ауґсбурзі Шеллінґа відвідав ще один із колишніх любомудрів, Н. А. Мельґунов, який навіть надрукував – досить беззмістовний – звіт про свою розмову з ним («Отечественные Записки», 1839, IV, 3). Шеллінґ розпитував Мельґунова про своїх російських знайомих: А. І. Турґенєва, Чаадаєва, Поґодіна.

Проте всі ці зустрічі припадають на той час, коли російські «шеллінґіанці» вже перестали захоплюватися філософією. Лише Тютчев зберіг філософський запал, наскільки це можна зрозуміти з його віршів. Для всіх інших філософія Шеллінґа стала на той час хіба що протиотрутою проти філософії Геґеля та геґельянців, які поривали з релігією (так уважали Чаадаєв та Одоєвський, який читав лівих геґельянців) або, принаймні, відводили своїх російських послідовників від церкви й православ'я. «Позитивну» пізню філософію Шеллінґа протиставляли «негативній» філософії Геґеля та його школи. Примирення філософії з релігією у філософії пізнього Шеллінґа (про яку, між іншим, докладніше могли знати лише його слухачі) здавалося запорукою можливості такого примирення і в Росії. Ми вже бачили, що так оцінював філософію Шеллінґа Киреєвський. Те саме мав на увазі й Поґодін, сказавши Оконові під час їхньої випадкової зустрічі 1839 р., в дилижансі в Північній Італії: «такі люди, як Шеллінґ, повинні стояти над безглуздим галасом, що долинає зазвичай з нижніх прошарків наукового світу, і спокійно працювати далі, залишаючись вірними своєму *покликанню*».

Проте в Росії поширилася не пізня «позитивна» філософія Шеллінґа, а рання, насамперед три твори: «Про світову душу», «Система трансцендентального ідеалізму» та «Суть людської свободи». Характерно, що засвоювалася не *система* його ідей, а, з одного боку, найслабше з його філософії – його «метод» аналогії (Одоєвський, Поґодін та Максимович), з іншого боку – окремі думки: природа як жива істота, внутрішня цінність мистецтва, інтуїтивність пізнання та ін. Покоління любомудрів, мабуть, ще не відчувало потреби ні у філософській *системі*, ні в певному філософському методові. Одоєвський, порівнюючи Шеллінґа, який відкрив не Америку, а людську душу, з Колумбом, мусив визнати, що, «як Христофор Колумб, він відкрив не те, що шукав, – він збуджував надії нереальні, але, як і Колумб, спрямував людину на нові справи». Засвоювалися лише уривки, фрагменти, окремі випадкові думки Шеллінґа: «Усі ринули да цієї чудової, розкішної країни: хто заради науки, хто з цікавості, хто задля наживи. Одні винесли з неї великі скарби, інші – тільки мавп і папуг, а багато хто просто потонув». Пізніше в Москві про Шеллінґа та його «позитивну філософію» лише чутки ходили, і «шеллінґіанці» жили собі спокійно, знаючи, що десь «великий Шеллінґ», сприймаючи це, як своє високе покликання, примирює філософію з релігією, знання з вірою. Як – цим ніхто по-справжньому не цікавився. Зовсім інші причини інтересу до Шеллінґа бачимо в молодшого покоління, покоління «сорокових років». Для більшості його представників, щоправда, захоплення Шеллінґом було лише кроком на шляху до геґельянства: вони цікавилися насамперед цілісною системою ідей Шеллінґа й основними постулатами його світогляду та шукали в його філософії певний філософський метод. Саме *так* цікавився Шеллінґом Станкевич, *так* захоплювалися ним Катков, а пізніше Аполлон Ґриґор'єв. Про це нове покоління йтиме мова далі.

III. ГЕҐЕЛЬЯНСЬКІ ГУРТКИ

1.

«Філософські поняття в нас дуже поширені..., – пише Киреєвський, – майже немає людини, яка б не говорила термінами філософії; немає юнака, який би не міркував про Геґеля; майже не знайдеш книги або журнальної статті, де б не був помітний вплив німецького мислення; десятирічні хлопчаки розмовляють про конкретну об'єктивність». Філософська пошесть поширилася не відразу. Шеллінґом захоплювалися лише в дуже вузьких колах. 1825 року Пироґов не чув від студентів Московського університету – пізніше центру філософських зацікавлень – бодай імені будь-кого з філософів. Такий стан різко змінився в 30-х роках. На відміну від Шеллінґа й романтичної філософії, якими захоплювалися у вузьких колах вибраних, що залишилися самотніми в «середовищі», Геґелем захоплювалися передусім у студентських

колах, – до того ж майже одночасно, принаймні незалежно один від одного, у різних університетах, а вилившись за межі студентських гуртків, широка хвиля цього захоплення залила все суспільство.

Перший філософський студентський гурток, що відіграв найбільшу роль в історії російського геґельянства, сформувався в Москві, вірогідно вже 1831 року, навколо Ніколая Владіміровича Станкевича. Гурток Станкевича спочатку був усього лише групою його найближчих університетських товаришів, зв'язаних між собою, тісніше за інші студентські групи, чарами, що їх випромінювала його особистість. Близька дружба міцніше пов'язувала Станкевича то з одним, то з іншим членом гуртка. Напочатку цікавлячись переважно питаннями літератури, Станкевич поступово переходить до естетики й теоретичної філософії, вивчаючи спершу Канта й Шеллінґа, а потім Геґеля. За ним ідуть й інші члени гуртка. Обговорення прочитаного, іноді спільне читання (Станкевич читає Шеллінґа разом із Клюшниковим), розмови на літературні та філософські теми приваблюють гуртківців ще й тому, що серед них то з'являються, то зникають найцікавіші й найенергійніші з московських студентів: поети Красов і Клюшников, мовознавці Петров і Бодянський, блискучі антиподи Белінський і Константин Аксаков. Станкевич закінчує університет у 1834 р., але повертається до Москви наступного року. У цей час із гуртком зближується Михаїл Бакунін. Ґрановський знайомиться зі Станкевичем 1836 року. Історії російської думки дуже пощастило тим, що члени гуртка виявляли велику схильність до листування, коли залишали Москву тимчасово або назавжди. Без нього ми навряд чи дізналися б багато про життя гуртка. Окремі його члени продовжують займатися Шеллінґом, а потім Кантом і Фіхте більш-менш у приватному порядку, а філософія Геґеля вже знаменує собою епоху загального філософського ентузіазму. Якось на мить приєднавшись до гуртка, «поет-прасол» Кольцов уже після смерті Станкевича згадує його у своїй пишномовній «думі»:

Могучая сила
в душах их кипит;
на бледных ланитах
румянец горит;

их очи, как звезды
по небу блестят;
их думы – как тучи;
их речи горят…

Поруч із гуртком Станкевича в Московському університеті деякий час існувала згуртована навколо Герцена й Оґарьова група, яка цікавилася французьким соціалізмом і релігійними проблемами. Геґель відігравав якусь незрозумілу роль в утопічних мріях цього гуртка: Герцен розповідав слідчому, що він і Оґарьов збиралися їхати до Берліна, для того щоб разом із Геґелем

видавати журнал (на той час Геґель був уже в могилі!). На відміну від гуртка Станкевича, гурток Герцена не оформився, як робоча група: заможні студенти Герцен і Оґарьов любили мріяти про соціалізм на вечірках з їжею та вином. Гурток зник 1834 року, коли Герцена й Оґарьова вислано з Москви.

У 1837 р. Станкевич виїжджає за кордон. Його гурток продовжує існувати, живучи значною мірою його пам'яттю. Проте членство гуртка навіть збільшується: до нього приєднуються московські професори П. Г. Редкін і Д. Крюков. Молодий і талановитий М. Катков оживлює гурток своїм бурхливим темпераментом. Гурток роздвоюється: дехто з його членів перебирається до Петербурґа. На перше місце тепер виходить М. Бакунін. Станкевич панував у гуртку завдяки непереможній привабливості своєї особистості, Бакунін намагається стати диктатором гуртка. Із властивим для його мислення запальним схематизмом він «розсортував» членів гуртка, як розповідав згодом Іван Аксаков, «за ступенем розвитку» – як у Геґеля. К. С. Аксакова поставив на найнижчий ступінь – *прекраснодушності*, себе на найвищий – *просвітленого духу*, решту розмістив у *рефлексії*. Одначе всі разом, крім Бакуніна, залишалися в *абстрактності*. З від'їздом за кордон Бакуніна, а згодом Каткова й Боткіна, діяльність гуртка припинилася.

Герцен узяв участь у діяльності гуртка Станкевича, повернувшись 1840 року до Петербурґа, звідки його незабаром знову висилають до провінції. Пізніше Герцен згадував про цей час: «Нові знайомі прийняли мене, як приймають емігрантів та старих бійців, людей, що виходять із тюрми або повертаються з полону чи заслання: з поштивою поблажливістю, готовністю прийняти до свого товариства і водночас нічим не поступаючись, натякаючи на те, що вони – *сьогодення*, а ми – вже *вчорашність*, і вимагаючи беззаперечної згоди з «Феноменологією» та «Логікою» Геґеля, до того ж витлумаченими на їхній лад. А тлумачили вони їх безупину; відчайдушні суперечки протягом кількох ночей не оминули жодного з параграфів усіх трьох частин «Логіки», «Естетики», «Енциклопедії» та ін. Близькі друзі поривали один з одним на цілі тижні, не дійшовши згоди щодо визначення «затамованого духу», ображалися за думку про «абсолютну особистість та її *в-собі-буття*». З німецької філософії кожну нікчемну брошурку, видану в Берліні та інших губернських і повітових містах, бодай із згадкою про Геґеля, передплачували й за кілька днів зачитували до дірок, до плям, до розсипаних аркушів... Як... заплакали б усі ці забуті Вердери, Марґейнеке, Міхелети, Отто, Ватке, Шаллери, Розенкранци і сам Арнольд Руґе.., якби знали, які побоїща й змагання зчинили вони в Москві між Маросейкою і Моховою, як їх читали і як їх *купували*». «Молоді філософи прийняли якусь умовну мову, вони не перекладали на російську, а переносили цілком та ще й, для простоти, залишаючи всі латинські слова in crudo, додаючи їм православні закінчення та сім російських відмінків». Відомий астроном Перевощиков називав це «пташиною мовою». Як і в багатьох інших випадках, незважаючи на дотепність цієї

характеристики, Герцен не має рації: «пташиної мови» майже не зустрічаємо в численних надрукованих пізніше листах, конспектах і замітках, а ще менше – у статтях, друкованих у «сорокові роки». А за визначеннями «затамованого духу» майже завжди стояли цілком реальні й серйозні проблеми.

1842 року Герцен назовсім повернувся до Москви. Тут він повністю приєднується до московських геґельянців, тоді на чолі з Ґрановським. Незабаром дім Герцена стає центром дружнього гуртка геґельянців: «Наш невеликий гурток збирався то в одного, то в іншого, але найчастіше в мене. Поруч із балачками, жартами, вечерею та вином дуже активно й енергійно обмінювалися думками, новинами і знанням; кожний ділився прочитаним і пізнаним, суперечки узагальнювали погляд, і праця кожного ставала здобутком усіх. У жодній галузі знання, у жодному мистецтві не було значного явища, яке б не потрапило на очі комусь із нас і не було негайно повідомлене всім». Боткін, Редкін, Крюков, Кетчер, Ґалахов, Ґрановський, Корш, актор М. Щепкін – ось імена, згадані самим Герценом. Гурток, одначе, розпався ще до еміграції Герцена в 1846 р.; причиною цього став відхід Герцена від християнства.

Але й студентське покоління 1840–1842 рр. мало свої гуртки. Кожний студент тих часів, розповідає Я. Полонський, розумів К. Д. Кавеліна, «який витратив півроку з лишком на те, щоб прочитати й зрозуміти одну лише передмову до філософії (права) Геґеля». Для університетського однолітка Полонського Аполлона Ґриґор'єва Московський університет – «університет таємничого геґелізму, з його важкими формами й стрімкою силою, яка невпинно рветься вперед». Тепер в університеті можна було дізнатися дещо про Геґеля: крім Редкіна й Крюкова, історію читав уже Ґрановський. Група студентів гуртується навколо Аполлона Ґриґор'єва (який пізніше перейшов до Шеллінґа) і Фета (пізніше шанувальника Шопенгауера): на їхніх «мирних антресолях збиралися найкращі з тодішнього студентства»: серед відвідувачів треба згадати Полонського, К. Д Кавеліна, С. М. Соловйова, Івана Аксакова, славіста Калайдовича, кн. Черкаського, Н. М. Орлова… Крім Геґеля і Шеллінґа, згадують і зовсім нові імена: Карлейль, Емерсон, Ренан. Поруч із філософією стоїть поезія, як російська, так і зарубіжна, здебільшого німецька. Розповідає Фет: «Невеликі кімнати переповнював гамір розмов, сперечань і вибухів сміху. При цьому жодного натяку на будь-які соціальні питання: виникали тільки загальні й абстрактні, наприклад, як розуміти думку Геґеля про стосунок розумності до буття». Через рік, під впливом лекцій Редкіна, «ім'я Геґеля стало настільки популярне в нас на антресолях, що слуга Іван, який часом супроводжував нас до театру, випивши того вечора зайве, вигукнув, коли роз'їжджалися, замість "Коляску Ґриґор'єва" – "Коляску Геґеля!". Відтоді його називали в нас Іваном Геґелем».

Пізніше навколо Ґриґор'єва виник новий, із цілком іншим складом, гурток; у його центрі стояв, щоправда, не сам Ґриґор'єв, а рано померлий студент Н. А. Немчинов. «Це був гурток... філософсько-естетичний». До гуртка належали Н. П. Колюпанов, А. Н. Островський, Едельсон (пізніше прихильник Бенеке). «Ґриґор'єв тоді лише ступив на літературну ниву і був чистої води геґельянцем, – згадує Колюпанов, – тому говорив так по-мудрецькому, що я половини не розумів. Цього було досить, щоб усі непосвячені вважали його джерелом премудрості». На зібраннях гуртка Островський читав свої твори («Банкрот»). «Цей гурток згодом ступив ненадовго на літературну ниву, у вигляді молодої редакції "Москвитянина". З філософського погляду гурток належав до завзятих геґельянців і далі не йшов. Розкол між прихильниками Геґеля, уже давно помічений у Німеччині, сюди ще не дійшов, і про Фоєрбаха ще не мали ніякого уявлення».

Отже, про геґельянські гуртки в Москві та Петербурзі нам відомо досить багато. У Москві «всі геґелісти»: «я геґеліст, як він, як усі в Москві», – жартував Ґриґор'єв у «драмі» «Два егоїзми» (1845), у Москві, щоправда, «геґелісти з абстрактами»... Але геґельянська пошесть поширювалася й на провінцію. На жаль, спогадів із провінції, навіть з університетів, дуже мало: багато чого не було надруковано, багато що загинуло або лежить забуте в надрах провінційних архівів.

У Твері невеликий гурток створили 1836 року брати Михаїла Бакуніна Павел, Александр, Алексей та Ілля, які займалися Геґелем під впливом старшого брата і стали відомими, як геґельянці, навіть учителям гімназії.

У Казані вже в 1838 р. існував гурток, згрупований навколо бібліотекаря університетської бібліотеки Н. І. Второва: «Найчастіше ми займалися в квартирі Второва, яку він наймав тоді у приміщенні університету. Нерідко залишалися в самій бібліотеці після закриття і там, на свободі, працювали за північ, читаючи Шіллера, Ґете та інших поетів, перекладаючи Гердера (ми переклали перший том його «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit») або вивчаючи Канта й Геґеля. Вивчення останнього ми почали з феноменології, як головної праці, з якої пішли його логіка, естетика, філософія релігії, філософія природи й історія філософії. Часом просиджували цілу ніч над однією сторінкою, старалися розкрити зміст непростої мови цього німецького мислителя... Так трудилися ми, читали, міркували, сперечалися» (К. Александров-Дольник). 1842 року в Казані існував професорський гурток: до нього належали знаний як геґельянець професор філософії та історії Н. А. Іванов, професор математики Котельников та якісь «німці» (вірогідно, серед інших, проф. Ліндеґрен); час від часу вони збиралися, читали й коментували Геґеля, у їхніх зібраннях брали участь і декілька студентів...

У Харкові, де філософська традиція після відходу Шада обірвалася досить скоро (спадкоємець Шада шеллінґіанець А. І. Дудрович філософського впливу не мав), гурток із філософськими зацікавленнями виник уже 1833 р. До нього належали другорядний український поет Розковшенко (пізніше, у 70-х роках, він намагався врятувати від цензури «Листи про вивчення природи» Герцена), І. І. Срезневський та ін. У Харкові в 1840-х роках, коли там

недовго вчився брат Н. Станкевича, існував гурток, що об'єднував здебільшого молодь, яка готувалася до професури. У ньому займалися переважно філософією німецького ідеалізму: «всі говорили про Геґеля, Фіхте, Шеллінґа».

Про Київ, де духовне життя було досить інтенсивне й жвавіше, ніж у Харкові, знаємо мало. Український гурток «Кирило-Мефодіївське братство» Геґелем, здається, не цікавився – він був майже повністю під впливом Шеллінґа й романтиків (за посередництвом проф. П. С. Авсенєва). Майже нічого не відомо про коло учнів проф. Костиря, прихильника Геґеля. Але й про Геґеля знали в Києві (серед професорів-геґельянців насамперед Неволін; серед супротивників Геґеля – М. Максимович та ін.) і навіть слухали на лекціях про «лівих геґельянців». 1849 року Лесков усе ще чув від київського студентства «про Канта, Геґеля, про почуття високого й прекрасного.

Навіть у глухому Ніжині, де, одначе, у 1825–1830 рр., тобто під час навчання Гоголя, проф. Н. Г. Белоусов (1799–1854), учень Шада, улюблений учитель ніжинських ліцеїстів, викладав у дусі німецького ідеалізму, – навіть у Ніжині в 40-х роках існував геґельянський гурток, серед членів якого був Лашнюков, пізніше ніжинський і київський професор.

Безперечно, ці фрагментарні дані про філософське життя університетської провінції й близько не охоплюють усіх – переважно студентських і професорських – гуртків, які займалися філософією німецького ідеалізму, найперше Геґелем. Наші дані випадкові: про життя провінційних університетів видано, на диво, порівняно мало спогадів. Багато, можливо, загубилося в провінційній пресі. Чимало гуртків були, мабуть, дуже ефемерними, тож їхні члени у своїх спогадах, часто надзвичайно коротких, про них не згадують. Немає сумніву в одному: хвиля філософського ентузіазму не обмежувалася столицями, вона залила і провінцію.

2.

Багатьом пізнішим дослідникам – а, напевне, і багатьом читачам спогадів – дуже важко вжитися, відчути себе в духовній та душевній атмосфері російських філософський гуртків 40-х років. Цю атмосферу можна назвати «ентузіастичною», «есхатологічною», «фантастичною», «романтичною». Усі ці та подібні вирази не схоплюють суті «трансцендентальної молодості філософського духу», притаманної тій епосі. Таку «трансцендентальну молодість» повинна пережити кожна філософська традиція, для того щоб почати давати живі плоди філософської творчості; книги можна писати, звичайно, і без такого філософського минулого. Найбільше вдалі, хоча й дуже неточні, психологічні визначення чудового десятиріччя: «анархія» духу, неспокій, філософський смуток і філософська пристрасть, але найперше – прагнення осмислити світ, історію, людину та все конкретне. Передумова цього пристрасного прагнення осмислити – живе, гостре усвідомлення того, що дійсність не постає перед нами осмисленою, що її смисл треба шукати, видобути з глибин, захованих під безпосередньо даною нам дійсністю. Життя в російській та щойно засвоєній західній традиції приймало дійсність без роздумів, навіть тоді, коли ці традиції закладалися на філософських чи релігійних підвалинах. «Просвітництво» так само наївно говорило про безглуздя багато чого в дійсності (ця традиція яскраво виражена в російських «вольтеріанських» романах XIX століття). Тепер усю дійсність було поставлено під сумнів, вона стала проблематичною, потребувала виправдання. Це вимагало не просто читання книг, а найперше самостійного мислення. Суть «сорокових років» – не у філософському читанні, а у філософському мисленні. Книги були тільки засобом. Те, що філософське ставлення до дійсності занадто часто вироджувалося у вивчення філософської літератури, вже знаменувало внутрішню кризу, яка проявилася не відразу, але була невідворотною.

Однак для цієї епохи був характерний безпосередній зв'язок між філософією та життям. Для тих, хто щойно прилучався до філософії, це часто означало – між книгою і життям. Характерне, хоч і карикатурне, злиття філософії з життям, щоправда, таке злиття невід'ємне від суті будь-якого справжнього заняття філософією. М. Максимович пізніше, у 1841 р., згадував про «В. І. Оболенського, який після видання «Платонівських бесід» цілий тиждень грав без чобіт на флейті». Оґарьов живе «під знаком Геґеля», він придушує почуття кохання: «я не повинен віддаватися коханню; моя любов присвячена вищій *універсальній* Любові... я принесу свою справжню любов у жертву на вівтар *всесвітнього почуття*»; про невдалі пологи дружини він пише: «народилася... мертва дитина, з таким жалібним личком, що й досі не можу забути... Дружина здорова. Дивна діалектика долі – змінює життя, руйнує можливості морального прогресу...», помер Крюков – Оґарьов пише Герценові: «Крюков помер. Крюков!.. – вічна пам'ять! Schwer ist die Endlichkeit und die Unendlichkeit nicht leichter, wenn sie mir als schlechte Unendlichkeit erscheint. Примири мені з цією останньою нерухому абстрактність ідеї»... «Діалектика долі» поєднує в глибокій філософській серйозності молодих геґельянців трагічні й комічні мотиви: зголоднівши, юний І. С. Турґенєв перериває багатогодинну дискусію з Белінським про Боже буття: «Ми ще не вирішили питання про буття Боже, – з обуренням вигукнув Белінський, – а вам хочеться їсти!».

Із філософської серйозності, без сумніву, походить серйозність моральна. Якщо в індивідуумі приходить до самоусвідомлення божественний Дух, то обов'язок індивідуума, як знаряддя вищої сили, піднятися на певну моральну висоту. Не можна заперечувати, що філософська самосвідомість багатьом дала внутрішню моральну стійкість. Знаємо багато що про внутрішню боротьбу Станкевича, Ґрановського, Боткіна, Белінського... Внутрішня боротьба часто закінчувалася поразкою, але її значення не можна применшувати. Принаймні під час університетських конфліктів (1848, 1868) професори-ге-

ґельянці проявили ригоризм, який імпонував навіть їхнім ворогам. Суворо засуджуючи «людей сорокових років», Некрасов усе-таки закінчує їхню характеристику словами:

Ты стоял перед отчизною,
честен мыслью, сердцем чист,
воплощенной укоризною,
либерал-идеалист!

Навряд чи має рацію Герцен, коли пізніше з погляду філософського нігілізму висміює *стиль* переживань людей 40-х років. «Молоді філософи зіпсували не лише свою мову, а й розуміння: ставлення до життя, до дійсності стало школярським, книжним. Це було те вчене розуміння простих речей, з якого так геніально сміявся Ґете, передаючи розмову Мефістофеля зі студентом. Усяке дійсно безпосереднє, просте почуття підносилося на висоту абстрактної категорії й поверталося звідти без краплини живої крові, блідою алгебраїчною примарою. У всьому цьому промовляла певна наївність, бо все це було цілком щирим. Людина йшла на прогулянку в Сокольники, щоб віддатися пантеїстичному почуттю своєї єдності з космосом, а якщо їй по дорозі траплявся який-небудь солдат напідпитку чи бабка, що заводила розмову, філософ не просто говорив з ними, а визначав субстанцію народну в її безпосередньому й випадковому вияві. Навіть сльозу на очах віднесено було до відповідної категорії: «ґем'юту» або «трагічного в серці».

Ще рішучіше нападає на гуртки Турґенєв у своєму «Гамлеті Щигровського повіту»: членів гуртків «заїла рефлексія», у них немає «нічого безпосереднього». Його герой, з яким Турґенєв, здається, цілком згоден, змальовує життя гуртків, як внутрішню фальшивість і фальшивий відхід у внутрішнє життя, як схильність до безплідних розмов і суперечок, базікання, лінощів, обопільного схиляння один перед одним нікчемних людців. «Та ви, може, й не знаєте, що таке гурток! Пам'ятаєте, Шіллер десь сказав:

Gefährlich ist's den Leu wecken
Und schrecklich ist des Tigers Zahn,
Doch der Schrecklichste der Schrecken –
Das ist der Mensch in seinem Wahn.

Він, запевняю, не те хотів сказати; він хотів сказати: das ist ein "гурток" in der Stadt Moskau».

Проте це слова не самого Турґенєва, а його героя, від природи слабовольного й схильного до рефлексії: «гурток – та це кінець будь-якому самобутньому розвиткові... Гурток – це ледаче й кволе співжиття, якому надають значення й вигляду розумної справи; гурток замінює розмову міркуваннями, привчає до безплідного базікання, відволікає вас від усамітненої благодатної праці, прищеплює вам літературну коросту, нарешті, позбавляє вас свіжості та незайманої міцності душі. Гурток – та це вульгарність і нудьга під назвою

братства й дружби, поєднання непорозумінь і претензій під приводом відвертості й співчуття..; у гуртку поклоняються пустому базіці, самозакоханому мудрагелеві, передчасній старості, носять на руках віршотворця бездарного, але з «таємними» думками... У гуртку процвітає хитра красномовність; у гуртку стежать один за одним не гірше за поліцейських чиновників... О гурток! ти не гурток – ти зачакловане коло, в якому загинула не одна порядна людина». Приклади та ілюстрації з історії гуртків 40-х років можна підібрати як для цієї, так і для протилежної характеристики, що її дав у «Рудіні» Турґенєв: «Філософія, мистецтво, наука, саме життя – усе це були для нас тільки слова, може, навіть поняття, привабливі, прекрасні, але розкидані й роз'єднані». Під час філософських розмов у «хлопчиків»-студентів складалося враження, що перед ними розкривається зв'язок і закономірність дійсності: «нам уперше здалося, що ми, нарешті, його збагнули, цей загальний зв'язок, що нарешті піднялася завіса»... «У всьому, що ми знали, запанував порядок, усе розкидане раптом з'єднувалося, складалося, виростало перед нами, як будівля, усе світлішало, усюди віяв дух... Нічого не залишалося позбавленим смислу, випадковим, у всьому промовляла розумна необхідність і краса, все набувало значення ясного, водночас таємничого; кожне явище життя звучало акордом, і ми самі з якимось священним жахом благоговіння, із солодким сердечним трепетом почувалися ніби живими судинами вічної істини, її знаряддям, покликаними на щось велике...» ... «згадаю наші сходки, ну, їй-Богу, багато в них було доброго, навіть зворушливого. Уявіть собі: зійшлося душ п'ять-шість юнаків, горить одна лойова свічка, подають препоганий чай і сухарі до нього старі-престарі; а бачили б ви наші обличчя, чули б нашу мову. У кожного запал в очах, щоки горять рум'янцем, серце б'ється прискорено, і ми говоримо про Бога, про правду, про майбутнє людства, про поезію – часом говоримо нісенітниці, захоплюємося дурницями, але не біда!.. Ніч летить тихо й плавно, як на крилах. От уже й світанок сіріє, і ми розходимося, зворушені, веселі, чесні, тверезі... з якоюсь приємною втомою на душі... і навіть на зірки дивишся з довір'ям, неначе вони стали ближчими й зрозумілішими... Ох, славний був час, і я не хочу вірити, що він пропав надарма! Та він і не пропав – навіть для тих, кого життя пізніше споганило»...

Навіть сухий і стриманий Чичерін, який, здається, не любив нічого, крім холодних думок, говорить про московські гуртки майже із захопленням: «Якось сказав я Іванові Сергейовичу Турґенєву, що даремно він у "Гамлеті Щигловського повіту" так вороже поставився до московських гуртків. Задушлива атмосфера замкнутого гуртка, без сумніву, має свої вади, та що зробиш, коли людей не пускають на чисте повітря? Гуртки були легенями, якими в той час могла дихати стиснута з усіх боків російська думка. А скільки в них було свіжих сил, яка енергія інтелектуальних зацікавлень, як вони зближували людей, скільки мали в собі того, що підтримувало, підбадьорювало,

збуджувало! Зникала сама замкнутість, коли на спільному полі сходилися люди протилежних напрямків, які, проте, цінують і поважають один одного. Турґенєв зі мною згодився».

Істотно, що не просто зустрічі, зіткнення окремих осіб вели до філософських розмов і, часом, занять філософією. Навпаки – інтерес до філософії зводив і пов'язував людей. Загальний філософський запал творив філософське середовище. Аполлон Ґриґор'єв, який почувався в гуртках, як на троні, і цінував гурткову атмосферу своєї юності, наголошував не так на спілкуванні в гуртках, як на суб'єктивному запалі окремих шукачів філософських скарбів! Його слова, мабуть, найбільш влучно характеризують настрій часу, хоча саме тут він про гуртки й не згадує: «Чому ж бувало так в часи ранньої молодості й незайманої свіжості всіх фізичних сил і прагнень, якогось дзвінкого та дражливого й приманливого весняного ранку, під бій московських дзвонів на Святій – сидиш, весь заглиблений у читання когось із божевільних шукачів і показувачів абсолютного... сидиш, і голова горить, серце калатає – не від кличу весни й життя, що влітає в вікно з ванільно-наркотичним повітрям... а від тих пов'язаних в одне ціле величезних світів, що їх будує органічна думка, або важко, до безсилля риєшся в сумнівах, здатних розбити всю структуру старих душевних і моральних вірувань... і почуваєшся фізично хворим, худнеш, жовкнеш від цього процесу... О! Ці думки й біль душі – які вони були відразливо солодкі! О! Ці безсонні ночі, коли, ридаючи, падав на коліна й спрагло молився, і раптом аналіз підриває здатність молитися – ночі розумових біснувань до самого світанку й дзвону заутрені – о, як високо вони підносили душевний лад!..».

«Гуртківщина» «сорокових років» вела не тільки до такого екстатичного сприйняття філософії, а й до майбутньої серйозності в конкретному й «діловому» підході до філософської праці. Люди сорокових років не лише «захоплювалися» й насолоджувалися філософською думкою, а й працювали над засвоєнням чужих ідей і над формуванням та формулюванням своїх власних. «Працювали», звичайно, не стільки в гуртках, скільки саме у філософському усамітненні, про яке говорить Ґриґор'єв. Особливо багато читали, конспектували й передумували під час сільських канікул. Про читання Ґеґеля маємо деякі дані з листів, спогадів, конспектів та начерків, що збереглися з того часу. Його твори багато хто перечитував неодноразово. Для тих, хто не володів німецькою мовою або не хотів задовольнятися слабкими переказами Кузена і трохи кращими російськими викладами, з'являлися навіть конспекти й переклади окремих творів Ґеґеля: виклад його естетики підготував для Белінського Катков. Дехто працював парами (Станкевич із Клюшниковим, пізніше К. Аксаков із Самаріним).

3.

Здобуте самостійним вивченням та обговоренням у гуртках дуже швидко ввійшло у вжиток у літературних салонах, які на деякий час перетворилися на «філософські салони». Літературні салони існували в Росії вже у XVIII столітті. У XIX вони відігравали вирішальну роль у виробленні «літературних мод», а про «літературну моду», яка створила літературний попит, не можна говорити зі зневагою. У минулому в цих салонах «царював Пушкін, декабристи... задавали тон, сміявся Ґрибоєдов». Про Шеллінґа в салонах говорили мало. Салони стають «філософськими салонами» в епоху панування Ґеґеля.

Тепер з'являються нові люди й нова мова. Буслаєв, який у студентські роки нудьгував над Ґеґелем і навіть, здається, на лекціях Крюкова з ґеґелівської естетики, розповідає про вечір у Єлаґіних 1842 р.: на дивані холоднокровний і немов закам'янілий Чаадаєв сперечається із нервовим Хом'яковим, який, жестикулюючи, заводить суперечку у нескінченність; біля вікна нерухомо сидить Герцен, лише зрідка кидаючи слово; по кімнаті ходить, прислухаючись до розмов, старий А. Турґенєв; із сусідньої кімнати часом долинає голос К. Аксакова, який виголошує там пристрасну промову. Спогади Буслаєва написано пізно і, здається, не без упливу надрукованих раніше.

«Суперечки відновлювалися на всіх літературних і не літературних вечорах, на яких ми зустрічалися – разів два-три на тиждень. У понеділок збиралися в Чаадаєва, у п'ятницю в Свербеєва, у неділю в А. П. Єлаґіної». Герцен навмисне не згадує дім Павлових, у яких «західники» й «слов'янофіли» бували також майже кожного тижня. Крім учасників суперечок, крім людей, що мали власну думку, на ці вечори приїжджали й «просто охочі, навіть жінки, вони сиділи до другої години ночі, щоб побачити, хто з матадорів кого поб'є і як поб'ють його самого. Приїжджали, як у старовину їздили на кулачні бої та амфітеатр, що за Рогозькою заставою». У салонах «А. С. Хом'яков сперечався до четвертої години ранку, почавши о дев'ятій. К. Аксаков із магеркою в руці лютував за Москву, на яку ніхто не нападав, і ніколи не брав у руки келиха шампанського, не виголосивши потай молитви та всім відомого тосту... Редкін виводив логічно власного Бога, ad majorem gloriam Hegelii... Ґрановський з'являвся зі своєю тихою, але твердою мовою. Усі пам'ятали Бакуніна й Станкевича. Чаадаєв, бездоганно вдягнений, з ніжним, немов із воску, обличчям, сердив оторопілих аристократів та православних слов'ян гострими зауваженнями, завжди відлитими в оригінальну форму й навмисне замороженими... Молодий старець А. І. Турґенєв мило базікав про всіх знаменитостей Європи, від Шатобріана й Рекам'є до Шеллінґа й Рахелі Варнгаґен... Боткін і Крюков пантеїстично насолоджувалися розповідями М. С. Щепкіна. Нарешті, до Павлових часом залітав, наче конгривова ракета, Белінський, спалюючи все, що траплялося йому на шляху».

Чичерін згадує вечори у Павлових (1844), про які, не бажаючи співчутливо говорити про Ф. Павлова, промовчав Герцен: «Щочетверга в них збиралося все численне літературне товариство столиці. Тут до пізньої ночі вели жваві дискусії: Редкін із Шевирьовим, Кавелін з Аксаковим, Герцен і Крюков із Хом'яковим. Тут з'являлися Киреєвські та ще молодий тоді Юрій Самарін. Постійним гостем був Чаадаєв, з лисою, як рука, головою, з бездоганно світськими манерами, з освіченим та оригінальним розумом і вічною позою. Це був найяскравіший літературний час Москви. Усі питання – і філософські, і історичні, і політичні, все, чим переймалися найбільші голови сучасності, обговорювалося на цих зборах, куди суперники приходили в повному озброєнні, з протилежними поглядами, але із запасом знань та чарівністю красномовства. Хом'яков вів тоді запеклу боротьбу проти «Логіки» Ґеґеля, про яку він, прочитавши, відгукнувся так: враження таке, наче ти перегриз четверик свищів. На її захист виступав Крюков, розумний, жвавий, обдарований, глибокий знавець філософії та старовини. Щойно він з'являвся у вітальні, завжди вишукано вдягнений, – elegantissimus, як називали його студенти – спалахувала суперечка про буття і небуття. Такі самі гарячі дебати велися й про наріжне питання російської історії – реформи Петра Великого. Навколо співрозмовників збиралося коло слухачів; це був постійний турнір, на якому заявляли про себе і знання, і розум, і винахідливість, і який був тим паче привабливим, що, за умов того часу, замінював собою літературну полеміку, адже за тодішньої цензури лише мала частка обговорюваних у цих бесідах ідей, та й то зазвичай тільки натяками, з недомовками, могла потрапити до друку».

Про зустрічі в Єлаґіної розповідають також Анненков, К. Д. Кавелін та А. І. Кошелев, торкаючись, щоправда, майже виключно змісту загальних розходжень між західниками й слов'янофілами; про понеділки в Чаадаєва – Д. Свербеєв, про вечори в Павлових, коли там бували Герцен і Ґрановський, – А. А. Фет. У 1842–1843 рр. бачимо у вітальнях салонів і членів гуртка Ґриґор'єва: так, у гостях у М. Ф. Орлова з'являються одночасно студент Полонський, Чаадаєв, Хом'яков, Ґрановський, І. С. Турґенєв, А. Ґриґор'єв – навряд чи такі зустрічі обходилися без філософських поєдинків (спогади С. М. Соловйова). Кавелін особливо підкреслює значення салонів, «як школи для молодих початківців: тут вони виховувалися й готувалися до майбутньої літературної та наукової діяльності. У високоосвічених родинах, де їх оточували доброта і привітність господарів, юнаки, щойно покинувши студентську лаву, отримували доступ до високого товариства, де, завдяки на диво простій і невимушеній атмосфері, що панувала в домі і на вечорах, вони почувалися добре й вільно. Тут вони зустрічалися й знайомилися з усім видатним у російській літературі й науці, прислуховувалися до розмов і думок, самі брали в них участь і поступово утверджувались у своїй любові до літературних

і наукових занять...». Про значення гуртків і салонів для створення традиції російської філософії не згадує майже ніхто із сучасників: спогади писалися пізніше, коли покоління 40-х років уже відходило від філософії.

Листи і нотатки в щоденниках дозволяють кинути, хоч і випадковий, погляд на окремі вечори: у 1840 р. Ю. Самарін розповідає про дискусії на одному з вечорів: «було багато суперечок. Головні поєдинки: а) Шевирьова з Крюковим про те, чи можна молитися Богові Ґеґеля... Шевирьова збито з ніг славно; б) Шевирьова з Редкіним про первісний стан людини. Редкін сперечався прекрасно. Шевирьов прикрив ганебний відступ криками й загальниками, та він загинув би зовсім, якби не втрутився М. А. Дмитрієв і не відволік Редкіна; в) суперечка Редкіна з Дмитрієвим про те саме. Дмитрієв – нестерпний містик, надумав у філософській суперечці наводити тексти, і дійшло було до особистостей; г) нарешті, моя суперечка із Орловим, якому спало на думку викладати мені якусь свою систему. І вдалося мені, смиренному Давидові, повалити грізного Голіафа!».

Самарін розповідає також про дискусію у Свербеєвих про Шіллера. Іншого разу Самарін розмовляє із самою господинею Кароліною Павловою; вона розповідає йому про свою суперечку з К. Аксаковим про те, «чи визнає Ґеґель Одкровення, чи визнає, що Ісус Христос – син Божий» – на це питання, каже Павлова, Аксаков відповідав ствердно. Інші теми тієї ж розмови, що їх Самарін відзначає механічно: Фауст, французи, Занд (мабуть, Жорж Занд), безсмертя душі, Ґеґель, кохання. Павлова читала уривки з Ламене. «Ми говорили також, і дуже довго, про безсмертя душі, про створення світу, потім перейшли до Шевирьова...». Герцен записує в щоденнику після вечора в Єлаґіної: «Були обидва Киреєвські, Дмитрієв і всякі дурниці. Іван Киреєвський, звичайно, чудова людина: він фанатик свого переконаня так, як Белінський свого. Таких людей не можна не поважати, навіть якщо маєш діаметрально протилежні погляди... Киреєвський нетерплячий, він заперечує грубо й різко, вірний принципам і, звичайно, односторонній... Справа дійшла до «Отечественных Записок» і до Белінського. Киреєвський відповів із гнівним презирством... Я також докинув свою думку, різко на користь «Отечественных Записок». Запала тиша. Одразу змінили тему розмови...» (2 листопада 1842 р.). Цікаво, що дискусії в московських салонах захоплюють покоління «тридцятих» та «сорокових» років і навіюють нудьгу на представників старших поколінь, навіть небайдужих до філософії: 1840 року, коли Самарін розповідає Константинові Аксакову про дискусії в Павлових, Шевирьов пише Поґодінові про один із їхніх вечорів: «Учорашній вечір викликав у мене почуття такого спустошення, що я замкнуся на цілий місяць і ніде не з'являтимусь. Нехай вони самі збираються і набридають один одному. Чогось путнього тут очікувати не можна. Ти ось був новою людиною – і що ти чув? Одна А. І. Васильчикова говорила путньо, але її ніхто не слухав. Хом'яков і Павлови (подружжя) так відстали, що довели мене до відчаю».

4.

Поїздки стипендіатів російського уряду до Берліна були тільки початком паломництва туди росіян. Стипендіати їздили до Берліна й наприкінці 30-х років, але з того, що ми про них знаємо, вони були далеко не найкращими посланцями. Одначе до Берліна молоді російські геґельянці подалися з власної ініціативи і за власний рахунок. Російські геґельянці в Берліні – особлива сторінка історії російського геґельянства. У жовтні 1837 р. приїхав до Берліна Станкевич, де вже перебували його друзі Неверов і Ґрановський. 1839 року прибув до Берліна Бакунін, 1840-го – І. С. Турґенєв. Станкевич поїхав у 1839 р. до Італії; Ґрановський і Неверов згодом повернулися до Росії. З російськими геґельянцями були пов'язані й дехто з німецьких студентів (Менцер, Брюґеман, М'юллер). Старі й нові друзі (Турґенєв зустрічається із членами гуртка Станкевича в Берліні, зі Станкевичем – в Італії) тісно спілкуються, слухають одні й ті самі лекції, разом читають і працюють. Водночас у Берліні жили, але з особистих причин не приєдналися до гуртка, Катков і Оґарьов.

Про те, як у Росії уявляли собі берлінське наукове життя, життя «нових Афін», свідчить цікава стаття, яку 1838 року присвятив Берлінському університетові «Московский наблюдатель»: «Прусія зібрала в собі, так би мовити, всі моральні сили Німеччини і є представником її народного духу». Берлінський університет – центр просвітництва у Німеччині, «найкращим свідченням цього є те, що до цього університету перейшла з Єни (!), в особі великого Геґеля, новітня філософія, яка своїми гарячими променями осяяла всю Німеччину. Російські професори молодшого покоління, «що здобули освіту в Берлінському університеті під керівництвом перших знаменитостей епохи, насичені вченням ґрунтовним, глибоким і сучасним, знайомі з духом новітньої філософії, – вони привносять у (Московський) університет зовсім новий елемент, який повинен дати йому нове життя: Берлін – представник не лише освіти Прусії, першої стосовно цього держави в Європі, не лише освіти Німеччини, берегині елевзинських таїнств і священного вогню найновішого знання, – він представник освіти всієї Європи». Російські стипендіати «потрапили в Берлінський університет у найцікавішу епоху науки, коли юне, могутнє покоління, здобувши освіту від основоположника новітньої філософії Геґеля, активно працює над застосуванням його глибоких, світового масштабу ідей у всіх галузях знання. Дивна епоха, початок нового могутнього й нескінченного життя».

Російські геґельянці слухають насамперед лекції з різноманітних спеціальностей: чуємо про відвідування лекцій з географії Рітера, лекцій Ранке, Савіньї, лекцій з класичної філософії. Але найперше відвідують лекції геґельянців: Вердера, Фатке, Ґанца... Зовнішній блиск, очевидно, немало сприяв виборові лекцій Ґанца. Вердер приваблював своєю молодістю, живим зацікавленням поезією й театром, чимось невловимим, що зближувало його з романтичним поколінням. Його прозвали «професором-актором», але саме

це й подобалося в ньому російським слухачам. Станкевич та його друзі зустрічаються з Вердером особисто, беруть у нього приватні «уроки», часто заходять до нього в гості і входять у вузьке коло його знайомих. Найщиріше ставився Вердер до Станкевича, лише трохи за нього молодшого, і до Ґрановського. Турґенєв був ще зовсім дитиною, незважаючи на свій величезний зріст, Неверов – лише вірним супутником Станкевича. Бакунін «освіжав» Вердера своїм шаленим темпераментом і навряд чи цікавив його чимось іншим. Станкевич захоплювався Вердером: «це рідкісна людина. Йому 30 років, але він наївний, як дитина. Його все радує якнайбільше. Здається, він дивиться на цілий світ, як на свою садибу, де добрі люди постійно готують йому сюрпризи. Не можна не позаздрити цій тиші й ясності душі, цій вічній гармонії із самим собою. Його розмови завжди мають на мене рятівний вплив, усі речі мимохіть постають у тому світлі, в якому він їх бачить, самому стає краще, і навіть сам стаєш кращим». У цьому задоволенні життям був якийсь елемент самозадоволення й байдужості до людей – це зрозуміло навіть із характеристики Станкевича, але ще ясніше про це сказала Є. П. Фролова: «Це прекрасна людина; шкода тільки, що він знайомий лише з собою». Оґарьову Вердер як людина теж сподобався, але не сподобалася його ортодоксальність, яка, на думку Оґарьова, довела до такої твердої віри в майбутнє, що вся дійсність перетворилася для Вердера на «привид», не вартий згадки. Російських друзів Вердера, які захоплювалися його лекціями, дуже розчарувала Вердерова «Логіка» (1841 р.), що виявилася несамостійним і маловажним твором.

Російські філософи в Берліні не обмежилися колом університетських знайомих. Вони відвідували російські й німецькі родини: з росіян у Берліні жили Фролови, найближчі до геґельянства, і, тимчасово, сестра М. Бакуніна Варвара Дякова. До німецьких знайомих російських геґельянців належали Варнгаґен фон Ензе й Беттіна Арнім. Для Бакуніна та його друзів «Беттіна» ще в Росії була символом романтичних настроїв і романтики взагалі. Пізніше побачимо, що М. Бакунін, починаючи свою революційну діяльність, прощається з філософією та поезією листом про... Беттіну! Для Турґенєва символ кінця «романтичного, фантастичного, філософського» періоду Німеччини – це постаріла й посивіла Беттіна. Зрозуміло, з якою внутрішньою тривогою знайомилися з нею російські геґельянці.

Спілкування з Вердером, безперечно, підтримувало й посилювало в російських геґельянців привезені з Росії художні й літературні зацікавлення: всі вони не лише займаються філософією, а й знайомляться з німецьким і взагалі європейським мистецтвом, старанно ходять до театру, подорожують, під час канікул, Німеччиною. Дуже цікаві щоденник і листи Станкевича, у яких він особливо багато розповідає про свої художні враження. Станкевич відвідує в Бонні Фіхте-сина, М. Бакунін в Галле Ю. Шаллера, який не сподобався йому своєю «безхарактерною невизначеністю».

Турґенєв, безперечно, згадує свої власні берлінські дні, коли в уяві героя його «Фауста» постають картини життя в Берліні, берлінський театр, берлінські концерти. І Рудін розповідає про свої студентські роки в Гайдельберзі й Берліні... Уже 1841 року Катков помістив в «Отечественных Записках» листи з Берліна, у яких кількома штрихами змальовує берлінські враження російських геґельянців. Він описує «факельцуґ» і серенаду на честь Вердера, Фатке й Марґейнеке: опис нечуваного в Росії «свята науки», вільного прояву настроїв академічної молоді, вшанування нею улюблених та поважаних професорів повинно було по-живому вразити російського читача. Катков передає зміст прикінцевої лекції Вердера. «Громовий вибух оплесків і вигуків, що струснув аудиторію, проводжав професора. Чудова була мить! Той, хто брав у ній участь, ніколи її не забуде. Усі ці люди, чужі один одному, різнохарактерні, різноплемінні, злилися в одну велику родину; у всіх обличчя полум'яніли натхненням, в очах або світилася сльоза, або палав вогонь. Усі почувалися якось по-новому, зникли всі перепони світських звичаїв, душі зустрічалися в одному духові, незнайомці сходилися, потискуючи руки, розуміючи один одного без слів, як друзі, з'єднані життям».

Ще 1857 року, остаточно полишивши філософію Геґеля, налаштований на вельми антинімецький лад, приїжджає до Берліна Аполлон Ґриґор'єв; образ Берліна, який живе в погоні за «копійчаними насолодами», зовсім розчаровує його, та все-таки «перед одним будинком варто зняти шапку (що я й зробив) – перед Університетом. Звідти на весь світ лунало слово вінценосних Геґеля і Шеллінґа».

5.

Найхарактерніше, що геґельянство охоплює – хоча й нерідко лише поверхово – і сфери, мало або зовсім не пов'язані з філософією. «Книги переходили й переходять у нас безпосередньо в життя, у плоть і кров», казав Аполлон Ґриґор'єв. А Оґарьов порівнював роль філософії Геґеля в Росії з роллю релігії: «як релігія була таїнством, до якого звичайно приступали зі страхом і вірою, така в наш час філософія, і саме філософія Геґеля».

Не дивно, що термінами філософії Геґеля намагаються формулювати не лише філософські та наукові ідеї, а й усі повсякденні та неповсякденні переживання. Герцен згодом сміявся з мови московських геґельянців: «ніхто в той час не зрікся би подібної фрази: «конкресцування абстрактних ідей у сфері пластики – це та фаза духу в стані самопошуку, в якій він, визначаючись для самого себе, потенціюється з природної іманентності в гармонійну сферу образної свідомості в красі». Цікаво, що тут російські слова, як на відомому обіді генералів, про який розповідав Єрмолов, звучать більше по-іноземному, ніж латинські». Пародії на геґельянський стиль зустрічаємо і в журналістиці 40-х років: критик «Сына Отечества» філософствує про адміралтейську стрілу: «взятий у самому собі, як прояв відособленої ідеї, у нескінченно-кінцевій сутності, його не можна розуміти у моменті розвитку для себе й через себе, і звідси, як процес, як сучасний вираз індивідуальної художності, як акт прямування об'єктивної периферії, яка сходиться в одну точку, до суб'єктивного центру, стає ніби напругою живого й цілісного організму». Герцен сам у 40-ві роки серйозно писав у тому ж стилі про пісню селянина вдалечині, як про вияв духу, що виривається з вузької сфери пролетаріату і вступає в «царство Боже, у світ нескінченності прекрасного...». І ще в 1852 р. гр. Ростопчина обурюється в листі до Поґодіна тими, хто в останні роки заперечував значення Жуковського – їх вона характеризує вочевидь у стилі геґельянства: «він... віршомаз, а позаяк шинків і прилавків не описував, бруду не оспівував, то в ньому немає нічого *загальнолюдського*, ніякої *гуманності*, ні *конкрету*, ні *суб'єктивності*, ні *абсолюту*, одним словом, нічого такого, що сьогодні визнають за *геніальність*». Для «стилю» суттєві, звичайно, не іноземні та «вчені» слова, а саме філософствування про звичайне й буденне. Так російські геґельянці міркують і про кохання, і про легковажну закоханість, і про чуттєві пристрасті (листи Оґарьова й Белінського). «Справи домашні», характери друзів та знайомих, навіть власні й чужі фінансові клопоти – усе стає предметом філософського аналізу або принаймні вдягається у філософські словесні шати...

Герцен знущається з М. Бакуніна за проповідування філософії Геґеля жінкам. Сам він не боявся говорити з ними про Геґеля – і цього в салонах не можна було уникнути. Листування Бакуніна із сестрами й родиною «Беєрових» якнайкраще розкриває атмосферу шаленого геґельянства, яке привносило, часто погано зрозумілі, філософські категорії в живе життя, ламаючи й насилуючи його. Бакунін пише мовою проповідника, сплітаючи геґелівську термінологію в тканину, що нагадує моральну проповідь Фіхте (напр., «Настанови на блаженне життя»). Руйнувати і творити життя за допомогою філософських категорій Бакунін, його друзі й родичі могли тому, що жили усвідомленням: на землі ми «завойовуємо свою особистість й індивідуальне безсмертя». Живучи в такому усвідомленні, справді можна постійно тримати себе в стані рефлексії, розмірковувати про кожний крок, підбивати підсумки після кожного відрізку життєвого шляху. Це, звичайно, не необхідність і, мабуть, так само гальмує діяльність і послаблює життєву силу, як і будь-яка рефлексія і всякі інші нефілософські постійні сумніви та вагання... Доля родини Бакуніних – найяскравіший приклад того, якої величезної вибухової сили набували ідеї, що ввійшли в життя, книги, «що перейшли... у плоть і кров».

Лише тьмяний відблиск геґельянського ентузіазму вловили анекдоти того часу, між іншим, вельми типові. І. І. Лажечников помістив найпоширеніший тоді анекдот у свої спогади: один з «адептів учення Геґеля» «навіть писав чарівній панянці, до якої був небайдужий, послання з геґелівської естетики.

Значно пізніше він сам з цього сміявся». З цим анекдотом пов'язаний образ сусідки Тетяни Борисівни в Турґенєва, яка в листах до «молодого студента», в якого закохана, згадує «про Ґете, Шіллера, Беттіну й німецьку філософію», а також образ Рудіна, який розмовляє з модисткою на Рейні про «природу й Геґеля», по-філософському аналізує з одним зі своїх друзів його любовні переживання. Той самий анекдот мандрував на Русі у вигляді розповіді про те, як К. Аксаков розмовляв з берлінською продавщицею квітів про Шіллера. Ще в 60-х роках Мінаєв примушує закоханого слов'янофіла говорити з дамою свого серця про Геґеля: «Читав він їй Геґеля, пісні Якушкіна, казки»... Серйозніший інший анекдот: якось уночі розбудив Бакуніна один із його друзів (Красов?) зі свічкою в руках: «Порадь, що мені робити: я пропаща істота, бо, скільки не думав, не знаходжу в собі ніякої здатності страждати». Це питання виросло з однієї з тих геґелівських і псевдогеґелівських тем, що їх Бакунін нав'язував усім навколо себе: страждання – заперечення, як перехід до вищого ступеня розвитку. У нічних міркуваннях геґельянця, який не відчуває в собі здатності страждати, звичайно, не лише сліпе наслідування Геґеля, як його тлумачить Бакунін, а й серйозне моральне переживання – і знову те саме усвідомлення, яким жив Бакунін: у нашому земному житті ми «завойовуємо свою особистість та індивідуальне безсмертя».

Але про Геґеля в Москві не забувають навіть у веселі хвилини. На одному благодійному балу друзям спало на гадку виголошувати тости за категорії Геґелевої логіки: Крюков почав із тосту «за чисте буття»; Ґрановський розповідає в одному з листів, як він покинув товариство під час тосту за «сутність»; Боткін, одначе, дійшов до останньої з категорій логіки – «ідеї».

IV. НІКОЛАЙ ВЛАДІМІРОВИЧ СТАНКЕВИЧ

1.

Ніколай Владімірович Станкевич (1813–1840) не раз ставив істориків російської думки в скрутне становище: його зовсім невелика літературна спадщина аж ніяк не відповідає його значенню в історії російського духу. Для Герцена, який не знав його близько, Станкевич – лише «один із гультяїв, які нічого не зробили», але для всіх, хто в товаристві Станкевича пережив період філософського ентузіазму, саме він був тим живим джерелом, з якого виходили всі лінії філософського розвитку людей покоління сорокових років: навіть Герцен навряд чи пережив би в такій формі свій творчий і продуктивний геґельянський період, якби не було в Москві гуртка Станкевича.

Ключ до розуміння впливу Станкевича – це сама його особистість, яка зачаровувала й покоряла не лише тих, з ким він зустрічався особисто, – вона глибоко хвилювала й тих, хто так чи інакше торкнувся життя його оточення і відчув подих його літературної спадщини, причому, як уже мовилося, невеликої, переважно у формі листів до рідних і друзів. Лев Толстой познайомився 1858 року з листуванням (його неповно видав Анненков у 1857 р.) Станкевича. «Чи ти читав листи Станкевича? – пише він Б. Н. Чичерінові. – Боже мій, яка розкіш! Ось людина, яку я любив би, як себе. Чи повіриш, у мене тепер сльози на очах. Я сьогодні тільки закінчив його і ні про що інше не можу думати». «Ніколи нікого я так не любив, як цю людину, котру ніколи не бачив, – пише він гр. А. А. Толстому. – Що за чистота, що за ніжність, що за любов, якими він весь сповнений, – і така людина мучилася все життя й померла в муках».

Те саме чуємо з усіх сторін – від людей найрізноманітніших людських типів, найрізноманітніших переконань, людей, що згадують про Станкевича іноді через багато десятиріч після його смерті: Белінський, Ґрановський, Турґенєв, К. Аскаков, навіть М. Бакунін – усі говорять про нього в такому ж тоні шанобливості до його особи.

Белінський називає Станкевича «божественною особистістю», «святою, високою, геніальною особистістю». «Станкевич ніколи й ні перед ким не виставляв свого авторитету, а завжди для всіх був авторитетом, тому що всі добровільно й мимохіть усвідомлювали перевагу його натури над своєю».

Коли Станкевич помер, Ґрановський відчуває, що «це найкраща, найблагородніша частина мене самого пішла в могилу...». «Смерть його надломила щось у душі моїй. Повне щастя неможливе більше для мене – у серці моєму назавжди залишиться пустота і смуток. Навіщо Господь узяв його, залишивши мене на землі». І через три роки Ґрановський сподівається, що «прийде час, коли Станкевичеві поставлять... пам'ятник – із наших справ, нашого життя, просякнутого пам'яттю його слів і помислів. Усі ми зобов'язані йому повнотою нашого життя, я – більше за інших!». «Якщо мені суджено здійснити щось у житті – це буде справою Станкевича, який викликав мене із нікчемності... Хто близько знав Станкевича, для тих він не помер. Я в усьому відчуваю його присутність: великий поетичний твір, теплий місячний вечір, чиста хвилина душевного життя – скрізь з'являється він і пояснює мені смисл усього...». «Я рідко писав йому, але всяке діло моє було освячено думкою про нього. Подумки я звик віддавати йому звіт у всіх справах і задумах». «У мене ще є друзі. Та що вони порівняно з покійним. Це була людина геніальна і свята душа. Усі, хто наближався до нього, усвідомлювали його перевагу, і нікого це не принижувало. Він міг би покрити славою десять імен і помер у 27 років, залишивши після себе пам'ять лише в серцях декількох друзів. Його місце серед нас залишиться незайнятим: ніхто не посміє його зайняти».

Аксаков згадував про Станкевича через 20 років після його смерті: «Станкевич сам був людиною зовсім простою, без претензій, він навіть трохи боявся претензії, людина незвичайного й глибокого розуму; головним його інтересом була думка. Не бувши власне діалектиком, він, сперечаючись, говорив так доладно, логічно й ясно, що найвіртуозніші діалектики... повинні були поступитися перед ним. В істоті його не було однобічності: мистецтво, краса, вишуканість багато значили для нього. Він дуже багато важив для свого

оточення, але ця його сила була цілковито вільною й законною, і ставлення друзів до Станкевича, які мимоволі визнавали його перевагу, було просякнуте вільною любов'ю, без будь-якого почуття залежності... При Станкевичі Бакунін не доходив до крайніх, позбавлених життя і бездушних висновків думки, а Белінський ще стримував при ньому своє «буйне таврування...». На думку Аксакова, «струнка сутність» духу Станкевича «стримувала його друзів від того легкого рабського заперечення, до якого людина так охоче втікає від свободи, і коли Станкевич виїхав за кордон, швидко розвинувся в його друзів увесь ґандж однобічності, і гурток став звичайною з'явою крайньої виключності».

І. С. Турґенєв, який зблизився зі Станкевичем незадовго до його смерті, у Римі, у листах до берлінських друзів відбиває ставлення до Станкевича всього гуртка: «Нас спіткало велике нещастя... Ми втратили людину, яку любили, у кого ми вірили, хто був нашою гордістю і надією»... «Я роздивляюся, шукаю даремно. Хто з нашого покоління може замінити нашу втрату? Хто гідний прийняти від померлого заповіт його великих думок, хто не дасть загинути його впливу і піде його дорогою, у його дусі, з його силою?». «Нам, хто знав його, – втрата його непоправна...». Конкретні риси характеру Станкевича Турґенєв уловив: я його бачив щодня і почав цінити його світлий розум, тепле серце, усі чари його душі», «він збагатив мене тишею, таланом повноти». І ще значно пізніше (1856) Турґенєв розповідав Л. Майкову про Станкевича в таких самих тонах, у кожному разі, характерне визнання, що Турґенєв відчував перед Станкевичем якийсь «страх», усвідомлення своєї негідності і фальші, що «в Станкевича не було й тіні «фрази», навіть Толстой не знайшов би її в ньому» (Турґенєв, справді, угадав враження Толстого!); «У всій його істоті, у руках була якась грація й неусвідомлена distinction*, начебто він «був царський син, але не знав про своє походження».

Мабуть, найкраще свідчення про Станкевича – свідчення М. Бакуніна, який іще в 1871 р. писав у «Батогонімецькій імперії»: «Його внутрішня сутність повністю виявлялася, по-перше, у його ставленні до друзів, а також до всіх тих, хто мав щастя наблизитися до нього – воїстину щастя, бо неможливо було жити біля нього і не почуватися в певному розумінні кращим та облагородженим. Здавалося, у його присутності підла й тривіальна думка і низький інстинкт неможливі. Під його впливом звичайнісінькі люди ставали видатними».

Бакунін, одначе, так осмислював своє ставлення до Станкевича не тільки пізніше – уже 1840 року він писав сестрі Варварі: «Зустріч зі Станкевичем була для мене рятівною; вона становить епоху, рішучий злам у моєму житті. Він мав на мене вплив не лише глибоким розумом, благородним спрямуванням своїм, а й прекрасною, цілковито прозорою безпосередністю усієї істоти своєї. Зима, проведена з ним, – досі найщасливіший період мого життя».

* Відмінність, особливість (*англ.*).

Турґенєв звів Станкевичеві пам'ятник в образі Покорського в «Рудіні», а втім, тут багато «стилізованого», дещо навмисне не відповідає дійсності, та й сам Турґенєв признався (Л. Майкову), що його Покорський – лише «бліде» відображення Станкевича. «Це була людина незвичайна... Це була висока, чиста душа, і розум такий більше не траплявся мені... Поезія і правда – ось що вабило всіх до нього. Маючи розум ясний, широкий, він був милим і забавним, як дитина». Тоді як «ярмо» Рудіна (в якому, безперечно, відображено багато рис молодого М. Бакуніна) «носили, Покорському всі корилися самі собою». «Покорський вдихав у всіх нас вогонь і силу... Коли він розправляв свої крила – Боже! куди не залітав він! у саму глибочінь і блакить неба!». «Скільки разів мені траплялося зустріти... колишніх товаришів! Здається, зовсім звірем стала людина, а варто лише вимовити при ній ім'я Покорського – і рештки благородства заворушаться в ній, немовби ти в брудній і темній кімнаті розкупорив забуту пляшку з парфумами...».

Ця характеристика співзвучна і зі словами Анненкова: «Звичайно, не можна сказати, щоб усі, хто торкався Станкевича, назавжди залишалися під впливом його ладу думок чи переймалися духом його цілеспрямованості: одні нездатні були повністю засвоїти його приклад, в інших життя і лінощі заглушили благодатне пагіння, проте і ті, і ті за життя Станкевича були морально підняті ним, хоч на мить ставали *вищими за себе*. А хіба це не справжнє і найважливіше завдання всякого діяча, хіба це не покликання філософа й моралiста і найблагородніша мета, на яку людина повинна спрямувати всі сили і здібності, дані їй природою?». Цікаво, цю високу оцінку морального впливу Станкевича повторюють усі, також і той неназваний Турґенєвим поет, якого він цитує в «Рудіні» (Красов?) і який писав про Станкевича-Покорського:

пылал полуночной лампадой
перед *святынею добра*.

Не дійшов до нас вірш «Смерть», що його написав, отримавши вістку про смерть Станкевича, його берлінський учитель і друг Вердер. Особливо характерно, як ставилися до Станкевича московські професори Шевирьов і Поґодін, які ненавиділи «ґеґелістів» і були, хоч і по-різному, самозакохані й самовдоволені. Шевирьов запобігав і «виляв хвостом» перед Станкевичем, Поґодін після смерті Станкевича згадав його на лекції, як «надію науки, надію вітчизни».

2.

Турґенєв зобразив Покорського як бідного студента. Проте Станкевич походив із багатої поміщицької родини з Воронезької губернії, з української її частини. 1830 року, коли йому було 17 років, Станкевич подається до Москви в університет. Він квартирує у проф. М. Павлова, і цим пояснюється не

тільки інтерес Станкевича до філософії, передусім до філософії Шеллінґа, а й його особисте знайомство з московськими професорами (крім Шевирьова і Поґодіна, Станкевич підтримує стосунки з Максимовичем). У Москві, між іншим, Станкевич навчається німецької мови; він читає Шіллера, Ґете і захоплюється Гофманом. Уже з поетів Станкевич, безперечно, познайомився з деякими ідеями німецької естетики, романтичної філософії та психології. Він захоплюється російською літературою, зокрема, на противагу духові університетського викладання, «новаторами», Пушкіним і особливо Гоголем. Станкевич цікавиться й музикою, у тому числі, що також характерно, німецькою, Бетговеном і насамперед Шубертом. Уже в листах Станкевича цих ранніх років упадає в око його спекулятивна [теоретична] схильність: в естетичних переживаннях і за ними він завжди шукає філософського змісту й основи.

Від поезії та історії Станкевич переходить до філософії. 1834 року він закінчує своє навчання. У 1834–1835 роках займається Шеллінґом. Наприкінці 1835 р. переходить до вивчення Канта. На початку 1836 р. пише філософську статтю «Про можливість філософії як науки» (рукопис загублено). Навесні 1836 р. читає Фіхте й починає «краще розуміти» Геґеля, який був йому відомий тільки з викладів Кузена, Баршу де Пеноена і Е. Х. Райнґольда. Уже в 1835 р. Станкевич переклав із французької статтю Вільма про філософію Геґеля. У березні 1836 замовляє твори Геґеля і якусь із книг Міхелета, у листопаді 13 томів зібрання творів Геґеля уже в руках Станкевича. Перехід до Геґеля збігається в Станкевича з рішенням присвятити себе філософії: «пута спали з моєї душі, коли я побачив, що поза одною всеохопною ідеєю немає знання, що життя – самонасолода любові і що все інше – примара. Так, це моє тверде переконання. Тепер є мета переді мною: я хочу повної єдності у світі мого знання, хочу дати собі звіт у кожному явищі, хочу бачити його зв'язок із життям цілого світу, його необхідність, його роль у розвитку одної ідеї. Хоч як би сталося, одного цього я шукатиму».

Саме філософія веде Станкевича до Німеччини, у Берлін. Початок хвороби, особисті переживання ще більше утверджують його в рішенні податися за кордон. У вересні 1837 р. Станкевич виїжджає. У Києві він відвідує Максимовича. Після смерті Станкевича Максимович пише про цю зустріч Поґодінові: «спом'янулось мені про нашого Веневитинова і про Рожалина, і про Станкевича, котрий навіщав мене у Київі, ідучи в чужі краї... Розговорившись про науку і жизнь, я вимовив йому, що в гегельовскій науці він не найде собі іскомого їм щастя. "Так я не хочу і жить на світі, коли не найду в ній собі щастя!" – відповів Станкевич» [так, українською мовою, в оригіналі].

Станкевич їде через Краків, Олм'юц, Прагу, Карлсбад, Дрезден до Берліна. У Берліні він застає друзів Т. Н. Ґрановського і Я. М. Неверова, які поїхали туди раніше. Станкевич слухає лекції Вердера, Ранке, Штура, буває також на лекціях Ґанца і Ґото, слухає лекції і про сільське господарство, уважаючи, що в Росії це йому знадобиться, – а втім, на цих лекціях він слухає протягом

двох семестрів лише про історію сільського господарства. Станкевич бере приватні уроки у Вердера, багато працює вдома: читає Геґеля (логіку і філософію права), класиків філософії (ми знаємо про читання Декарта, Спінози, Лайбніца, Фіхте...) і нову геґельянську літературу: Ґото, Розенкранца («Енциклопедію»), Цішковського («Історіософію»). Станкевич задумує якісь власні праці, та й пише про філософію Геґеля (твір не зберігся).

Як здається, особливо велике значення мали для Станкевича знайомство і дружба з Вердером. Разом із Ґрановським Станкевич робить візит до Вердера 2 листопада 1837 р.: «можеш собі уявити, – пише він Бакунінові, – як цікаво мені було побачити вперше геґеліста – його зовнішність нагадує московського, описаного Сенковським. Обличчя неприродної білизни, русяве волосся, очі цілковито блакитні... Він тепло говорить про предмет, малює пальцями в повітрі, розводить їх, коли мова заходить про роз'єднання, і складає вельми мальовничо в пучок, коли йдеться про ціле. Усі знайомі жести людини, коли вона мислить...». «Вердер дуже люб'язний, простий...». Розмова йшла про те, чи треба починати вивчення філософії Геґеля з феноменології (як гадав Станкевич) або можна починати з логіки, – Вердер уважав, що починати з логіки навіть природно й необхідно. Вердер указав на те, що філософія Геґеля – аж ніяк не система, завершена раз і назавжди; «Геґель указав методу, виконав її частково – і для подальшого виконання потрібно ще попрацювати». У грудні Станкевич починає брати в Вердера уроки: «Він з великим запалом займається моєю освітою, терпляче слухає мої безглузді заперечення і старається всіляко напоумити мене... Він людина з душею: я з кожним днем більше переконуюся в цьому». Утім, Станкевич уже тоді почувається хворим, і Вердер умовляє його не займатися надто багато, – одначе філософія, на думку Станкевича, не шкодить: «думати, думати, це інша справа!.. це не вбиває; це дає силу; завдяки думці почуваєшся відродженим». «Вердером я з кожним днем усе більше й більше задоволений, не тільки його лекціями – вони не основне – у нього така людяна душа, у його істоті щось таке просте, спокійне і притому піднесене – він цілковито щасливий у собі самому». Зацікавлення мистецтвом, театром, навіть артистичний талант, – усе це вабить Станкевича у Вердері.

Подобається йому і Ґото: «щось щире, тепле в ньому; любов до поезії, мистецтва дихає в ньому, думка його, здається, така ясна, прозора, і сама вимова має для мене щось особливе». Ґанца Станкевич слухав, як здається, лише один раз: «коли він говорив про перехід із середніх віків у новий світ, про порох та ін. Нічого нового тут бути не може, але він дуже ясний, виразний – і навіть brillant. Його добродушна фізіономія, жидівські риси обличчя – усе в ньому дуже миле».

Під час подорожування, у Берліні, під час поїздок по Німеччині в період канікул виявляються художні нахили Станкевича. Здається, навіть серед найдосконаліших за формою російських описів мандрівок по Європі немає іншо-

го, який був би таким чарівним і запашним, як випадкові, розсипані в листах нотатки Станкевича про міста, пам'ятки мистецтва, ландшафти, населення, про окремих людей, з якими він зустрічався в подорожах. Але він не тільки любитель мистецтва, не лише відвідувач музеїв і пам'яток старовини: одне із своєрідних зацікавлень Станкевича – «народне життя», і в Берліні він відвідує народні гуляння, народний театр, цікавиться діалектом і місцевими дотепами. Усі спостереження Станкевича виявляють у ньому ту «всеохопну любов», про яку говорять його друзі. Він не розчиняється в європейському житті, до багато чого ставиться неприхильно або іронічно, але в нього немає й тіні тієї «критики» «занепаду» (чи навіть «здихання») Європи, якою виблискують нотатки Шевирьова і Поґодіна, а пізніше багато в чому глибокий, але бездушно цинічно-скептичний погляд Герцена. Світ відкривається Станкевичеві, як художній твір, який цінний самий собою.

Станкевич буває в російському берлінському салоні Фролових, знайомиться там із Беттіною фон Арнім, з Варнгаґеном, під час поїздок відвідує Тіка, родину Ґете, Фіхте-сина, автора історії російської літератури Кеніґа та ін. Здоров'я його дедалі більше погіршується. У 1839 р. від лікується в Зальцбрунні в Сілезії та їде до Італії. Він бере з собою «Логіку», «Естетику» та «Філософію релігії» Геґеля і все ще багато працює. «Логіку» Станкевич читає з Фроловим: із Фроловим він зустрічається у Флоренції. Він намагається писати, працює над статтею про мистецтво, хоче писати для Росії популярні філософські праці, передусім історію філософії, робить начерк апології Геґеля проти Райнґольда (молодшого), який докоряв Геґелеві за скептицизм. У Римі Станкевич зустрічається із сестрою Бакуніна Варварою Дяковою і з московським та берлінським своїм другом Єфремовим. Усі троє їдуть разом у Флоренцію, потім до Мілана. Іще навесні Станкевич переслав через Турґенєва, з яким він також зустрівся в Римі, останні вітання Вердерові: скажіть йому, що його дружба буде мені завжди дорогою та священною і що все, що в мені є доброго, нерозривно пов'язано з ним. У Нові вночі з 24 на 25 червня 1840 р. Станкевич помер.

Його смерть приголомшила всіх його друзів, тим паче що в своїх листах Станкевич зазвичай жодним словом не згадував про свої важкі сухоти і завжди залишався так само життєрадісним, енергійним і сонячним, як і раніше.

3.

Станкевич прийшов до Геґеля після занять німецьким ідеалізмом. Він почав із Шеллінґа та Шіллера, пройшов через Канта і Фіхте і лише тоді перейшов до Геґеля.

На Шеллінґа звернули увагу Станкевича Павлов і Надьождін. Але інтерес Станкевича – іншого ряду, ніж інтерес «любомудрів» і майже всіх російських шеллінґіанців. В особі Станкевича ми вперше стрічаємося з чистим філософським інтересом. Не неясне натхнення і не шукання окремих блискучих і привабливих думок та афоризмів керує Станкевичем у його заняттях філософією Шеллінґа, а прагнення вивчити і зрозуміти *систему* його думок, засвоїти філософський метод Шеллінґа. У листах Станкевич розповідає Я. М. Неверову про хід свого вивчення Шеллінґа. У цих листах навіть у принагідних зауваженнях з цілковитою ясністю виступає характер зацікавлень Станкевича: «Прочитав я «Систему трансцендентального ідеалізму», зрозумів цілу її будову... але погано розумію цемент, яким зв'язано різні частини цієї будівлі, і тепер розбираю його потроху. Не смійся! – це надихає мене працювати далі, бо лише ціле, тільки те, що має мету, може вабити мене». Станкевич начебто надає більшого значення незрозумілому, ніж зрозумілому, – тим запереченням, що виникають у нього проти центральних ідей Шеллінґа. Він перечитує «Систему трансцендентального ідеалізму» вдруге. «Тепер я значно краще розумію Шеллінґа, ніж першого разу, хоча й пітнію іноді». «Мені часто незрозумілий тільки хід його мислення (das Verfahren). Система для мене прояснюється, але мені не подобається трохи його *я* (загальне), з якого він якось надто механічно виводить розуміння: я хотів би, щоб розум передував усьому. Та позаяк будівля ця виникає до створення *часу*, то я, відчуваючи таку душевну потребу, маю право визнати, що це *я*, не маючи початку, відповідає сучасному розумінню. Я передбачаю, що історія повинна набути високого значення, на підставі цього вчення: це – природа, яку творить другий розум, природа, що твориться свідомо, адже першу природу створено як необхідність (згідно із Шеллінґом). І філософія історії стосується практичної (філософії волі) так, як натуральна (філософія природи) – теоретичної (філософії знання)».

У березні 1835 р. Станкевич знову читає Шеллінґа – «з Ключниковим... один раз на тиждень: цей спосіб найпоміркованіший. Ми хочемо неодмінно зрозуміти його, ясно побачити ту точку, до якої міг дійти розум людський за своє тривале життя. Я витворив собі уявлення про істину філософських систем: вона умовна – все ґрунтується на методі. Кант показав, до чого розум людський може дійти, ґрунтуючись на міркуванні... французи – на вірі в зовнішні враження, Шеллінґ – на чистій самосвідомості й спогляданні».

Подальший можливий рух філософії Станкевич уявляє собі так: «Можливий лише один вищий ступінь (можливо, ще будуть системи, але, здається, повнішої, сміливішої, вищої за цю навряд чи буде) – просякнення цієї системи релігією або релігії цією системою. Вона може розвинутися в чисте християнство», – якщо ця точка зору й не тотожна поглядам Киреєвського, то, принаймні, від неї можливий перехід до них.

Станкевич переходить до вивчення Канта, який, утім, цікавить його головно як вихідний пункт подальшого розвитку. «Треба предобре вивчити основу, на якій утверджується нова німецька філософія. Ця основа – система Канта». «До Канта філософія була тільки поезією або пустою діалектикою; з

Канта вона стала наукою». У листі Неверову Станкевич прозоро й ясно викладає сутність розвитку німецького ідеалізму від Канта до Шеллінґа: «Кант назавжди убезпечив релігію від ударів вільного мислення, а також – указав на нове завдання філософії: знайти початок і можливість знання, як раніше знаходили початок і можливість світу. Шеллінґ узявся за розв'язання цього питання. Будучи твердо послідовним, він дійшов висновку, що основою нашого знання є *самосвідомість*. Вона вища за все, їй немає причини, її не доводять, а відчувають, вона править за опору всякому іншому знанню. На цій основі… він повинен був побудувати все людське розуміння відповідно до закону необхідності – і виявив, що між чистою відстороненою самосвідомістю і повним розумінням лежить ціла природа як необхідна ланка, як умова, за якої проста самосвідомість може розвинутися в повне розуміння. Він дослідив саме лише знання, але наче мимохідь з'ясував походження природи». А втім, Станкевича «не так вабить розв'язування питань, що їх більш-менш розв'язує віра, як самий *метод*, що виражає останні успіхи розуму…». І знову постає те саме завдання філософії: «зміцнити релігію може тільки філософія», позаяк філософія – необхідна передумова і вивчення всіх інших галузей знання. У листах до Бакуніна (12, 16. XI.1835) Станкевич знову викладає філософію німецького ідеалізму – Канта-Шеллінґа – з ясністю, яка показує, що він уже домігся розуміння сутності філософської системи Шеллінґа. «Уся природа – це драбина, якою *я* йде до повного розуміння в людині. Людина вільною волею перериває ряд необхідних дій, і з першим актом волі починається нове творення. Історія – це друга природа, яку творить людина. У мистецтві, у художній творчості людина зрівнюється з абсолютом; вона повертається до первісної тотожності, свідома істота творить без свідомості». «Природу Шеллінґ побудував мимохідь: вона готель, що стоїть у нього на шляху від самосвідомості до розуміння. А втім, готель прекрасний. Самий государ, розум людський, захоче їхати цією дорогою із старої столиці своєї *я дорівнює я* до нової резиденції на німецький кшталт: *повне розуміння*.

Кант не похитнув панування Шеллінґа в мисленні Станкевича. «Кант потрібний, як вступ до нових систем». «Треба його вивчати, потрібно звикнути на ньому до методу нової філософії, потрібно твердо переконатися в його постулатах, які стали основою системи Шеллінґа, і в трансцендентальній, і в натуральній філософії. Цей твердий методичний розум розбив старі кумири, розвіяв примари, які ширяли в сфері розуму, і своєю сухою критикою приготував поезію Шеллінґа». У двох листах до Бакуніна Станкевич дає чіткий виклад філософії Канта, як вступ до викладу Шеллінґа.

Фіхте Станкевич читав у 1836 р., але читав він «Покликання людини», «твір», як він сам зауважує, «дуже недостатній, щоб пізнати його систему: він лише натякає на неї».

Безпосередньо від Шеллінґа Станкевич переходить до Геґеля. Шеллінґ, уважає Станкевич, «помітив подібність законів природи до законів людського розуму, і ця подібність привела його до спільної основи тих і тих». «Якимось торжеством, світлим, радісним почуттям сповнилося життя, коли було вказано на можливість пояснити явища природи тими самими законами, яким підлягає дух людський у своєму розвитку, засипати, мабуть, назавжди, прірву, яка роз'єднує два світи, і зробити з них одну посудину, щоб помістити в неї вічну ідею і вічний розум» (Анненков).

4.

Характерний і сповнений значення самий перехід Станкевича від вивчення Шеллінґа до Канта: уже в цьому переході видно серйозність філософських зацікавлень Станкевича. Його значення для історії російської думки передусім у тому, що він зміг упродовж років утримувати жвавість філософського натхнення і віру в серйозність філософського мислення, що він побачив у філософії не тільки предмет вивчення або викладання, а й творчість, до якої людину покликав Всевищній.

Поворот до Геґеля означав для Станкевича остаточний розрив із романтикою. Та й, власне кажучи, навіть у період шеллінґіанства Станкевич не був романтиком. Він повністю поза романтичним настроєм і романтичною неясністю. Для духовного обличчя Станкевича характерна якась гармонійна й натхненна, «класична» тверезість і вузькість, «вузькість» чесного мислення, чесність, яка не хоче грати й загравати з тим, що мисленню недоступне; характерна «тверезість» продуктивної творчості, яка не хоче обмежуватися чудовими планами систем, а прагне звести завершену систему, яку можна побудувати лише за цілковито визначеними законами методу й архітектоніки філософствування. Від *мрій* на предмет філософії, які так характерні для всього російського шеллінґіанства, цей незвичайний юнак веде російську думку до справжнього *філософського мислення*, веде її в школу мислення. Якщо й у багатьох представників «сорокових років» усе ще зберігається «мрійливість», мріяння на тему філософії, то це вже не мріяння на ґрунті філософського настрою, філософії як «техніки» душевного життя, а мріяння в сфері філософської роботи і філософського мислення. Це – величезний крок уперед.

Станкевич подвигнув російське духовне життя і на подальший крок. Навколо нього та його друзів створилася «філософська атмосфера», у якій філософія могла жити й дихати. Геніальні одинаки, які в повному усамітненні працювали на полі філософії, бували й раніше. Навколо Шада в Харкові зібралася навіть ціла група філософських працівників, але філософську атмосферу розігнав суворий вітер із Петербурґа, який поніс і самого Шада на його батьківщину… Навколо Станкевича зібралися люди, які хотіли мислити й мислили, які робили певну філософську роботу, які хотіли внести філософію в конкретні науки і в життя. Шеллінґіанство було важливим для Станке-

вича вже й тому, що воно утверджувало синтетичний ідеал культури з філософією в її центрі. Можливо, багато що із прагнень до філософської роботи не вийшло за сферу добрих побажань; можливо, філософська зараза захопила багатьох, як явище моди; можливо, багато хто з тодішніх геґельянців зберігав мрійливість і філософську розчуленість попередніх поколінь, одначе філософія нового часу все-таки стала в Росії реальністю. Сперечалися – і сперечатимуться – про те, чи не повинна російська філософія повернутися до інших традицій, про те, чи не були кроки сорокових років фатальними для російського духу. Про все це *можна* сперечатися. Але, у кожному разі, завдяки Станкевичеві та його гурткові філософія німецького ідеалізму ввійшла у живу російську традицію, яку не можна просто стерти, знищити, скасувати. І прекрасний духовний образ Станкевича стоїть на початку нової епохи російської філософії, як прекрасний спогад, можливо, найпрекрасніший, якого можна тільки бажати.

Порівняно з цим філософським подвигом Станкевича його «позитивні» заслуги, звичайно, незначні. Крім поетичних творів і філософських начерків, від Станкевича залишилося його листування, яким так захоплювався Толстой. Але в цьому листуванні мало самостійного філософствування. Навіть хід вивчення Геґеля ми не можемо простежити з такою повнотою, як роботу над Шеллінґом.

Окремі філософські зауваження Станкевича, розсипані в його листах, лежать цілковито в рамках геґельянства. Він хоче йти суворим шляхом науки і закликає до цього інших. Філософія для Станкевича – не «наука в ряду наук, а найвища, вища за всіх, яким править за основу, є їхньою душею й метою». «Неправильно вважати філософські істини «умоглядними», абстрактними; це означає, розуміти конкретність, як безпосередню даність, «уважати конкретним залізниці», які – лише передумова «розумового розвитку», вищий ступінь якого – не фактичне знання, а філософське. Саме в Росії Станкевич (як і В. Печорін) бачить переважання «практичного інтересу» над іншими. Тому філософія має особливе значення, будучи здатною збудити в російській людині «людську сторону». Станкевич не розуміє людей, які піддаються своєму «темному поетичному почуттю», але ще менше йому зрозумілий інтерес, спрямований на фактичне, емпіричне знання, не оживлене шуканням «загального». «Якщо не можна все знати, варто працювати до кривавого поту, щоб пізнати хоч *це*». Відмова від знання – відмова людини від своєї людської гідності. «Ні! Людина може знати, що хоче». Або, принаймні, може внести порядок в окремі сфери пізнання: «може впорядкувати хаос своїх знань і бути наодинці із самою собою, одухотворити науку однією світлою ідеєю». Усяке окреме фактичне пізнання має цінність лише у зв'язку з усією системою знання. Інтерес усіх наук один і той самий: «спрага душі, яка в усьому шукає себе і своєї єдності із життям природи та Бога». У цій єдності знання знаходить і «поезію», і «насолоду»; без цієї єдності «немає життя і справжності», без неї «всесвіт – кістяк або примара». «Я хочу повної єдності у світі свого знання, хочу дати собі звіт у кожному явищі, хочу бачити зв'язок його із життям цілого світу, його необхідність, його роль у розвитку однієї ідеї. Хоч як би вийшло, я одного цього шукатиму. Нехай інші *більше* за мене знали, можливо, я знатиму *краще*... Настав час. *Краще*, я розумію – виразніше, у зв'язку з однією ідеєю, поза якою немає життя». Цей настрій, це прагнення – власне, іще цілковито на ґрунті шеллінґіанства. Геґельянство тільки уточнює формулювання. «Дійсність, у розумінні безпосереднього, зовнішнього буття, – це випадковість; ... дійсність у її істині – це розум, дух». Уже з цих небагатьох слів можна побачити, що Станкевич не міг пережити тієї кризи погано зрозумілого геґельянства, яку пережив дехто з його друзів.

Знання – основне завдання людини. Адже «Божество лише в людині досягає повного прояву себе самого, (буває) конкретним, а вся інша природа – тільки шлях Бога до самого себе, храм тільки ще очікуваного Бога». *Любов* – найвищий ступінь одухотворення природного, натурального, скасування, зняття індивідуального – у цьому розумінні також крок на шляху до Бога. Рух світової *історії* необхідний, але індивідууми – не тільки засоби прогресу, а й живі, активні співучасники творіння, співробітники Бога. Станкевич бачить у цих трьох сферах, таких різних, однакове саморозкриття Божества. У цій співучасті, співробітництві людини в самопізнанні Бога – для нього освячення тих сфер життя, що їх він уважав найвищими, святими!

Конкретні зауваження Станкевича про історію, державу, мистецтво, наскільки вони збереглися, не виходять за межі філософії Геґеля, хоча інколи їх прекрасно й загострено сформульовано. Начерк про мистецтво майбутнього, збережений для нас Аннєнковим, не виходить за рамки естетики Геґеля; лише єдність мистецтв підкреслено сильніше. Навіть високу оцінку держави Станкевич перейняв – на відміну майже від усіх російських геґельянців, окрім Чичеріна – із філософії Геґеля. В історії він бачить тільки «державу в русі, у розвитку». «Держава – це повнота, цілість, Totalität, розумна дійсність». Мистецтво та інші форми абсолютного духу є свідомістю держави. Утім, у державі «завжди момент натуральності», який повинен зникнути, бути знятим самосвідомістю. «Я тепер усе більше й більше переконуюся в правильності того, що твердить Геґель: що сфера держави – єдиний порятунок від суб'єктивних Launen (примх), що тут людина знаходить собі Halt – опору». Усе, що Геґель «каже проти звичайних декламацій на користь свободи, розумне і неспростовне».

Для Станкевича, одначе, кінець індивідуального людського шляху і шляху всього людства – наука. Релігійний смисл усього шляху людини та людства і релігійна основа всієї філософської системи виступають тут з повною ясністю. Про «царство Боже» Станкевич не говорить, але весь рух розвитку ідеї, як він його накреслює в одному з начерків, що збереглися, спрямовано до цієї мети. У нарисі своїх поглядів, написаному в останні місяці життя,

Станкевич пише: «у ході науки розум поступово звільнюється від чуттєвої кори. Він прозріває. Окремі мертві ділянки існування поступово зрушуються з місць своїх, щоб зникнути в загальному, веселому танку життя. Туман рідшає, нічні примари втікають – і раптом *повне світло любові* виливається на творіння і довершує справу перетворення. Ось життя, каже філософ, осягнуте розумом, спочатку воно поставало перед нашими очима в грубій безпосередності. Добре. Та не турбуйся більше про цих примар, що їх прогнало сонце. Це не істина, не абсолютне – і твоя праця була тільки ходом до абсолютного. Тепер у ньому забудь минуле. Розгорни нам нове життя. Під промінням цього сонця побудуй нам світ, пройнятий цією любов'ю! Але тут закінчується *наука*. Так. Філософія – це хід до абсолютного. Результат її – це *життя ідеї* в самій собі. Наука закінчилася. Далі не можна будувати науки і починається будування життя».

Кінець шляху, таким чином, – начебто подолання, зняття науки. Але істотне те, що єдиний шлях до «царства Божого» – це шлях науки, шлях пізнання. І вихід у царство любові – не утопічний вихід за межі історії, а подолання чуттєвого, природного буття тепер і тут.

Характерно для Станкевича, що він – один із небагатьох російських геґельянців 40-х років, у яких ми не бачимо нахилу до революційного заперечення: до заперечення держави, сім'ї, релігії. Станкевич залишається упродовж усього свого недовгого життя глибоко релігійною людиною, хоча його релігійність не завжди вливається в церковні форми.

Деякі біографи Станкевича хотіли б знайти в нього початок розвитку в напрямку до «геґелівської лівої.» Такий розвиток залишається довільною конструкцією. Що Станкевич хоче зустрітися з Давидом Штраусом – і водночас із Шеллінґом – навряд чи може правити за доказ симпатій до геґелівської лівої; що один із редакторів «Галльських щорічників», Ехтермаєр, справляє на Станкевича «добре враження» – іще менш переконливо. Література геґелівської лівої (згадані «Щорічники») не зацікавила Станкевича, якщо робити висновок з його листування: дехто із сучасників Станкевича (Боткін) сприйняв «Щорічники» захоплено. В Італії Станкевич читає якийсь твір Фоєрбаха, але, як можна думати на підставі згадок про його зміст у листах, це – «критика Анти-Геґеля» або «До питання про критику геґелівської філософії» – твори, у яких Фоєрбах не виходить за межі проблематики чистого геґельянства. Читаючи «Історіософію» Цішковського (у 1840 р.), Станкевич пише: «думка, що наука повинна перейти в діло, зникнути в ньому, справедлива. Тепер помітна ця загальна вимога – тугіше зв'язати ці розкидані категорії із життям серця... відчуття, щоб воно було не в голові, а в крові, у тілі, у всій істоті. Я люблю цю законну вимогу... її можна задовольнити тепер, коли геній Геґеля розплутав нарешті почуття (...), уявлення і думки. До нього це було б Phantasterei». Одначе в цьому немає ні найменшого ухилу до геґелівської лівої, як не було такого ухилу в самого Цішковського! Серед усіх, хто

писав про Станкевича, найчесніший Герцен (особисто Станкевича він майже не знав), який обмежується *надією*, що якби Станкевич жив далі, він примкнув би до радикалів. Проте у спадщині Станкевича немає нічого, що робило б цю надію якоюсь мірою обґрунтованою.

Майже одночасно з читанням Цішковського і Фоєрбаха Станкевич пише про те, що його не цікавить соціальне питання. «У світі панує дух, розум: це заспокоює мене щодо всього». Щоправда, важко заперечити тому, для кого «існування одного голодного злидаря достатньо... щоб зруйнувати гармонію природи», – «тут допомагає характер, допомагає щира віра, що ґрунтується на знанні розумового чинника». Цей настрій – радше споріднений з оптимізмом Вердера, ніж із настроями «лівої».

Немає сенсу міркувати про те, яким шляхом пішов би подальший розвиток Станкевича, зокрема, що було б із ним у важкі останні роки царювання Ніколая І-го. У своєму листуванні він постає перед нами, з погляду філософії, ще несамостійною людиною. Можна помітити в ньому певну філософську скромність, яка часто заважала йому висловитися самостійно. Він лише накреслює, ронить думки.

Естетичні міркування Станкевича використав у своїх критичних статтях Белінський. Уважно вивчаючи матеріал, дивуєшся, якою мірою міркування Белінського – просте повторення того, що казав Станкевич. І насамперед – ті з міркувань Белінського, у яких видно художній смак. Але скрізь у листах Станкевича, у висловлюваннях найрізноманітнішого характеру видно так само і врівноважену, спокійну «мудрість» – важко знайти інше слово. Станкевич стоїть незрівнянно вище, ніж його сучасники і друзі (Белінський, Бакунін), душевно розірвані й роздвоєні, які мучать себе і ближніх думками, майже щодня спалюють те, чому поклонялися ще вчора, і поклоняються тому, що вчора спалювали. Образ Станкевича стоїть перед нами з рисами такої внутрішньої гармонії, яку ми рідко бачимо в історії російського духу і майже не бачимо в «сорокових роках». Характерний для Станкевича лист до Л. А. Бакуніної, яку філософське шаленство брата привело було до того ж самоаналізу, рефлексії, боротьби з собою, що їх Бакунін розсівав навколо себе, заражаючи ними рідних, друзів і навіть чужих людей: «Ви хочете працювати над собою. Знаєте що? Праця за канвою корисніша. Навіщо працювати над своїм удосконаленням? У цьому домогтися успіху неможливо. Помічати в собі якісь вади, давити їх поодинці – для цього потрібна увага, боротьба, обережність – і хіба це життя? Ні, не частковості повинна виправляти в собі людина. Якщо вона помітила їх у собі, то повинна помітити і загальне джерело, з якого вони виходять. А в усіх наших слабкостей – одне джерело: нестача любові... Дайте простір душі – є хвилини, коли музика, поезія необхідні – не відмовляйте їй у цій поживі; менше думайте про свою недосконалість, більше про те, що прекрасне в цьому світі: тільки не старайтеся шукати його навмисне й особливо там, де його бути не може – ось єдиний шлях зробитися кращим...».

Станкевич переживав і слабкі та важкі хвилини. Але він не мучить себе, не впадає в «розірваність», а шукає в знанні та красі внутрішній світ, тоді як для його друзів мислення – це засіб подвоїти свої духовні муки. Станкевич проходить через чистилище діалектики, готовий «нести негативність життя», навіть якщо життя часом і постає перед ним, як «біль і розірваність». Він не хоче слабкості, але не хоче й «безсердечного мислення», як каже Ґеґель. Тоді як його друзі, Белінський, Бакунін, падають у боротьбі з «негативністю життя», Станкевич, як ми його знаємо, залишається переможцем. Йому допомагає чуття прекрасного і його тонкий, легкий гумор, який рятує його від усякої фальшивої сентиментальності, від усякої внутрішньої слабкості. Знайомлячись зі спадщиною Станкевича, не можемо заглушити в собі усвідомлення: цей юнак, що повільно помирає, належав до найбільш сповнених внутрішньою силою появ в історії російського духу. Недаремно Вердер заперечив Ґрановському, коли той дорікнув Станкевичеві за «нічогонероблення»: «А хіба ви маєте за ніщо те, що він живе на світі? Саме життя такої людини вже добре діло».

V. МИХАЇЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ БАКУНІН

1.

Михаїл Александрович Бакунін (1814–1876) після від'їзду Станкевича за кордон зайняв його центральне місце серед геґельянської молоді. Важко знайти людину, більше не подібну до Станкевича, ніж Бакунін. Станкевич – гармонійна й цілісна натура, яка навіть своїм незрілим і незавершеним думкам надавала рис внутрішньої повноти, була позначена твердістю й спокоєм навіть у періоди шукань і душевних хвилювань. Бакунін – завжди незавершений, неспокійний і пристрасний, завжди кудись рветься, шукає не так друзів, як покірних послідовників або ворогів, навіть у проповіді «примирення» й «блаженства» непокоїть і дратує, вічно розпалює якісь нові надії – він, як чудово висловився Герцен, народився не під нерухомою зіркою, а під кометою. У нього немає й сліду тонкого естетичного чуття Станкевича, в якого воно органічно поєднувалося із сердечною ніжністю і людяною м'якістю. У нього немає всесильної іронії Станкевича, а тільки безтямна ненависть. Бакунін, можливо, мав риси, не менш важливі для мислителя: він суворо сухий і невблаганно послідовний, він непримиренний і непоступливий, він зживається з думкою, приймає її в своє внутрішнє життя не з велелюбною легкістю Станкевича, а через муки і самокатування думкою. Він не закоханий в ідеї, як Станкевич, а одержимий ними. На жаль, характерні риси внутрішнього життя Бакуніна – його натхненна сухість, безтямна відданість ідеї і шалена одержимість – із такою самою силою проявляються і в усьому його зовнішньому ставленні – до інших людей, до чужих ідей. Тому зовні Бакунін виступає, як сухий проповідник – для тих, хто ще не визнав його або вже відійшов від нього, і як самовладний законодавець – для своїх «послідовників». В історії російської думки немає іншого прикладу філософського фанатизму, рівносильного Бакуніному.

Не дивно, що члени гуртка Станкевича, які приймали керівництво Станкевича добровільно й несвідомо і підкорилися також і верховодству Бакуніна вже через те, що не було більше нікого, хто так знав би філософію Ґеґеля і з такою енергією проповідував її, сприймають усе-таки це верховодство, як духовне насильство й тиранію. Бакунін сам оголошує себе духовним вождем, поводиться, як тиран і диктатор. Він із тим більшою непримиренністю й нетерпимістю бореться проти всіх «ухилів», помилок, непослідовностей і поступок своїх друзів, чим більше він бачить у них тільки непорозуміння, оману, нерозуміння, гріхи супроти Духу. Його листи інакодумцям – своєрідні звинувачувальні акти; немає сумніву, і в розмовах, і в суперечках він поводився так само. Інакодумство для Бакуніна – завжди «єресь». Досить заявити, що той, хто сумнівається і вагається – єресіарх, як він і сам відчує себе таким. У гуртку Станкевича в бакунінський період з'являються бунтарі й повстанці. Але бунтівники, навіть коли вже повстали проти безумовного авторитету Бакуніна, відчувають його моторошну велич. Сперечаючись із несамовитим, як і він, Белінським, Бакунін сам відчув, що той сприймає його, як «негідника, фразера, логічну натяжку, мертвий логічний кістяк, без гарячої крові, без життя, без руху», а Белінський, признаючись, що він *і так* оцінює Бакуніна, водночас змушений визнати в ньому й іншу «істоту»: «прекрасну й високу, могутню й глибоку»; «бунт» Белінського закінчується визнанням: «ти постав переді мною у всій глибокій сутності, у всьому світлі свого значення, спроможний, просвітлений, в образі лева». І пізніше Белінський готовий визнати, що Бакунінові «притаманне щось, що переважує всі його вади – вічний неспокій, який лежить на глибині його духу». Образ Бакуніна як лева виростає з чистої «демонії поняття», втіленої в ньому, як ні в кому іншому з його друзів та сучасників.

Для Бакуніна характерна повна відданість, повна віддача себе поняттю, мисленню. Його мислення максимально неінтуїтивне, в ньому немає ніяких елементів наочності. Точніше – у ньому є тільки суто логічна наочність. Його мислення спрямоване не на *світ*, а *проти світу*. Це – та риса, яка об'єднує всі, такі різноманітні, стадії його духовного розвитку. Усе безпосередньо конкретне він розчиняє в логічних категоріях, він розріджує, може, і «просвітлює», «ідеалізує» буття. Проте в стихії думки в нього зникає всяка реальність, всяке «життя» – реальність не поглинається думкою, не просвітлюється в ній, а зникає безслідно. І всі великі й малі «бунти» його послідовників, друзів та учнів проти нього показують, що у всіх них поривання до філософії, до мислення тільки прикривало інші інтереси – «людські», конкретні, «практичні». Навпаки, Бакунін, перед своєю поїздкою за кордон –

єдиний, поряд зі Станкевичем, представник чистого теоретичного інтересу серед тодішніх російських геґельянців. Його не цікавлять люди – а тільки істина. Тому, як по-людському, всі його друзі вражені його холодністю, неуважністю, зневажливою байдужістю. І все-таки він може запалити їх своїм натхненням думкою. Він – відлюдник, чернець – дивне й моторошне поєднання аскета й солдата Духу», позаяк він – невтомний борець, бореться не за себе, повністю віддавши своє «я» об'єктивній даності думки.

І дивна річ, поряд з цими рисами Бакуніна і за ними стоїть його ідеал внутрішнього оновлення людини. Для нього безумовне служіння філософії з самого початку обумовлено служінням невидимій громаді вільних і пойнятих любов'ю «я». Листи його сповнені словами про «свободу», «примирення», про «любов», проте, виявляється, свобода ця – абсолютна покірність, примирення – несамовита непримиренність, любов – якщо не ненависть, то повна безсердечність. Тому що його вільні й примирені «я» насправді – лише «абсолютні» й «абстрактні» «я». Щоб примиритися, жити, любити, бути вільним, треба, як випливає з логіки Бакуніна, цілковито знищити, придушити, спустошити, випалити своє конкретне, людське, живе «я». Бакунін не хоче знеособлювати, відкидати конкретних людей у конкретній людяності, але і «я», і людяність він бачить, дивлячись тільки крізь ту саму холодну, абстрактну думку, у якій слід розчинитися, знищитися, щоб здобути нове, справжнє, дійсне «життя». У цій своєрідній духовній настанові неважко побачити якусь псевдоморфозу християнської містики. Велика спадщина ранніх років Бакуніна остаточно не прояснює нам, як ця псевдоморфоза народжується.

2.

Життя Бакуніна, достатньо відоме, нагадує авантюрний роман. Молодий офіцер залишає службу, щоб присвятити себе «науці», науці, яка в тодішньому російському житті не посідала ніякого певного місця – філософії. Без допомоги батьків, у шаленій боротьбі з собою і з усім оточенням, часто всіма покинутий, він домагається здійснення своєї мрії – поїздки за кордон. Одначе біля джерел філософії Геґеля, у Берліні, він переживає глибоку внутрішню кризу, внаслідок якої стає супротивником не лише філософії, а й усієї культури взагалі. Його зірка, або «комета», водить ним по всій бунтівній Європі як революціонера, проте, на відміну від європейських революціонерів 1848 р., які борються за щось конкретне, як «абстрактного революціонера». Із російських тюрем та сибірського вигнання Бакунін ухитряється фантастичним чином утекти в Європу, де довгі роки бореться за «безвладдя», самовідданий, невтихомирений і непримиренний, бореться за безвладдя не лише політичне, а й соціальне, духовне, релігійне.

Публікації ранніх листів Бакуніна показують, що з військовою службою його внутрішньо нічого не пов'язувало. Захоплення шеллінґіанством було

тільки останнім поштовхом, який вивів його із стану нестійкої рівноваги. Він відвертається, назавжди, від «світу» і хоче присвятити себе «науці». У науці він шукає «внутрішнє життя» і «внутрішнє щастя». Знайти їх на шляхах традиційної релігійності він не сподівається. «Наука» із самого початку була нічим іншим, як філософією. Остаточно утвердило Бакуніна на цьому шляху його знайомство зі Станкевичем, знайомство, яке було вирішальним не лише завдяки внутрішньому змістові духовного життя Станкевича, до якого прилучився Бакунін, а й такою ж мірою завдяки душевній красі, внутрішній гармонійності Станкевича. Зближення зі Станкевичем Бакунін завжди вважав «найщасливішим часом» свого життя. Навряд чи буде помилкою припустити, що внутрішній спокій, «примиренність» Станкевича виявилися тими рисами, до яких Бакунін несвідомо поривався, і що враження від Станкевича було одним із небагатьох конкретних вражень, із яких виросли ідеали Бакуніна, ідеали примирення, любові і внутрішньої свободи, що їх Бакунін хотів досягнути на шляху теоретичного мислення.

Випадково іще в червні 1833 р. в таборах під Красним Селом Бакунінові потрапили до рук твори Веневітінова: «я з одним із товаришів своїх... став читати вірші покійного Веневітінова і листи його до якоїсь графині; це дивна ніч, це небо, вкрите зорями, щемкий і таємничий блиск місяця і вірші цього високого, благородного поета потрясли мене до глибини душі; усе це наповнило мене якимось сумним, якимось таємничим блаженством. О, я був чистий і святий у ту хвилину, я був весь пойнятий відчуттям нескінченності і любов'ю... Я був безмежно щасливий тоді, я відчував себе всесильним, щоб жити, щоб гідно нести звання людини».

Лише поступово знайомиться Бакунін із філософією Шеллінґа – головно за творами російських шеллінґіанців; 1834 року «під час нудного перебування в таборах під Вільною» Бакунін спілкується з лікарем Краснопольським, колишнім московським студентом, «послідовником німецької філософії», знайомим Веланського; «усе дозвілля своє я проводив із ним за читанням Окена, Ґалича, Веланського та інших письменників німецької школи». Мабуть, навесні 1835 р. Бакунін познайомився зі Станкевичем і деким з його друзів (І. Клюшниковим). Навесні 1835 р. у листах до сестер «Беєрових» Бакунін уперше накреслює систему філософського світогляду, у якій його ідеали «внутрішнього життя» сплетені з окремими думками філософії Шеллінґа. Природа – це «відображення» Божества. У природі та людині – іскри божественного буття. Ці іскри линуть до возз'єднання з божественним життям. Це – вічне поривання частини до цілого». Таке саме поривання закладено і в житті людини, і в житті людства. Це поривання є «ідеєю» життя. Вона виражається «в любові до людей, до людства і в пориванні до цілого, до удосконалення». Бакунін відчуває, що його покликання особливе – «рука Божа накреслила в моєму серці ці священні слова, що охоплюють усе моє існування»: він не житиме для себе. «Бути здатним пожертвувати всім для цієї священної мети – ось моє єдине честолюбство».

Станкевич допомагає Бакунінові порадами в його подальших заняттях. Бакунінові, який читає по-німецькому, можна порадити «Критику здатності судження» Канта, яку тоді (осінь 1840 р.) читає сам Станкевич. Станкевич дає Бакунінові конкретні поради про порядок занять і роз'яснює йому незрозуміле. Бакунін виходить у відставку і переселяється в Москву, не маючи ніяких засобів для життя і певних планів; додому він пише про «уроки математики», що їх він збирається давати. Це його «втеча в Медіну». Невдовзі Бакунін береться за читання Фіхте, який мав для нього незрівнянно більше значення, ніж Кант і Шеллінґ – останнього Бакунін навряд чи серйозно вивчав. Бакунін читає «Про призначення вченого» (переклад перших чотирьох лекцій із п'яти він друкує в «Телескопе» 1835 р.), а потім «Настанови на блаженне життя». Стиль особливо цього другого твору Фіхте залишив незгладимий слід у мові Бакуніна. Немає сумніву, Бакунін знайшов у «Настановах» цілу низку думок, з якими його вже знайомили.

Листування Бакуніна наповнюється проповіддю думок, що виникли в нього під впливом Фіхте. Листи Бакуніна адресовано головно його сестрам, сестрам Беєр, іноді московським друзям. «Довго я силкувався, довго приховував почуття свої, – пише він сестрам 28.02.1836 р., – ...але тепер я не можу більше мовчати». «Я ступив на ниву діяльності; душа моя... прокинулася, захвалювалася, усі струни зазвучали... На душі ясно, світло». «Я усвідомив себе, я ніколи ще не усвідомлював себе так правдиво, так визначено, як тепер». До ясності і світла душевного людина повинна прийти через страждання: «Людина, яка не страждала, не жила; одне тільки страждання може привести до усвідомлення життя, і якщо щастя – повне усвідомлення життя, то страждання – також необхідна умова щастя...», позаяк лише страждання приводить людину до усвідомлення, що «поза духовним світом немає істинного життя, що душа повинна бути власною метою, що вона не повинна мати іншої мети». Від Фіхте Бакунін довідався, що «любити, діяти під впливом якоїсь думки, зігрітої почуттям, – ось завдання життя». Але «предмет істинної любові», «мета життя» – «Бог. Не той Бог, якому моляться в церквах, не той, якому думають сподобатися, принижуючись перед ним, не той, який окремо від світу судить живих і мертвих, ні – отой, який живе в людстві, який звеличується, коли звеличує себе» людина. «Мій Бог вищий за вашого» – проголошує Бакунін, і його найближчим завданням стає боротьба за цього «свого Бога». Її він спрямовує проти «обов'язків», «умовностей», «умов, що їх викувало приниження людини», проти «відносних ідей… які обмежують волю» людини. Бо в усьому цьому він бачить лише перешкоди на шляху розвитку внутрішнього життя, духовного самовизначення людини. У Бакуніна Фіхте поєднується з німецькою поезією (Шіллер, Жан Поль, Гофман, Беттіна фон Арнім) в якесь революційно-романтичне ціле. Він хоче «істини, яка вона насправді, а не пристосована до певних обставин» (березень 1836 р.). «Існує одна лише істина: це – та, яку я розумію, та, яку я так виразно відчуваю, а ця істина ревнива, вона хоче царювати одна, неподільно». «Для торжества істини треба розбити все хибне, відкинувши жаль і не роблячи винятків». Хіба могла думати інакше людина, яка «відчуває у своїй внутрішній істоті щось таке, що ніколи не обманює мене, що не залежить ні від чого зовнішнього. Я відчуваю в собі Бога... Душа моя – вся любов... Я відчуваю рай у душі». Спершу Бакунін хоче розірвати всякі стосунки з рідними (бо його душа – «вся любов»!), та потім у нього визріває план створити релігійно-моральну общину, до якої поступово входять сестри Беєр і сестри, а пізніше й брати, Бакуніна. У цей час Бакунін зближується з Белінським, який на деякий час робиться його вірним послідовником.

Перемога його ідей у невеликому гуртку, в «общині» послідовників, викликає в Бакуніна незвичайне ентузіастичне збудження, яке, втім, не втримується довго. За періодом ентузіазму йде період пригніченого настрою, «нудьги»: «О, це було пекло, з усіма його жахами. Я втратив цю абсолютну любов, яка була моїм життям, і зробився істотою егоїстичною, жалюгідною...».

У ході занять Геґелем (початок 1837 р.) ентузіазм повертається знову. На цей раз він набуває аскетично-містичного забарвлення ще більшою мірою, ніж у період фіхтеанства. А втім, як здається, нову хвилю ентузіазму Геґель тільки підтримує – аж ніяк не він її викликає. Уже наприкінці 1836 р. (22.12.1836) Бакунін пише: «пригніченість минула... Для мене існує... тільки один шлях до порятунку: це – зовсім убити своє особисте "я", убити все, що становить його життя, його сподівання й особисті вірування. Треба жити й дихати лише для абсолюту, тільки абсолютом, а не своїм особистим "я". Для мене... щастя ... можливе лише за повного забуття себе, за повного самозречення». «Я нічого не повинен шукати для себе поза самим собою... я повинен цілковито розчинити свою особистість в абсолютному...» (10.01.1837). Уже через місяць Бакунін відчуває, що боротьба його закінчилася, він почувається переможцем: «думаю, що моє особисте "я" вбито назавжди, воно вже нічого не шукає для себе, його життя віднині буде життям в абсолютному... Моє особисте "я" ... знайшло абсолют, завжди незмінною, завжди високою сповнений красою, завжди багатий небесними радощами... Моє життя – життя істинне... воно в певному розумінні стало тотожним з абсолютним життям» (4.02.1837). Думки Геґеля, відомі йому тільки в загальних рисах, Бакунін перекладає мовою «Настанов на блаженне життя». Він прагне «внутрішньої гармонії», основою якої повинні бути «істинні й непорушні ідеї». Душа його повинна створити для себе новий «зовнішній світ», який має підлягати законам людського розуму, що збігаються із законами божественного розуму. Відлуння містичної термінології тепер іще сильніше, ніж раніше: людина повинна «обожнитися», ототожнити свою волю з Божою волею; людина досягає свободи лише в Бозі. «Абсолютна любов, яка розвинулася в нескінченності вічного світу, у природі, прагне знову зосередитися в собі. Природа, доти мертва, починає приходити до самосвідомості. Людина є орга-

ном цієї самосвідомості природи». Рух людини на шляху самосвідомості веде її до злиття з іншими в Бозі. На цьому шляху виникають «дружба, любов, мистецтво, творчість, наука і нарешті релігія». «І це єднання людей у Бозі у всіх цих різноманітних формах – ось що становить божественний зовнішній світ, святу общину, святу церкву, у якій людина повинна жити, щоб бути людиною» (11.02.1837). Цей шлях створення «нового зовнішнього світу» є водночас і шляхом руйнування: «Гармонія, зіткнувшись зі світом, неминуче руйнується, тому що, як каже Геґель, гармонія, винесена з дому, – ще не істинна гармонія. Вона повинна зазнати суперечностей бур, пережити страшну боротьбу, дати зруйнуватися, примусити людину страждати і присилувати її відновити себе за допомогою думки». Думка веде до створення нової гармонії: «людина стає дійсно людиною, вона заново будує храм, божественний, кращий і величніший, ніж зруйнований бурями. Віднині цей храм абсолютної любові не боятиметься бур, бо він пройшов усі щаблі свого розвитку. Інстинктивна гармонія, гармонія почуття, відновлюється в гармонії думки». Досягнення цієї нової гармонії є «у вічності непохитною запорукою непорушного блаженства» (20.02.1837).

Отже, Бакунін, осмислюючи свій власний шлях, створює формальну схему вчення про розвиток, яка залишається в нього незмінною протягом багатьох років, наповнюючись різним змістом.

3.

Заняття Геґелем починається в перші місяці 1837 р. Щоправда, іще в одному з листів від квітня 1836 р. Бакунін згадує Геґеля, поряд із Кантом, Фіхте і Шеллінґом, але це згадування не свідчить про якесь ближче знайомство з Геґелем: Геґель, як і решта представників німецького ідеалізму, готує, мовляв, появу Бога через думку. Уже з листів від лютого 1837 р. стає цілковито ясно, що Бакунін займається Геґелем. У травні він сам пише про це: «Геґель дає мені зовсім нове життя»; від літа 1837 р. збереглися конспекти занять Бакуніна. У липні Бакунін починає читати «Феноменологію», але йому не вдається піти далі, ніж розділ про сприйняття. 21.07 він починає читати «Енциклопедію», але в цьому випадку долає тільки вступ. Паралельно він читає «Філософію релігії» і закінчує це читання в серпні. У вересні знову береться за паралельне вивчення «Феноменології» та «Енциклопедії». «Феноменологія» знову зупиняється на тому самому розділі, «Енциклопедія» читається цілу зиму, кілька разів повторюється; у березні 1838 р. Бакунін читає 3-й том «Енциклопедії», у квітні починає «Логіку», якою займається упродовж цілого літа. Водночас Бакунін читає історичні та богословські твори. Як повідомляє Белінський, він «переглядає» і «Філософію права».

Вивчення Геґеля посилює нову хвилю бакунінського ентузіазму. При цьому постійно зростає значення, що його Бакунін приписує теоретичному

пізнанню у своїй псевдомістичній системі. «Так, життя – це блаженство; жити значить розуміти, розуміти життя; немає зла, усе добро; тільки обмеження зло... Усе суще є життям духу, усе пройнято духом, немає нічого поза духом. Дух – це абсолютне знання, абсолютна свобода, абсолютна любов, а отже, абсолютне блаженство». Природна людина – лише «момент» абсолютного життя. Через свідомість людина повертається із скінченності до свого нескінченного єства. У такий спосіб долаються межі, вузькість людського існування, а разом із цим – і зло та нещастя. У скінченній свідомості закладено таким чином *можливість* і *необхідність* звільнення і щастя. «Отже: немає зла, все добро; життя – це блаженство» (4.09.1837). Бакунін різноманітно варіює ці думки: «сторони» людини, «не просвітлені духом... сковують її, перешкоджають їй злитися з Богом, роблять її рабом випадковості. Випадок – неправда, примара; в істинному і дійсному житті немає випадку, там усе – свята необхідність». Свідомість звільнює людину із пут випадку.

«Усе живе, все оживлено духом. Тільки для мертвого ока дійсність мертва. Дійсність – це вічне життя Бога. Несвідома людина також живе у цій дійсності, але вона не усвідомлює її, для неї все мертве… Чим живіша людина, тим більше вона пойнята самостійним духом, тим живіша для неї дійсність... *Що дійсне, те розумне*. Дух – абсолютна могутність, джерело всякої могутності. Дійсність – її життя, отже, дійсність усемогутня...». «Скінченна людина відокремлена від Бога... Для неї дійсність і добро не тотожні; для неї добро і зло існують окремо...». Така людина боїться дійсності, вона ненавидить її. Це означає – «вона ненавидить і не знає Бога. Дійсність – це воля Божа. У поезії, у релігії і, нарешті, у філософії відбувається великий акт примирення людини з Богом», – характерно, що найвище місце посідає тепер уже філософія – не релігія! Для «релігійної людини» (яку Бакунін протиставляє «моральній») «немає зла: вона бачить у ньому примару, смерть, обмеженість, переможену одкровенням Христа. Релігійна людина відчуває своє індивідуальне безсилля, знаючи, що вся могутність – від Бога, і чекає від нього просвітлення, благодаті. Благодать... розсіює туман, що відділяє її від сонця».

Філософія – людська і водночас божественна наука: «Вона містить у собі могутність благодаті» – «очищення людини від примари і поєднання її з Богом»: отже, ми бачимо в Бакуніна типово містичні поняття очищення (катаргом): отже, ми бачимо в Бакуніна типово містичні поняття очищення (катарсис) і поєднання з Богом! Людина, яка пройшла через «усі три сфери розвитку» – «досконала, всемогутня людина; дійсність для неї – абсолютне добро, воля Божа – її свідома воля».

Для Бакуніна шлях до містичної мети – шлях гностичний, шлях пізнання. Істинна думка протиставляється «міркуванню»: «Думайте, але не міркуйте; думка живить, просвітлює душу; міркування вбиває її». Істинна думка, думка, що пізнає необхідність усього, думка, що примирює зі світом, «підносить вас на крилах своїх у царство безсмертного, вічного блаженства» (18.02.1838).

У людині живуть і борються «два протилежні елементи: одкровення і міркування». «Посередницею між цими двома протилежними елементами нашого життя є думка, яка вириває тяму [ум] нашу із скінченних визначень розсуду і перетворює її на розум, для якого немає суперечностей і для якого все добро, усе прекрасне. Отож, друзі мої, думайте, а не міркуйте».

Цей світогляд, одначе, не рятує Бакуніна від подальших внутрішніх криз. «Внутрішнє страждання, внутрішня боротьба відвідують мене частіше, ніж будь-коли». «Але я не боюся цих страждань. Що більше страждає людина в житті, то вищим має бути примирення її і благодаті. Страждання є ознакою руху вперед, а рух – це ознака живого джерела життя, а де життя, там і любов, там і блаженство, і все прекрасне та істинне».

Свій індивідуальний шлях Бакунін уявляє собі, як постійну боротьбу: «Я відчуваю в собі багато сил та елементів… Але переді мною ще довгий і важкий шлях, щоб досягти своєї дійсності, і я не боюся цього: що більше заперечень, що сильніша боротьба, то глибша гармонія і примирення». «Мені треба переробити, перетворити себе, я повинен стати новою, просвітленою людиною, наповнити себе істиною і просякнути життя своє цією істиною».

Можна сказати, що філософія Геґеля набуває для Бакуніна форми якоїсь нової релігії. І немає нічого дивного, що Бакунін застосовує свої схеми для вирішення всіх питань особистого життя, аж до питання про зародження в нього почуття любові. З погляду своїх схем Бакунін розв'язує питання про життєву долю своїх братів і насамперед своїх сестер. Доля живих людей, що потрапили під владу геґелівських – або псевдогеґелівських – схем, не вельми втішна. Тим паче що ці схеми уособлює жива, енергійна і схильна до тиранії людина – Михаїл Бакунін. Філософські роздуми відіграють не останню роль у тому, що одна із сестер Бакуніна, Варвара, на якийсь час розходиться зі своїм чоловіком, – ця «боротьба за звільнення Вареньки» становить істотний зміст листування Бакуніна протягом довгого часу. Завихрений своїм філософським оптимізмом, Бакунін не помічає в житті ніяких трагічних проблем, не знає сумнівів, не бачить труднощів, не чує запитань.

Але цей оптимізм приводить Бакуніна до різкого зіткнення з Белінським, який хотів би й самого себе присилувати до такого ж оптимістичного оцінювання дійсності, яке, від імені Геґеля, проповідував йому Бакунін. Для Белинського, проте, любов до «конкретного» неможлива, тим паче що він під «дійсністю» схильний розуміти «погану дійсність»: голу чуттєвість замість любові, повсякденність замість буття, брак ідеального замість злиття індивідуального з емпіричним. Конфлікт загострюється через поведінку Бакуніна, який, почуваючись духовним диктатором, не переконує, а вимагає й наказує. Бакуніна, щоправда, не цікавлять «індивідуальні» «суб'єкти й образи», долею яких передусім переймається Белінський. І пізніше один із друзів Бакуніна, Ґрановський, цілком правильно твердив, що для Бакуніна не було суб'єктів, а були тільки об'єкти. Бакуніна спіткала доля всіх тиранів: він залишається самотнім, незважаючи навіть на те, що його брати і сестри тільки повільно й поступово виходять з-під влади його духовної диктатури. Він починає відчувати сам, що «все моє життя і вся моя гідність полягали в якійсь абстрактній силі духу, – та й та розбилася...». Мабуть, ознакою глибини кризи є те, що Бакунін шукає суто зовнішнього виходу з неї. Він хапається за свою стару мрію – навчатися в Берліні, «від якого чекаю переродження, хрещення від води і духу». «Не знаю, чи вдасться мені». Питання про поїздку в Берлін стає для нього «питанням про життя і смерть». Бакунін не знаходить у собі сили признатися в цій внутрішній кризі комусь із близьких у Росії: усі свої признання й самосуд він спрямовує далекому другові, Станкевичеві (19.05.1839, 11.02.1840), що помирає за кордоном.

Внутрішня криза, безгрошів'я, сварки й розриви з друзями не заважають Бакунінові гарячково працювати. Пише він, щоправда, дуже небагато, але читає надзвичайно багато. Він далі вивчає Геґеля, маючи в руках усі, що вийшли на той час, томи Зібрання творів. Особливий інтерес становлять для нього, крім філософії, богослов'я та історія. Він читає догматику і, певне, історію лютеранства геґельянця Марґейнеке та історію церкви Неандера, праці з історії юдейства і раннього християнства Сальвадора; несподівано бачимо в списках його книг і містиків: Екарстгаузена і, основне, Сен-Мартена, який, безперечно, наклав відбиток на містичні поривання Бакуніна. Намагається Бакунін дістати й «Життя Ісуса» та «полемічні твори» Давида Штрауса, що з'явилися у відповідь на суперечки навколо цієї книги. З істориків Бакунін читає Геєрена, Роттека, Людена, Раумера, Лео, Ґізо. Серед філософів помітну роль відіграють геґельянці, виключно «праві»: Ґешель, Розенкранц, Шаллер, Ґінріхс, Ретчер; але триває, як здається, і читання класиків: Локка, Гельвеція, Гердера, Канта, Фіхте, Шеллінґа, другорядних філософських письменників Кізеветтера і Круга, і, що найцікавіше, романтичних філософів, яких ми найменше сподівалися б побачити в руках Михаїла Бакуніна: символіку Крейцера, Окена, Баадера. Історію філософії Бакунін вивчав за працями Е. Х. Райнґольда або Ердмана, новітню – Міхелета і Шаллера. Займається Бакунін і грецькою мовою.

У 1840 р. питання про поїздку за кордон розв'язується позитивно, завдяки матеріальній допомозі Герцена (і, мабуть, Огарьова). Мало не всі його стосунки з членами гуртка Станкевича майже остаточно порвано. На пароплав, яким Бакунін виїжджав за кордон 29-го червня 1840 р., його проводжав лише один із «нових друзів» – Герцен.

4.

Упродовж свого захоплення філософією Бакунін надрукував тільки переклад «Призначення вченого» Фіхте, переклад гімназійних промов Геґеля з цікавою, але дуже короткою, передмовою і статтю «Про філософію», яка мала

бути першою в низці статей, з яких було написано і другу, що збереглася в рукопису і яку надруковано вперше у 1934 р.

Стилістично статті й переклади Бакуніна стоять далеко нижче за його листи й нотатки, не призначені для друку. Суха й неясна стислість характеризує його праці, призначені для друку.

Вступ до гімназійних промов Геґеля («Московский Наблюдатель», 1838, 16) виявляє ставлення Бакуніна до «дійсності» – тема, як побачимо далі, дуже істотна в історії російського геґельянства. Бакунін проголошує тут необхідність «примирення» з дійсністю. Філософія Геґеля керує ним на шляху цього «примирення».

У «дійсності», у «житті» «все прекрасно, все благо», «а страждання в ньому необхідне, як очищення духу, як перехід від темряви до світла, до просвітлення». Слова Геґеля (у вступі до «Філософії права») «усе дійсне розумне» Бакунін витлумачує в дусі цього свого оптимізму.

Не кожний може бачити цю красу, цю розумність дійсного. Бакунін нападає на всіх, хто заперечує розумний характер життя, хто вимагає від дійсності того, чим дійсність *не є*, хто протиставляє дійсності ідеали, які стоять поза нею і начебто «вище» за неї. «Хвороба» таких людей лежить у їхній «жалюгідній і немічній індивідуальності», у їхній «власній абстрагованості». Критики дійсності – «люди-примари». Життя таких людей складається з «безперервних мук, безперервних розчарувань», це – «боротьба без виходу і без кінця», і цей внутрішній розпад, ця внутрішня розірваність – неминучий наслідок абстрактності і примарності скінченного розсуду [рассудка], для якого немає нічого конкретного і який перетворює всяке життя на смерть».

Бакунін побіжно переглядає низку тих історичних явищ духу, у яких проявляється таке ставлення до дійсності: це реформація, емпіричні науки, Декарт, філософія XVIII століття у Франції, навіть початок німецького ідеалізму в Канта і Фіхте. На російському ґрунті як реальна духовна сила виступала з названих тут явищ тільки філософія просвітництва, під впливом якої стояли ще представники старшого покоління. Для Бакуніна XVIII століття – «століття занепаду людини в сфері думки». Людина епохи просвітництва «втратила споглядання нескінченного і, занурена в скінченне споглядання скінченного світу, не знайшла і не могла знайти іншої опори для свого мислення, крім свого «я», абстрактного, примарного, «я», яке ворогує з дійсністю».

«Абстрактне ставлення» до дійсності Бакунін бачить і в «прекраснодушності» Шіллера та Якобі. Щоправда, про Шіллера зауважує, що той у своєму розвитку долав абстрактну точку зору: «кожний рік його життя був кроком до примирення з дійсністю».

З цього погляду Бакунін відкидає і новітнє мистецтво (французький класицизм і романтизм) та політичні течії (сен-симонізм). Французька романтика відбиває розвиток французького життя від однієї непросвітленої односбічності до іншої. «Усе життя Франції – не що інше, як свідомість своєї пустоти і болісне прагнення наповнити її будь-чим... Усі засоби, що їх вона використовує для наповнення себе, примарні й безплідні, бо істинні нескінченні засоби лежать у релігії, у святому одкровенні Божому – у християнстві». Але французи «не знають і не хочуть знати християнства».

Така сама свідомість проявляється в поезії байронізму. Поезія Байрона – «це крик розпачу ... страдницької душі, зануреної в споглядання своєї пустоти». Єдиний можливий вихід для байронізму – «стоїцизм, скам'яніння і вимушена байдужість пустого «я».

Отже, Бакунін на декількох сторінках накреслив коло духовних течій Заходу, які відігравали в тодішній Росії ту чи ту роль. Він ставить діагноз «хвороби», спільної для всіх цих течій. Цього діагнозу, щоправда, не обґрунтовано, а лише сформульовано. А явищам хворобливим Бакунін протиставляє інші духовні сили, які прагнуть примирення з дійсністю. Представники цих сил: у поезії – Ґете і Пушкін, у філософії – Геґель. Подолання байронізму в поезії Пушкіна показує, «що Пушкін не міг довго залишатися в цій примарності», «його геніальна субстанція вирвала його з цієї нескінченної пустоти духу і насильно вела його до примирення з дійсністю». «Так, щастя – не в примарі, не в абстрактному сні, а в живій дійсності. Повставати проти дійсності і вбивати в собі всяке живе джерело життя – одне й те саме. Примирення з дійсністю з усякого погляду і в усіх сферах життя – ось велике завдання нашого часу, і Геґель та Ґете – провідники цього примирення, цього повернення із смерті до життя».

«Нове покоління», до якого Бакунін причисляє, звичайно, передусім себе самого і своїх друзів, «повинне поріднитися нарешті з нашою прекрасною російською дійсністю і ... полишивши всі пусті претензії на геніальність... відчути нарешті в собі законну потребу бути дійсними російськими людьми».

Ці нечисленні сторінки, і передусім написані в стилі маніфесту основні тези статті, справили сильне враження, принаймні на друзів Бакуніна. Ми ще побачимо, як проповідь примирення з дійсністю сприйняв і розвинув її далі Белінський... У подальшому розвитку Бакуніна примирення «з нашою прекрасною дійсністю» не відігравало ніякої істотної ролі.

5.

1840 року в «Отечественных Записках» (IX, 4) з'явилася стаття Бакуніна «Про філософію». Від'їжджаючи за кордон, він залишив у редакції журналу другу статтю; її тоді не було надруковано. Передбачуваних подальших статей, мабуть, і не було написано.

Тепер Бакунін пише в суто теоретичному стилі. І постановка питання, і аргументація рухаються в площині філософської теорії і з неї не виходять, хоча окремі (небагато) думки й пов'язано так чи інакше з питанням російської історії та російської сучасності. Загальна тема статей, написаних і не

написаних, – «що таке філософія»; виходячи з визначення філософії, Бакунін мав на меті відповісти на два подальші питання: чи корисна філософія і чи можлива вона. Виклад здебільшого надзвичайно близько примикає до окремих творів Ґеґеля: перша (надрукована) стаття – до вступу «Енциклопедії», друга – до «Феноменології духу».

Центральну частину першої статті становить філософська критика емпіризму. Лише для того, щоб уникнути непорозумінь, відкидається як фальшива французька філософія 18-го століття; передмову до «Гімназійних промов» стиснуто в одну фразу: «філософія ніколи не буде безбожною та анархічною, бо сутність її життя і її руху полягає в шуканні Бога та вічного, розумного порядку». Нове в статті – згадка про «Weltweisheit» Шлеґеля, якого Бакунін також відкидає. «Емпірики» й «теоретики» безпідставно претендують на те, щоб уважатися філософами. Емпірія, що ґрунтується на досвіді, і теорія, яка доводить або радше підтверджує свої узагальнення даними досвіду, – обидві «не виходять за межі емпіризму». Але емпіризм не може бути «дійсним знанням істини», позаяк він «не здатний піднятися до істинно загального та єдиного чинника». Тоді як головні ознаки філософії дійсного знання – необхідність і загальність. Ознаки не дійсного, не філософського знання – протилежні: випадковість і частковий характер – саме вони властиві емпіричному знанню.

Необхідність може випливати лише з чистої думки, знання може набути загальності тільки в тому разі, якщо воно спрямовано на вищу єдність усього часткового. І необхідності, і загальності може досягнути тільки живе, загальне знання. Шлях такого знання – «умогляд», «спекулятивне мислення». Мета його – «абсолютна істина».

Загальне завжди було предметом філософії, позаяк «думка в суті своїй – це загальне». Філософія доемпірична шукала умопоглядну загальну істину. Заслуга емпіризму – у пробудженні інтересу до одиничного, різного, різноманітного. Проте істина «конкретна й цілісна» полягає в «нерозривній і розумній єдності загального й особливого, нескінченного й скінченного, єдиного й багатоманітного» або «абстрактного скінченного і неабстрактного нескінченного». Філософія як знання цієї конкретної цілісності, абсолютної істини є знанням про «єдину, необхідну, загальну й нескінченну істину, яка здійснюється в багатоманітності і в скінченності дійсного світу».

Ми повинні були відокремити один від одного елементи критики й позитивної побудови у першій частині статті. Ці елементи сплетено в статті надто туго.

Другу частину присвячено подальшій характеристиці позитивного змісту філософії. Шлях філософії – сходження від зовнішньої та випадкової багатоманітності до єдності загального і необхідного чинників. Відчуття і віра, що за множинністю цього світу таїться єдність, властиві вже буденній свідомості. Емпірики прямують до такої самої мети – до находження єдності, проте, виявляється, їхні методи – спостереження, порівняння, аналогія – недостатні для досягнення цієї мети. Тільки спекулятивна філософія є органічним і цілковито прозорим цілим. Філософським можна назвати лише таке знання, «яке... охоплює всю неподільну повноту абсолютної істини і яке... здатне довести необхідність свого змісту. В основі всякої системи філософського знання лежить система категорій. У системі категорій, що лежать в основі загальних «законів» буття, конче треба бачити єдність суб'єктивної та об'єктивної їхніх сторін: вони «думки, які дійсно перебувають у дійсному світі», і водночас «суб'єктивні думки». «Зрозуміти предмет означає знайти в ньому самого себе, утілення свого духу». Якби «закон, знайдений мною в дійсності», був лише об'єктивним, «то він залишався б недоступним для мого розуміння». Філософське пізнання піднімається над скінченністю предметів, об'єктів і над скінченністю суб'єктивного духу. Таке пізнання можливе, лише як пізнання а ріогі, як пізнання системи «чистих думок», які «неминуче розвиваються з єдиної і загальної думки», «перебувають у неминучому розвитку незалежно від досвіду». Таке знання буде не тільки необхідним і загальним, а й «здатним пояснити таємницю реалізації», тобто вивести все одиничне й особливе із загального. Таке знання і є філософією.

Статтю Бакуніна, зрозумілу й загалом прийнятну для кожного ґеґельянця, навряд чи можна вважати вдалою популяризацією, – але ж популяризацією вона хоче бути. Критична частина ясна й прозора. Позитивна – не більше, як маніфест, що нічого не роз'яснює і неґеґельянця нездатний задовольнити. Повна нездатність Бакуніна конкретно й наочно показати, що власне він має на увазі, кажучи про «загальність», «необхідність», його нездатність хоча б якось роз'яснити нефілософському читачеві значення проблеми категорій, указати, з якими «законами» має справу філософія, роблять статтю Бакуніна майже непотрібною для російського читача. Щоправда, ґеґельянці були в захопленні: Ґрановський, який читав статтю в рукопису, каже тільки: «розумно, до ладу і просто», Белінський уважає, що «стаття... прекрасна. Ця людина може й повинна писати – вона багато зробить для успіху думки у своїй батьківщині». І в редактора «Отечественных Записок» Краєвського стаття «викликала захоплення своєю ясністю, послідовністю і простотою», вона – «зразок філософських статей російською мовою». Справді, стаття показує, що знайомство Бакуніна з Ґеґелем було ґрунтовним і серйозним. Проте замінити читання Ґеґеля вона не могла б.

* * *

Друга стаття, про значення філософії, збереглася в рукопису, надрукованою не була. Мабуть, на Краєвського вона не справила такого доброго враження, як перша: відлякував не так її обсяг – вона вдвічі більша за першу – як обіцянка дати продовження, статтю про користь філософії. Та основною

причиною був, безперечно, стиль статті: це вже цілковито непопулярний виклад «Феноменології духу», і не тільки близький до оригіналу виклад, а й такий самий важкий, як і сам оригінал, ба навіть, будучи лаконічним, іще важчий, ніж геґелівський текст. До цього треба додати повну ненаочність мислення Бакуніна, який нездатний хоч якось пристосуватися до свого уявного читача, даючи йому опору в образах. Стаття, справді, зовсім не годилася для російського літературного журналу. Для тодішнього російського читача вона незрозуміла без коментаря – і єдиним коментарем міг бути німецький текст «Феноменології духу» та «Енциклопедії». Та якщо стаття не могла бути потрібною російському читачеві як популяризація, то вона так само була непотрібною і як спеціальна наукова стаття, адже вона у надто стислій формі тільки відтворювала певні місця із творів Геґеля.

Ближче познайомившись зі статтею, читач-фахівець розчаровується ще більше. Бакунін досить механічно поєднав два різні виклади «Феноменології» в Геґеля: у «Феноменології духу» і в 3-й частині «Енциклопедії». Перша половина статті простежує рух, розвиток свідомості від чуттєвої вірогідності через сприйняття до розсуду [рассудка]. Тут Бакунін досить точно йде слідом за «Феноменологією духу» (частина А. Свідомість). Бакунін цілком правильно передав думку Геґеля, що зміст і форма свідомості ростуть разом, нерозривно одне від одного, і простежує наростання ідеального змісту свідомості аж до ступеня самосвідомості. Він забуває, щоправда, вказати на те, що «ріст», «розвиток» у тому розумінні, в якому їх тут ужито, – це не процеси в часі, – цей недогляд, мабуть, завдавав читачам багато клопоту.

Немає сенсу викладати скорочену Бакуніним «Феноменологію». Він хоче показати, що філософія можлива, – це означає, що свідомість у своєму розвитку доростає до осягнення абсолютної істини, про яку він говорив у першій статті. Тому не можна зупинитися на тому щаблі, до якого доходить конспект «Феноменології». Бакунін, знову йдучи за «Феноменологією», показує, що розсуд [рассудок] «утілює абстрактну загальність у багатоманітність власних думок», розрізняє в собі «абстрактно-загальне» і «конкретно-особливе», розпадається на абстрактну, «пусту загальність» і «анархічну багатоманітність окремих думок». Досягнути єдності йому не вдається. Ця єдність досягається на рівні самосвідомості – сутність цієї єдності в тому, що самосвідомість містить «у своїх думках усю нескінченну істину об'єктивного, предметного світу», що її «суб'єктивні думки» не суперечать «об'єктивному світові природи», а, «навпаки, просякають його і становлять його сутність». Тут Бакунін повертається до теми першої своєї статті.

Проте необхідно ще показати, що самосвідомість є носієм філософського пізнання, пізнання абсолютної істини – не як «одинична самосвідомість», тобто не як самосвідомість окремого суб'єкта в його індивідуальності, а лише остільки, оскільки в цій окремій самосвідомості здійснюється загальна самосвідомість, самосвідомість узагалі. Бо «кожний одиничний дух» підноситься над своєю одиничністю до своєї «істинної загальної сутності» і як такий «містить у собі всю нескінченну загальність істини». І цю тему Бакунін розвиває у зв'язку з текстами Геґеля, зі вступом до «філософії суб'єктивного духу» в «Енциклопедії», використовуючи для цього ще «Психологію» Розенкранца.

Розвиток самосвідомості до рівня «загального розумного суб'єкта», у якому «одиничні суб'єкти… не зникають, зберігаються, та водночас і перестають бути різними, становлячи одну загальну, нерозривну єдність», – цей розвиток є переходом від простої *можливості* філософії, в одиничному суб'єкті, до її *дійсності*, коли жива індивідуальність підноситься у сферу загального розумного суб'єкта, у якому дано «повне втілення внутрішнього змісту самосвідомості, повне втілення тотожності суб'єкта й об'єкта і єдності суб'єктів між собою, повне втілення нескінченної істини та свободи». Цей шлях, зображений і в «Феноменології духу», Бакунін накреслює, користуючись коротким нарисом феноменології та «Енциклопедії» Геґеля (параграфи 424–437).

Утілення загального розумного суб'єкта в одиничному розв'язує питання про *можливість* філософії в позитивному смислі: загальний розумний суб'єкт, так би мовити, мислить в одиничному суб'єкті, одиничний суб'єкт здатний до абсолютного пізнання, позаяк у нього вливається загальний суб'єкт. Тепер стає можливим поставити питання про *користь* філософії.

Якщо основну лінію думки й накреслено ясно та виразно, то самий факт склеєння статті із трьох різнорідних частин дає підставу запідозрити, що стилістичної та композиційної єдності не витримано. Так воно й вийшло. На завершення Бакунін уже зовсім неорганічно приєднує на двох-трьох сторінках зауваження про систему філософії, про значення емпіричного пізнання (це начебто поправка або доповнення до першої статті) і, нарешті, чомусь повторює – щоправда, у вдаліших формулюваннях, ніж у першій статті – історію розвитку вчення про категорії від Аристотеля до Геґеля.

Стаття про користь філософії залишилась ненаписаною.

Друга стаття про філософію показує загалом ступінь знайомства Бакуніна з Геґелем, його здатність перекладати Геґеля або переказувати його думки по-російському. Але самостійної привабливості і цінності вона має значно менше, ніж обидві інші статті, про які ми говорили раніше. Надто близько слідуючи за геґелівським текстом, до того ж не будучи органічною цілістю, ця стаття дуже мало дає нам і для розуміння філософського розвитку Бакуніна.

6.

Поїздка до Німеччини мала стати для Бакуніна початком нового життя, здійсненням його мрій протягом довгого ряду років. Ентузіастичний друг Бакуніна, Константин Аксаков, оспівав цю поїздку, як похід до Святої Землі «молодого хрестоносця». Із Німеччини «хрестоносець» пише: «тепер по-

спішаю до Берліна, де має початися моє *нове життя*... Я всією душею віддамся науці, а наука для мене не тільки саме абстрактне знання, а й життя водночас... мені необхідне *хрещення*, я чекаю на це відродження в Берліні...». Навіть вістка про смерть Станкевича, яка доходить до нього через місяць після приїзду до Берліна, завдавши йому, звичайно, серйозного удару, повинна стати для нього «новим невичерпним джерелом духовного, високого і святого життя». Розігріте ще знайомством із Вердером, захоплення Бакуніна росте незмірно. Знову, в геґельянській одежі, з'являються уже знайомі нам містичні мотиви: подолання, «зняття» скінченного «я» в Нескінченності – ось завдання, покликання і щастя людини. Внутрішні суперечності, що в них перебуває людина як смертна істота, необхідно «зняти» в гармонії Нескінченного. Шлях до цього зняття – заглиблення в себе, «постійне самозаглиблення... повсякчасний біль, але водночас і найвище блаженство». «Людина, заперечуючи в собі скінченне та одиничне, стає дійсною та життьовою Боголюдиною – така вічна історія творення людини Богом». Листи Бакуніна сповнені тепер зливою захоплень, яким настирлива геґельянська термінологія і постійно повторювані містичні мотиви надають іноді моторошного, майже патологічного забарвлення. Тема цих захоплень завжди та сама: через самоаналіз і самозаперечення, через зняття скінченного в людині («очищення») людина підіймається в сферу «нескінченної любові», відкриває шлях до прояву в ній «нескінченної, всемогутньої Волі» («обоження»). А втім, теоретична основа цієї містичної філософії та сама, з якою ми познайомилися в статтях Бакуніна: шлях до абсолютної істини філософії Геґеля став для Бакуніна шляхом до Бога, до *його* Бога.

На шляху «очищення» свого «я» Бакунін хоче знищити, придушити «егоїзм», «погані пристрасті». «Як ощасливлює визнання нашої нікчемності, нашої слабкості, якщо воно водночас є повною самовіддачею – пізнанням нескінченної могутності святого Духа, який живе в нас». Шлях до подолання власної скінченності залишається для Бакуніна тим самим – шляхом «гнозису», пізнання. Свої філософські заняття він розглядає, як виконання цього морально-релігійного завдання. Він слухає лекції («Логіку» та «Історію філософії» у Вердера, Габлера, «Олюднення Бога» у Фатке, «Естетику» у Ґото), читає Геґеля, – усе це сповнює його невимовним блаженством, свідомістю, що «тут можна *все* взнати і я *все* знатиму». «Мої заняття – не педантичне збирання корисних, але мертвих знань, а релігійне та якнайщиріше поривання всієї моєї істоти до істини. Тепер я переживаю наповнювання свого внутрішнього життя...». «Я знову почуваюся живим і вільним; віра в Бога і в вічну безсмертну гідність кожної окремої людини знову оживилася в мені». Він «руйнує світ рефлексії».

«Стати людиною – ось найвище покликання людини; зробити свого генія, зробити Бога, який споконвіку присутній в її єстві, свідомим змістом свого життя – це єдине завдання життя, – усе велике, таємниче й святе закладено в

непроникній і неподільній своєрідності, яку ми називаємо особистістю; загальне, узяте абстрактно... залишається завжди дрібним, поверховим і мертвим; лише Бог, що відкрився як особистість, тільки безсмертна й просвітлена Духом Божим одиничність і своєрідність людини як особистості є живою істиною, і втіленням цієї істини є одна лише любов, і найвищий ступінь усякого роблення і хотіння – саме вона, – там, де воно (!), абстрактно загальне, підіймається із самого себе, переходячи в живе полум'я любові і в святу дійсність власного духу». Істина міститься «у серці кожної людини, як її єдина сутність, як єдине живе джерело її боголюдської сутності». «Простота, ця істинна, божественна простота – а це не що інше, як одвічна особистість (Ur-Persönlickeit) і одвічна своєрідність (Ur-Eigentümlichkeit) кожної людини в Бозі – повинна сама проявити себе в множині, долаючи саму себе». «Треба жити широко й просто – усі зовнішні вимоги повинні відступити на задній план перед вимогою одвічної простоти і краси, як єдиного джерела всякого істинного життя, сповненого Божеством».

Останнього листа, витриманого в цьому стилі, написано 3 січня 1842 р. і присвячено головно проблемі безсмертя: Бакунін вірить «безумовно» в особисте безсмертя. Кожна людина, одначе, повинна пройти через сумніви, але тільки щоб зміцнити в них свою віру. А втім, «безсмертя не повинно бути вимогою егоїзму», а «блаженною, вічно живою самосвідомістю особистого духу, що виконав своє призначення й осягнув себе. Індивідуальність повинна минути, зникнути – для того, щоб стати особистістю; не особистістю взагалі, а цією, неподільною особистістю...». Адже «самозаперечення – це загальний і найвищий закон усякого духовного життя... Дух має лише те, що він віддає. І смерть, це повне зруйнування індивідуальності, є найвищим проявом цього таїнства, а отже, і найвищим проявом особистості. Ось чому смерть у своєму ствердному значенні присутня у найвищих і найблаженніших хвилинах життя. Стверджувальне, благородне, твірне значення смерті ми повинні провести через усе своє життя – для того, щоб воно було життям. Людина повинна безперервно помирати для того, щоб безперервно жити, – безперервно віддавати себе всього, без будь-якого винятку і без будь-якої рефлексії, – для того, щоб завжди володіти собою... І лише для життя, позбавленого благодаті, смерть є поганим запереченням, а життя – поганим продовженням...». Духовна робота Бакуніна усе ще обертається у сфері релігійних проблем, і майже все, що він пише, має релігійне забарвлення. Як сказано, часто це вже тільки псевдоморфоза.

Із релігійної сфери та із знайомої вже нам проблематики походять і нові тони, що звучать (уже в 1841 р.) у листах Бакуніна. Мабуть, не без впливу геґелівської лівої він розвиває теорію філософського радикалізму, до якої невдовзі приєднується і «філософія діла». Тут – не єдиний приклад того, як суто філософський радикалізм приводив різними шляхами окремих представників школи Геґеля до політичного, етичного, релігійного радикалізму:

Маркс, Макс Штірнер і Ніцше – всі пов'язані з Геґелем. «Життя – блаженство, але не нудне, а таке, у якому грає буря і мчать чорні хмари, щоб поєднатися у вищій гармонії». «Боже, порятуй нас від усякої жалісної миролюбності – послідовність в абстракції приводить згодом до усвідомлення її однобічності і до дійсного звільнення; адже в миролюбності немає ніякого виходу, бо вона, здається, має все, а насправді не має нічого, позаяк вона нічого не витворює із самої себе, а тільки приймає в себе все, з чим вона стикається. Одначе лише те істинне й дійсне для людини, що вона добуває із найглибшого внутрішнього джерела своєї своєрідності». Так писав Бакунін на початку 1841 р. Наприкінці того самого року він іде ще далі – на цей раз в однобічності геґелівської лівої, напр., Арнольда Руґе, в однобічності, яку Бакунін, щоправда, ще відкидає, він бачить «велику користь німцям», позаяк однобічність «вириває їх із гнилої золотої й нерухомої середини, у якій вони так давно покояться», – наголос заперечення стоїть тут, як здається, не так на «середині», як на «покою». «Натхнення істини, – думає Бакунін, – не виключає спокійної, розважливої проникливості. Навпаки, ця розважливість можлива тільки в істинному натхненні, а натхнення лише тоді істинне, коли воно стало могутнім і дійсно відповідає своєму змістові... Якщо ми кажемо, що життя прекрасне й божественне, то цим сáмим ми вже кажемо, що воно сповнене суперечностей; і якщо ми говоримо про суперечності, то це не пусте слово, ми говоримо про такі суперечності, які не пусті тіні, а дійсні, сповнені крові, суперечності. І ці суперечності, і тільки вони, можуть розчинитися в повній гармонії любові та блаженства – і вони повинні розчинитися, саме тому, що вони дійсні суперечності... Суперечності – це життя, чари життя, і хто не може їх витерпіти, той узагалі не може витерпіти життя; але кожна людина повинна і тому може; у цьому полягає її сутність як людини». Віра в остаточну гармонію «як небо від землі далека від пасивного прийняття істини, вона – діло і тільки власне діло; лише той *є*, хто зробив себе самого самим, це – гідність і нескінченність людини – джерело любові і всілякого блаженства».

А влітку і восени 1842 р. Бакунін іде ще далі: «жити – значить не лише розмірковувати, а й бути, а це означає бути дійсно дійово діяльним, адже тільки діло є життям, – і дійсне діло можливе лише за дійсної суперечності; ми аж ніяк не хочемо відмовитися від нашої колишньої ідеальності, навпаки, ми хочемо її ще збільшити й розширити дивом нашого живого діла». «Геть логічне й теоретичне фантазування про скінченне й нескінченне: такі речі можна схопити тільки живим ділом». «Треба робити, постійно робити, щоб бути людиною, це означає – щоб мати дійсне чуття самого себе, почуття своєї людської гідності». І нарешті, «моральна свобода без зовнішньої – тільки пусте марево».

Одначе це позначає, мабуть, уже поворот до політичного «діла». Російські проблеми стають у цей час для Бакуніна політичними питаннями. Проте вже

тепер Бакунін робить вибір на користь Європи, а не «теперішньої» Росії. Від дружби з Вердером, од вивчення Геґеля з Турґенєвим, від музичних вечорів у своєї сестри Варвари, од відвідин Варнгаґена і Беттіни фон Арнім він переходить до інших інтересів і йде в інші середовища. Восени 1841 р. Бакунін знайомиться з Арнольдом Руґе, одним із вождів «лівої». Бакунін читає тепер Ламене, Лоренца фон Штайна, відвідує в Галле Шаллера, який, певне, цікавив його своєю полемікою проти «Життя Ісуса» Давида Штрауса. 1842 року Бакунін переїжджає з Берліна в Дрезден... Незважаючи на всі ці переміни в житті і настроях Бакуніна, нас усе-таки вражає своєю несподіваністю згадка восени 1842 р. про статтю, над якою Бакунін працює і «де сильно перепадає німцям і філістерам» – виявляється, ці «німці й філістери» не хто інший, як геґельянці! А втім, Бакунін не пориває остаточно зі своїм берлінським колом знайомих: він усе ще розпитує про Вердера, намагається навіть зав'язати стосунки із Шеллінґом. Обіцяна стаття справді з'являється в «Німецьких щорічниках» – філософському органі геґелівської лівої (17–21.X, номери 247–151) – під заголовком «Реакція в Німеччині», з підзаголовком «Фрагмент, написаний французом» і за підписом «Жюль Елізар».

7.

Стаття Бакуніна в «Німецьких щорічниках» належить, безперечно, до найцікавіших статей, що їх надрукував журнал за весь час свого існування. Її можна поставити в один ряд зі статтями Фоєрбаха, редактора журналу, Руґе і Бруно Бауера. Бакунін, виявляється, уже радикальніший за Руґе. Знову впадає в око схильність Бакуніна до спекулятивного мислення. Політичне питання він підносить до сфери теоретичної філософії і зводить його у своїй статті до суперечки про основні проблеми філософії.

Хід думок у статті такий.

Забезпечення свободи стоїть «на порядку денному світової історії». Бакунін думає, що він виступає на захист «світової історії», викриваючи теоретичну слабкість «супротивників свободи». Його не цікавлять супротивники, які взагалі не розуміють, що таке свобода. Але представників «реакційної партії», які борються проти свободи з певного принципового погляду, треба сприймати серйозно, уважає Бакунін: це – консерватизм, історична школа, «позитивна філософія» (тобто шеллінґіанство). Засади, на яких ґрунтується реакція, не випадкові, це доводить і та сила, якої реакція набула, адже історія – «вільний, та водночас і необхідний розвиток вільного духу». Сила реакції так само необхідна, як і слабкість демократичної партії. Демократія обмежується лише запереченням наявного: «демократизм існує, але не як постулий у своєму позитивному («афірмативному») багатстві». Тільки в майбутньому виявиться позитивний бік демократизму: «нове, живе і животворне одкровення – нове небо і нова земля, молодий і прекрасний світ, у якому всі

дисонанси сучасності розчиняються у гармонійній єдності». Релігійне забарвлення мови Бакуніна маємо й тут, і воно, як побачимо, невипадкове.

Бакунін бачить сутність реакції не так у тому, що реакція визнає й утверджує те, що є, як у тім, що вона не визнає слушності заперечення наявного. У цьому розумінні сутності реакції Бакунін – справжній геґельянець. Тому він нападає не так на представників реакції, як на проповідників «примирення» між новим і старим, на всіх, хто говорить про «середній» шлях. «Посередники», які політичне завдання сучасності вбачають у тому, щоб домогтися примирення між ворожими сторонами, «позитивним» і його запереченням, – головні вороги. Бо «примирення» неможливе або приречене залишатися тільки зовнішнім. Бакунін так енергійно захищає примат заперечення, що проблема синтезу насправді вже не знаходить собі жодного місця в його «діалектиці».

Філософія Геґеля все ще залишається для Бакуніна «вершиною» «освіти», щоправда, лише «однобічної, теоретичної освіти». Хоча філософія Геґеля, саме як «вершина», – уже початок саморозкладу, самоподолання теорії: вона ще в межах теорії, але водночас уже виходить за її межі. Теорія має тепер розчинитися в «практичному світі», у «наявності свободи».

Те, що зробило філософію Геґеля «вершиною» розвитку духу, – це її теорія суперечності. Теорія суперечності Геґеля заперечує, повинна заперечити всяке «примирення» позитивного й негативного. Протилежність сама собою – «цілісна, абсолютна, істинна», тобто вона не тільки заперечення, а й водночас і разом із тим утвердження, тобто «всеохопна, цілісна, абсолютна повнота, яка нічого не має поза собою». Немає потреби казати про те, що таке розуміння заперечення не має нічого спільного з розумінням Геґеля! Бакунін сам зауважує, що йому потрібна була б цілковито нова теорія заперечення, щоб обґрунтувати його позитивний характер. Тому він лише твердить, що «протилежність» – це «прихована», «сама в собі» цілісність («Totalität») і що її існування полягає в «суперечливому роздвоєнні обох її членів».

На відміну від Геґеля, для якого теза і заперечення, твердження і протилежність аж ніяк не рівноправні і тезі належить у діалектичному процесі першість («Енциклопедія», § 85), Бакунін старається показати й довести першість заперечення. Тільки здається, що позитивне все в собі, будучи абсолютним спокоєм. Насправді воно «позитивне» й нерухоме лише на противагу негативному, на противагу абсолютному неспокоєві заперечення. А протистояння, протиставлення себе негативному, боротьба з ним – а в цьому й полягає основна діяльність позитивного – це вже рух, а якщо ми бачимо в позитивному і рух, то воно водночас і негативне.

Це міркування, як уважає Бакунін, уже доводить «перевагу заперечення», позаяк показано, що заперечення – це момент, який виходить за свої межі, схоплюючи й позитивне. «Негативне, як певне життя самого позитивного, містить у собі самому цілісність суперечності», у ньому містяться обидва

члени суперечності, і воно, отже, «абсолютно виправдане». Будь-яка спроба «зняти», заперечити заперечення – а такою спробою була б будь-яка спроба примирити тезу із запереченням – заперечує заперечення лише настільки, наскільки воно оголошує себе позитивним, намагається зробитися позитивним, стати «по-філістерському спокійним». Таке намагання може тільки спонукати заперечення виконати своє покликання, «невтомно й безпощадно знищити все, що позитивно існує».

Адже всяка спроба примирення позитивного й негативного заперечує одночасно позитивне на користь негативного і негативне на користь позитивного. Спільним в обох цих актах залишається заперечення, «знищення, пристрасне поглинення позитивного». «Суперечність цілісна й істинна... Як цілісна, вона наскрізь жива, і енергія її всеохопної живучості полягає якраз... у цьому невтомному самоспалюванні позитивного на чистому вогні негативного».

Бакунін не намагається прикласти ці міркування до конкретних політичних проблем. Знову проявляється його нездатність знаходити конкретне вираження для своїх теоретичних тверджень. А втім, для читачів «Щорічників» практичний смисл теоретичних тверджень Бакуніна мав бути ясним. Бакунін лише мимохідь згадує Марґейнеке як представника «посередницької» точки зору і кидає в обличчя її прихильників слова Апокаліпсиса про «теплих». Декілька рядків присвячено історичному прикладові – протестантизмові. Але ці декілька рядків справляють враження зайвого привіска. Для Бакуніна питання остаточно вирішено *теоретичними* міркуваннями. Йому навіть не спадає на гадку повернутися до розгляду важливого питання, про яке він на початку статті сказав кілька слів: до питання, яке поставив і розв'язав Геґель, про те, яким чином заперечення наповнюється позитивним змістом. Твердячи з такою силою про перевагу заперечення, Бакунін мав би обговорити це питання зі своєї власної, нової точки зору: якщо *так* неподільно, самодержавно панує заперечення, то яким чином взагалі може постати новий, подальший стан. Якби Бакунін серйозно задумався над цим питанням, то могло б статися, що вся його побудова рухнула б.

Натомість Бакунін закінчує свою статтю пристрасним маніфестом, у якому взагалі відкидає існування позитивного в тодішній дійсності і співає гімн принципові *знищення*. При цьому він зовсім забуває, що в Геґеля «знищення» – цілковито окрема категорія, аж ніяк не тотожна запереченню. «Я стверджую, що протилежності ще ніколи не виступали так різко, як нині, – що в нашій сучасності, яка так нагадує період розкладу язичницького світу, вічна протилежність свободи й несвободи дійшла й піднялася до своєї останньої й найвищої вершини». У французькій революції, «гідним сином якої був Наполеон, у німецькій, післягеґелівській, філософії (Шраус, Фоєрбах, Бруно Бауер) він бачить, що ідея свободи вривається в дійсність. Позитивні релігії (католицизм і протестантизм) і сучасна держава – уже тільки «руїна».

Революційного духу не подолано. Він, струснувши весь світ у його скріпленнях, тільки пішов у самого себе. Він лише заглибився в самого себе, щоб розкритися невдовзі знову, як позитивний, творчий чинник, і риється тепер, «якщо можна вжити цей вираз Геґеля, як кріт під землею». Бакунін бачить уже «явища навколо нас», які віщують, «що дух, цей старий кріт, уже закінчив свою підземну роботу і що він невдовзі знову з'явиться (на поверхні), як судія» дійсності. Ці явища, які звістують початок нового часу, – «соціалістично-релігійні союзи», що існують «всюди, особливо у Франції та Англії», вони «черпають життя із цілком нових і невідомих джерел, непомітно розвиваються і розширюються». «Довіряймо вічному Духові, який руйнує й знищує нас тому, що він – невичерпне й вічне творче джерело всього життя. Радість руйнування – водночас творча радість».

Цей маніфест завершує *філософський* розвиток Бакуніна. Бакунін не бачить подальшого шляху розвитку для філософії. Філософія Геґеля – «остання» система філософії, остання вершина, проте – «однобічно теоретична» вершина філософії. З геґельянства починається «саморозклад сучасної освіти», а філософія Геґеля перебуває ще в межах філософської теорії, але водночас – уже і за її межами. Філософія Геґеля «постулює» «новий практичний світ», який більше не знатиме «готових теорій», а лише – діяння, діло практичного автономного Духу».

Тут Бакунін дійшов до тієї точки, у якій багато інших представників «геґелівської лівої» розпрощалися з «ідеалізмом». Але Бакунін робить останній крок до цього поворотного пункту тим паче рішуче, що для нього межа ідеалізму є межею філософії взагалі. З таким самим радикалізмом, з такою самою рішучістю говорили, здається, тільки ще два представники «лівої» – Бруно Бауер і Макс Штірнер.

Характерне зауваження, що його зробив Руґе до статті Бакуніна: «...новий, знаменитий факт. Німецька філософія й раніше мала за кордоном дилетантів-послідовників і несамостійних учнів, як Кузен або Андре, але досі ще не було за кордоном людей, які дали б німецьким філософам і політикам філософського прочухана. Таким чином закордон вириває в нас і вінець теорії...». «Закордоном» була не Франція, як думали читачі статті «Жюля Елізара». «Закордоном» була Росія.

У старій літературі Бакунінові приписували ще чудову брошуру проти Шеллінґа: «Шеллінґ і Одкровення». Сам Руґе чомусь підтримував цей міф. Брошуру написав Фрідріх Енґельс.

8.

У духовному житті Бакуніна всі його філософські захоплення та переконання знаходили своєрідний ґрунт, на якому вони розросталися й розцвітали незвичним для реальностей із сфери думки чином. Мрії й думки Бакуніна – не напівпрозорі «блакитні квітки», а цілі ліси кактусів, важких, тугих, масивних. Тож тепер «чинник заперечення» стає у внутрішньому житті Бакуніна такою ж масивною реальністю, якою були для нього раніше «любов», «Дух», «Бог»... Перехід від Фіхте до Геґеля мало що змінив у фразеології Бакуніна. Перехід від Геґеля до геґелівської лівої примусив Бакуніна радикально перебудувати весь цей свій внутрішній світ і способи виявлення цього світу. Бакунін відчуває себе живим носієм, так би мовити – втіленням, принципу заперечення. Як раніше все життя було «примиренням», так тепер Бакунін «знає із своєї рефлексії, а особливо із свого живого досвіду... що заперечення – це єдина пожива та основна умова усякого живого життя». Пафос заперечення в статті «Щорічників» так уразив «німців», що Руґе ще через тридцять років відгукується про неї захоплено; про автора Руґе не міг сказати багато доброго. Сильне враження справила стаття і на тих російських друзів Бакуніна (Герцен, Белінський), яким вона стала доступною.

Нас не цікавить життя Бакуніна як революціонера. Для нас істотно лише відзначити, що відхід від філософії не відразу знищив у Бакуніні всі елементи його геґельянства. Недаремно він «прослужив при московському геґельянстві», як казав Герцен, не два роки, а п'ять. У листах до сестер і братів Бакунін підкреслює, що він стоїть в іншому світі, ніж його рідні, що живуть, як і раніше, філософсько-релігійною проблематикою. Та все-таки ще в 1843 р., уже у Швейцарії, Бакунін «філософствує» і навіть читає Шеллінґа. Здається, він працює над якоюсь книгою про Фоєрбаха (у 1842 і навіть іще в 1844 р.), а втім, ця книга, певне, повинна була бути спростуванням усіх і всіляких філософів. Ще 1847 року, в Парижі, Бакунін розмірковує з Прудоном про Геґеля: на жаль, Герцен, який повідомив нам про це, прикриває тут (це з ним так часто трапляється!) невідому нам «правду» «видумкою», тож ми на основі його свідчень не маємо підстав уважати, що розмови Бакуніна були джерелом геґельянства Прудона. У кожному разі, навряд чи Бакунін почав «навертати Прудона в геґельянську віру», мабуть, він тільки відповідав на запитання Прудона. Принаймні Геґель став Бакунінові внутрішньо так само чужим, як і всі інші філософи. «Геть усі релігійні і філософські теорії! – пише він у 1845 р., – вони тільки омана; істина – не теорія, а діло, життя саме». Від філософії, від «трансцендентального знання» треба відмовитися, тому що «пізнавати істину не означає тільки мислити, а жити, і життя більше, ніж мислення: життя – чудодійне втілення думки». Тепер йому здається, що це був лише «момент нестями», коли він думав і вірив, що «я дещо розумію і знаю; та повернувшись невдовзі до розуму й життя, я врешті переконався, що життя, любов і діло можна зрозуміти лише через життя, любов і діло. Тоді я остаточно відмовився від трансцендентального знання», згадував Бакунін у 1849 р. Одначе навіть тоді він ще не міг написати: «ви помиляєтеся, якщо думаєте, що я не вірю в Бога; проте я цілковито відмовився від осягнення його з допомогою науки і теорії...». «Істина, нескінченність такою ж

мірою притаманні нескінченно малому (людському життю!), як і нескінченно великому... Я й шукаю Бога в людях, у їхній свободі, а тепер я шукаю Бога в революції».

Про остаточну відмову Бакуніна від усього свого минулого свідчить його лист рідним із Цюріха від 20–28.02.1843 р. Цей лист «відштовхується» не від Геґеля, який, здавалося, мав би бути для Бакуніна *центральним* образом ідеалістичної Німеччини, а від... Беттіни фон Арнім! від улюбленої книги родини Бакуніних «Листування Ґете з дитям»... Це достатньо характеризує силу догеґельянських, романтичних елементів у внутрішньому житті Бакуніна. Бакунін протиставляє Беттіні Жорж Занд. «Світ Беттіни – світ абстрактно-теоретичний. Природа дала їй незвичний дар наочного споглядання – і вона стала гордитися, хизуватися цим даром. Вона нічого не знає про велике страждання практичного, дійсного життя. Вона – лише теоретичне споглядання, і нічого більше. Вона дивиться, хизуючись, на все, що страждає, на все, що – не вона сама. І вона робиться смішною хоча б лише тому, що практичне страждання багато в чому важливіше й глибше, ніж теоретичне блаженне фантазування». «Істина Беттіни – не справжня, бо вона не що інше, як холодна подоба істини, бо в духовному розумінні вона – егоїзм і марнославство, – я не сказав би навіть «гордість». Вона зневажає людей, а зневага до людей – це найогидніша річ на світі: якщо хтось хоче зневажати, нехай починає із самого себе...». «Доброчесність, велич і краса теоретичні, тобто виключно внутрішні, – не що інше, як убогі й смішні гримаси, позбавлені всякої життєвості, адже вони позбавлені тієї смиренності серця, яка є джерелом усякої дійсної істини». «Слава Богу, час теорій минув; усі більше чи менше відчувають це; зоря нового світу вже осяває нас; тож будьте гідні відродження; нехай думка, що всі наші страждання не марні, підтримує нас; і чи варто говорити й клопотатися своїми власними стражданнями, коли цілий світ страждає пологами нового прекрасного світу». Це відчуття, що наближаються «пологи нового прекрасного світу», якщо вони вже не почалися, не полишає Бакуніна все життя. Він забуває не лише про свої власні *страждання*; так само мало місця він знаходить у житті людства, яке мучиться пологами нового світу, для теоретичного *знання*.

9.

Бакунін-революціонер у своїх статтях іще торкається філософських тем. 1843 року він публікує у «Швейцарському республіканці» (43–44–45–47) анонімну незакінчену статтю про комунізм В. Вейтлінґа. У ній Бакунін усе ще цитує свій улюблений текст: «і пізнáють істину, і вона звільнить їх». Але філософський зміст статті убогий: Бакунін відкидає соціальну реформу, яка «не хоче нічого знати про духовний бік життя і про високі насолоди від нього». Філософія і комунізм споріднені – вони «народилися з духу нашого часу

і виступають носієм наймогутніших його одкровень». Мета філософії – істина, але істина лише негативна, – «філософія не припиняла впертої боротьби з усіма забобонами», які «перешкоджали людям»... «здійснити царство Боже на землі». Прагнення здійснити царство Боже – це і є точка дотику філософії з комунізмом. Якщо філософія навіть і пізнáє та визнає цю свою єдність із комунізмом, то тут і її межа, яку вона переступити не може. За цією межею – «діло», «дійсне, натхненне любов'ю суспільство вільних людей, яке випливає з божественної сутності первісної рівності, поцейбічне здійснення того, що становить божественну сутність християнства, істинний комунізм». Релігія демократії – спадкоємниця християнства.

Усі ці міркування показують якнайясніше, що Бакунін остаточно вийшов із сфери філософії. І лист Бакуніна до Руґе, надрукований у «Німецько-французьких щорічниках» у Парижі (1844), знає філософію, тільки як «визволительку» від забобон, як її знало XVIII століття і як її висміяв сам Бакунін у своїй першій надрукованій статті. Але для Бакуніна, як здається, навіть і така філософія – «небо філософської теорії», а він хоче жити не на небі, а на землі. Ця земля – «народ», маса.

Сліди геґелівських якщо не думок, то стилю мислення можна знайти в Бакуніна і в політичних статтях та висловлюваннях років революції. Після поразки дрезденського повстання Бакунін мріє в тюремному ув'язненні про оновлення Європи через синтез сили і пізнання; цього синтезу, думає він, можна досягнути в німців шляхом *крайнього розвитку* притаманного їм «доктринаризму», який тоді перейде в свою протилежність. Утім, ця думка, певне, була ухилом зі шляху, на який Бакунін ступив у 1842 р. В інших випадках Бакунін заперечує за філософією всяке значення – навіть не має потреби в ній, як в етапі підготовлювання її протилежності. У листі із Шліссельбурґа він заклинає свого брата полишити філософію. «Сповідь», написана в фортеці, містить якнайгостріші висловлювання проти філософії: «сама Німеччина вилікувала мене від панівної в ній філософської хвороби...». Бакунін признається, що шукав у метафізиці «життя, а в ній смерть і нудьга, шукав діла, а в ній абсолютне неробство».

1873 року в «Державі та анархії» Бакунін мимохідь кидає погляд на розвиток і значення філософії Геґеля. «Хто не жив у той час, той ніколи не зрозуміє, якими сильними були чари цієї філософської системи в тридцятих і сорокових роках. Думали, що вічно спраглого абсолюту нарешті знайдено і його можна купити уроздріб та оптом у Берліні». «Філософія Геґеля в історії розвитку людської думки справді була явищем значним. Вона була останнім та остаточним словом... пантеїстичного та абстрактно-умоглядного руху німецького духу», тобто німецького ідеалізму. Геґельянство знищило, вбило «світ» німецького ідеалізму, «прийшовши шляхом залізної логіки до остаточного усвідомлення його і своєї власної нескінченної неспроможності, недійсності і... пустоти».

Геґельянців, отже, і самого себе, Бакунін характеризує словами: «цей світ, як фата-морґана… висів між небом і землею, обернув саме життя своїх мешканців, охоплених рефлексіями та опоетизуванням, у безперервний ряд сомнамбулічних вистав та дослідів, зробив їх геть непридатними для життя або, що ще гірше, прирік їх робити в світі дійсному цілковито протилежне тому, що вони обожнювали в поетичному або метафізичному ідеалі». Бакунін, щоправда, ще хвалить геґелівську ліву, але тільки за її «негативне діло», за руйнування нею метафізики. Для Бакуніна навіть Фоєрбах недосить радикальний. Навіть «законні спадкоємці» геґелівської лівої, матеріалісти, напр., «добродії Б'юхнер, Маркс та ін.», перебувають, на думку Бакуніна, під владою «метафізичної абстрактної думки».

У ці пізні роки свого життя Бакунін уже не філософський радикал, а нефілософський і антифілософський *нігіліст*. Він уже не «шукає Бога в революції». Він бореться не лише проти держави, церкви, філософії, та й проти всієї культури загалом, а й – особливо – проти Бога.

VI. ВІССАРІОН ҐРИҐОРІЙОВИЧ БЕЛІНСЬКИЙ

Навряд чи багато в історії російської культури таких незаслужених репутацій, як репутація Белінського. Немає жодного сумніву в тому, що вплив Белінського був дуже значним. Немає сумніву, що вплив Белінського треба вивчати. Проте вивчення Белінського якимось незрозумілим чином зводилося майже виключно до його прославляння, прославляння безумовного. У той час, коли історія літератури вже понад три десятки років змушена в цілій низці питань працювати над тим, щоб перебороти вузькість міркувань Белінського, непомірне вихвалювання Белінського триває.

Немає сумніву, що Белінський заслуговує мати своє місце в історії російської літератури, в історії російської прози. Але єдине, що можна визнати безумовно позитивною стороною його статей, – це їхня мова та стиль (звичайно, це також не означає, що інша мова та інший стиль неможливі чи підлягають осудові). Читача в багатьох випадках зваблює темперамент, з яким написано статті Белінського. Одначе марно в них шукати глибини думок. Іще менше знайдемо в них тонкості художнього сприйняття. Про вдалі й правильні міркування Белінського тепер, коли видано листування Станкевича, із здивуванням доводиться констатувати, що ці «вдалі міркування» дуже часто просто взято в Станкевича! Белінський просто приймав літературні симпатії свого духовного вождя. Коли Станкевич виїжджає за кордон і там помирає, у статтях Белінського починається якась оргія несправедливих, незрозумілих, а іноді просто диких і фантастичних міркувань. Досить згадати осуд «Повістей Белкіна» і казок Пушкіна! «Бідних людей» Достоєвського Белінський, щоправда, привітав, але ж Достоєвського було вже «відкрито» друзями Белінського; формально значно досконаліші «Двійник» і «Хазяйка» – для Белінського тільки «дурниця жахлива», «нове падіння», у них він нічого не зрозумів. Перші поеми Терґенєва, на свій лад чарівні, але незначні, Белінський вітає майже захоплено, а його оповідання, що належать до кращих творів Турґенєва, сприймає холодно. Значення Гоголя Белінський уважає дуже вузьким, його лякає перебільшено-ентузіастична брошура К. Аксакова, яка правильно оцінила поетичну висоту Гоголя, він протиставляє Гоголеві, як письменників світового значення, Вальтера Скота, Жорж Занд і Купера! Не кращі міркування Белінського про світову літературу: друга частина «Фауста» – беззмістовна алегорія, у «Божественній комедії» повно пустої символіки, а Данте взагалі не поет, значення Мольєра мізерне і т. д., і т. ін. Найгірше в Белінському – нездатність сприймати художні цінності, які не здаються йому цінностями першої величини: звідси безглуздо суворі відгуки про поетів «другорядних», насправді ж – про окрасу російської літератури: досить згадати Боратинського, якого Белінський оплював. Адже перед чим Белінський не схилявся, він умів тільки опльовувати. Характерний відомий лист до Гоголя: про його позитивний зміст можна сперечатися, але мерзотне в ньому – підозра в підкупності. Власне, духовно Белінський мало відрізнявся від найгірших цензорів Ніколаївського часу. Те, що проходило через урядову цензуру, Белінський піддавав повторній цензурі, не менш жорстокій і не менш свавільній. Тим паче жорстокій, що вона примусила замовкнути не одного поета; тим паче свавільній, що Белінський не мав ніяких визначених *літературних* поглядів і змінював їх з року в рік! Традиція Белінського – нещастя для російської літератури. Можливо, тільки цілковиту неісторичність Белінського можна ще зрозуміти, цілковите заперечення того, що він у літературі вважав учорашнім днем. Саме Белінський витворив і зміцнив уявлення про якесь літературне небуття до Пушкіна. Але ця неісторичність дуже часто характеризує епохи інтенсивного літературного розвитку.

Характер Белінського як критика досить удало визначив Юрій Самарін: «Відтоді, як він з'явився на ниві критики, він завжди був під впливом чужої думки. Нещасна піддатливість, здатність розуміти легко й поверхово, зрікатися швидко й рішуче вчорашнього напряму думок, захоплюватися новизною й доходити крайнощів тримала його в якійсь постійній тривозі, що стала врешті нормальним станом, перешкоджаючи розвиткові його здібностей. Звичайно, запозичення саме собою не тільки нешкідливе, а й необхідне навіть; біда в тому, що запозичена думка, хоч як щиро й пристрасно він віддавався б їй, усе-таки залишається для нього чужою: він не встигає зробити її своїм набутком, засвоїти глибоко, він, на нещастя, засвоює настільки, що не має потреби мислити самостійно. Цим пояснюється незвичайна легкість, з якою він змінює свої погляди, і змінює безплідно для самого себе, тому що причина зміни – не в ньому, а поза ним. Цим самим пояснюється і його самосвідомість винятковості, відсутність терпимості до протилежної думки, адже хто сприймає думку на віру, легко й без боротьби, той думає так само легко

нав'язати її іншим, рідко визнає в них розумність спротиву, якого не знаходить у собі». Листування Белінського, повне зібрання всієї його спадщини підтверджує характеристику Самаріна, за винятком лише одного пункту: Белінський знав боротьбу проти нових думок, він не сприймав їх легко й з наскоку, він знав у собі силу внутрішнього спротиву новим, «чужим» думкам; тим паче незрозуміло, що він не визнавав в інших самої можливості «розумного спротиву» цим думкам.

Характеристика, дана Самаріним, цілком стосується і філософського «розвитку» Белінського.

2.

Ми знайомимося з Белінським, як із шеллінґіанцем. Уже «шеллінґіанство» Белінського має характерні риси всіх його філософських захоплень: він ніде не розвиває якоюсь мірою завершеної системи думок, саме питання про філософську систему, як здається, для нього не існує. Белінський висловлює з випадкових приводів окремі розрізнені думки. Ідеї Шеллінґа в літературі того часу траплялися так часто, що важко встановити, звідки їх засвоїв Белінський. Істотне, мабуть, те, що Белінський пише рецензії на філософські праці і знайомиться таким чином принаймні з деякими ідеями філософії Шеллінґа; одним із джерел могли бути, напр., праці Зеленецького. Значною мірою можна пояснити шеллінґіанство Белінського впливом Станкевича. Але чи засвоїв Белінський шеллінґіанство як систему, можна сумніватися. Якщо зібрати всі філософські висловлювання Белінського епохи його шеллінґіанства, може тільки скластися враження, що перед нами – той самий «стиль» засвоєння філософії Шеллінґа, що й у шеллінґіанців 20-х років, – засвоєння окремих, розрізнених думок.

Найістотніша з цих думок – уявлення про світ, як про «дихання вічної ідеї»; усе життя світу, створення і руйнування, велике і нікчемне є вираженням цієї вічної ідеї, світової душі. Белінський засвоїв і думку про антитетику проявів «ідеї» і пояснює цю антитетику, «боротьбу», аналогією із силами притягання і відштовхування або із доцентровою та відцентровою силою: «життя вічної ідеї… проявляється – у боротьбі між добром і злом, любов'ю та егоїзмом, як у житті фізичному протиборство сили стискувальної та розширювальної». Зокрема цікавить Белінського прояв «вічної ідеї» в історії, «ідеї», яку він, не вагаючись, визначає, як «дух Божий». У російських шеллінґіанців (напевне, у Зеленецького) запозичив Белінський і думку про особливе історичне покликання кожного народу: «кожний народ… відіграє у великій спільності людського роду свою особливу, призначену йому Провидінням роль і вносить у спільну скарбницю його успіхів на ниві самовдосконалення свою частку, свій вклад; іншими словами: кожний народ виражає собою одну якусь сторону життя людства».

Звичайно, особливо численні відгуки шеллінґіанства в естетичних поглядах Белінського. А втім, тут Белінський міг мати своїм джерелом естетичні формули, що були звичними в російській поезії 20-х – 30-х років. Мета мистецтва взагалі і поезії зокрема – зображення «загального життя природи». Творчість митця, зокрема поета, аналогічна творчій силі природи. Художня творчість має мету в самій собі і не може служити ніякій стосовно неї зовнішній, зовні поставленій меті. Цю внутрішню доцільність художньої творчості і художнього твору Белінський визначає в дусі естетики німецького ідеалізму, як доцільність і відсутність мети, як свободу і необхідність, свідомість і несвідомість водночас. Творчість, як натхнення згори, як божественне натхнення, як священнодійство, незалежна від волі митця; і вибір ідеї, і її розвиток незалежні від волі та розуму митця; з іншого боку, творчість – це прагнення втілити певну ідею, отже, вона має певну мету, вона свідома. У цих формулюваннях, звичайно, дано лише деяке «спрощення» думок Шеллінґа. Із традиційними формулами російської романтичної естетики стикається і визначення «генія», як одкровення природи, що усвідомлює себе.

Окремі формули, що походять від шеллінґіанства, трапляються в Белінського й пізніше. «Істина» існує для людини передусім, як «безпосереднє споглядання», це «безпосереднє споглядання істини... ґрунтується, як на фундаменті, на відчутті нескінченного». Треба знайти в нескінченній різноманітності… одне загальне й ціле, де, як у фокусі запалювального скла сонячні промені, зливаються всі частковості, не втрачаючи водночас своєї індивідуальної дійсності». «Треба вловити в… грі життів дихання одного загального життя – життя духу... у своєму дусі відчути трепет світового життя».

Лише дуже поверхово торкнулася Белінського філософія Фіхте, у тому формулюванні, у якому – із «Призначення людини» та «Науки блаженного життя» – засвоїв її Бакунін, передавши його Белінському. Мабуть, у цьому зв'язку проникли в статті Белінського й деякі елементи філософії Канта, утім, майже виключно такі, які могли ввійти в контекст пізнішого «геґельянства» Белінського: розрізнення розсуду [рассудка] і розуму, критика емпіризму. І тут, як і взагалі в Белінського, досить важко знайти безперечне джерело його окремих думок: всюди у викладі Белінського думки значною мірою спрощуються, як це було й з думками Шеллінґа.

3.

Ім'я Геґеля та окремі геґельянські вирази й слівця можна знайти в Белінського вже в 1836 р. Кн. В. Ф. Одоєвський уважав пізніше, що Белінський, так би мовити, самостійно «відкрив» філософію Геґеля: «Ледве маючи уявлення тільки про Шеллінґа, Белінський сам собою дійшов до Геґеля, йому невідомого; тобто Белінський своєрідно здійснив той перехід, який у філософському світі відбувся з появою Геґеля після Шеллінґа... Даремно супро-

тивники Белінського докоряють йому в тому, що він не розумів Геґеля. Ні! Він його *зовсім не знав*, але зблизився з ним точнісінько так само, як математик, не знаючи праці іншого математика, зближується з ним у висновках, розвиваючи дану теорію – виключно завдяки цьому...». Одоєвський, уважаючи, що Белінський «поєднав у собі Канта, Шеллінґа, Геґеля, поєднав цілком органічно», пояснює саму можливість такого поєднання тим, що Белінський «нікого з них не читав: він не знав німецької мови, зовсім погано розумів по-французькому, а в його добу нічого з цих філософів не було перекладено по-французькому. Деякі їхні постулати перейшли до нього з чуток». А джерел для «чуток» було не так уже й мало. Насамперед, Белінський, слабуючи на відому журналістську недобросовісність, не соромився говорити про Геґеля, знаючи з других і третіх рук декілька окремих його думок. Уже в 1836 р. в Белінського досить несподівано з'являються геґелівські слівця «абстрактне» – «конкретне». Від 1837 р. ми стрічаємося з Белінським як геґельянцем.

«Геґельянство» Белінського вельми своєрідне. Ми бачимо в його статтях здебільшого деякі окремі слівця й поняття, що їх він засвоїв із других або третіх рук. Довкола цих слівець та понять Белінський зводить часто власні досить довільні, а іноді й фантастичні споруди. Статті Белінського і навіть нотатки про цілком випадкові літературні явища рясніють такими елементами «геґельянства». Белінський засвоїв Геґеля так само, як він засвоював Шеллінґа – одна-дві керівні ідеї та ціла низка особливо «ударних» висловів і думок.

Такий характер засвоєння не повинен нас дивувати: Белінський, не маючи можливості читати Геґеля в оригіналі, користувався розповідями, зауваженнями, іноді спеціальними рефератами думок Геґеля своїх друзів, що вивчали Геґеля: Каткова, Боткіна, М. Бакуніна, Станкевича. Що він при цьому засвоював і зберігав у пам'яті переважно окремі думки й вислови, у цьому немає нічого дивного. Лише естетику Геґеля, яку для нього прореферував Катков, Белінський засвоїв, як ціле, як систему думок. Та й характер літературної діяльності Белінського не дозволив би йому дати завершений виклад своєї системи думок, якби вона в нього й була: майже завжди в скруті, в поспіху – Белінський змушений був, крім своїх великих і натхненних статей, писати десятки дрібних заміток і рецензій на твори найрізноманітнішого характеру – аж до медичних, але він умудрявся майже всюди вставити принаймні те чи інше із своїх улюблених слівець. Широке розповсюдження творів Белінського протягом ряду десятиріч сприяло тому, що геґельянські і псевдогеґельянські формули Белінського набули великого поширення в Росії. Простежити вплив цих геґелівських і псевдогеґелівських елементів через твори Белінського на російське духовне життя – завдання дуже цікаве. Але тут я лише спробую дати зведення цих елементів у самого Белінського.

Дивним чином Белінського, як геґельянця, висміяно в романі Ушакова «Піюша» (у «Библиотеке для чтения») уже в 1835 році, коли про Геґеля він

не мав іще ніякого певного уявлення: один із героїв роману, «Висяша» (певне, Віссаріон), виключений з університету, як і Белінський, щоправда, з інших причин, за пияцтво й бешкетування; він «судив і рядив про Фіхте і Геґеля, і був так переконаний у тотожності світів ідеального та реального, що сміливо називав жалюгідними невігласами тих, хто не розумів знаменитої тотожності»; особливо ж подіяло на Висяшу «Я» Шеллінґа. Уже з цих рядків видно, що Ушаков навряд чи мав виразне уявлення про Фіхте, Шеллінґа та Геґеля. Характерно, одначе, що Ушаков думає, начебто типи, подібні до Висяши, трапляються в Європі тисячами й сотнями тисяч, і вони вважають себе виразниками «духу часу» та представниками прогресу розуму. Роман Ушакова став пророчим. Белінський справді почав говорити про Геґеля. Як він познайомився з Геґелем, про це Белінський сам розповідає в листах.

4.

1838 року (13–14.VIII) у листі до М. Бакуніна Белінський розповідає про свій філософський розвиток від 1835 р. «Я потоваришував із тобою... Ти познайомив мене з фіхтіанським поглядом на життя – і я вчепився за нього енергійно, фанатично; та хіба це діло для мене, як для тебе? Для тебе це був перехід від Канта, перехід природний, логічний; а я – мені захотілося написати статейку, рецензію на Дроздова, і для цього запастися ідеями. Я хотів, щоб стаття була добра – от і вся тут історія. Повернувшись із Кавказу, я був у перехідному стані, – дух утомився абстрактністю і прагнув зближення з дійсністю. Катков, скільки міг, задовольнив це прагнення Геґелем, одначе тут був потрібен ти – і ти знову постав переді мною провісником істини. Це був другий курс. Він бідний на результати – це все було насіння. Третій мій курс – пам'ятаєш вечори в Боткіна? Всю мою істоту потрясло до глибини душі. Уперше промінь щастя, блаженства розсіяв для мене морок неправди, уперше через щастя пізнав я багато з істини… Настала нова епоха: я гірко плакав опівночі, коли все спало, і дізнався багато, чого не міг пізнати через своє напівщастя, яке передувало цій епосі. Учора я знову гірко й водночас солодко плакав, також опівночі – і це для мене новий курс, новий крок на шляху до істини. Бачиш, який я: кожний мій прогрес у знанні – це повість, прекрасна, поетична повість, то з усмішкою, але більше зі сльозами і страждання». Більше, ніж через рік (29.IX.–8.X.1839), Белінський повторює цю саму сповідь у листі до Станкевича: «Приїжджаю в Москву з Кавказу, приїжджає Бакунін – ми живемо разом. Улітку він переглянув філософію релігії та права Геґеля. Новий світ нам відкрився: сила є право і право є сила – ні, не можу описати тобі, з яким почуттям почув я ці слова – це було визволення. Я зрозумів ідею падіння царств, законність завойовників, – зрозумів, що немає ніякої матеріальної сили, немає владарювання штика й меча, немає свавілля, немає випадковості, – і закінчилася моя важка опіка над родом людським, і

значення моєї батьківщини явилося мені в новому вигляді... Перед цим іще Катков передав мені, як умів, а я прийняв у себе, як міг, декілька результатів «Естетики» – Боже мій! Який новий, світлий нескінченний світ!.. Слово «дійсність» зробилося рівнозначним слову «Бог».

Про цей самий перехід до Геґеля говорить Белінський іще в одному листі до Бакуніна (10.IX.1838): «Я мало приніс жертв для думки або, ліпше сказати, лише одну приніс для неї жертву – готовність позбавити себе задля неї найзадушевніших суб'єктивних почуттів. Але я зробив у сфері думки великий поступ (великий для мене) – і цим завдячую переважно тобі. Я брав думки нові, як дарунок, але цим не все закінчувалося, і від цього одного я нічого б не виграв, нічого б не здобув: життям своїм, ціною сліз, криком душі засвоїв я собі ці думки, і вони ввійшли глибоко в мою істоту і дали мені ту розумну прозорість, про яку ти кажеш мені в своєму останньому листі».

Так знайомство Белінського з Геґелем стає для нього з самого початку романтичним захопленням, любов'ю, або радше юнацькою закоханістю. Белінський і поводиться стосовно філософії Геґеля, як закоханий хлопчик, його ставлення до думок Геґеля і навіть до імені Геґеля забарвлено яскравим емоційним тоном. Як хлопчик, що вирізує ініціали дами свого серця на корі дерев, на всіляких предметах, так і Белінський не може відмовитися від того, щоб не згадати тут і там у своїх статтях ім'я Геґеля, можливо, частіше, навіть і тоді, коли зміст статей і заміток нічого спільного з Геґелем не має, навіть коли про думки Геґеля немає й мови. Часто це лише ім'я, часто ім'я супроводжується твердженням про вплив Геґеля на Заході – мабуть, Белінський розглядає це твердження також як аргумент *на користь* Геґеля. «У Німеччині естетика, багато в чому завдячуючи поетові Шіллерові, ще більше зобов'язана філософам Шеллінґові і Геґелеві...». Стаття про німецьку літературу не сподобалася Белінському тим, що її автор «жодним словом не згадав про нову наукову школу, яку створив Геґель і яка тепер діяльно популяризує філософію свого великого вчителя, застосовуючи її у всіх галузях знання. Марґейнеке, Ґото, Ґешель, Шульце, Штраус, Геннінґ, Марбах, Ретчер, Баадер, Баєр, Розенкранц, Ґанц, Бауер, Міхелет... Флате, Маґер, Шаллер, Ферстер, Бауман, Ердман та інші – всі ці люди заслуговують на згадку», – список імен, частково справді третьорядних геґельянців, склав для Белінського, мабуть, хтось із його друзів.

Іноді Белінський нападає на супротивників філософії Геґеля, глузуючи з тих, хто не читав Геґеля, начебто він сам читав хоча б рядок; його обурюють ті, хто критикує Геґеля, «не маючи на це ніяких прав, здобутих працею та вивченням», «хто не знає навіть, у якому форматі видано творіння великого мислителя», – начебто Белінський сам здобув «право» репрезентувати Геґеля «працею та вивченням», начебто він сам знає безпосередньо про ці твори більше, ніж формат, у якому їх видано! Белінський говорить про духовне

життя Німеччини таким тоном, начебто він знайомий із ним із перших рук, а не лише із розповідей своїх друзів: «знайдіть у Німеччині хоч одного учня із середніх навчальних закладів...», «у Німеччині... в розмовах між освіченими людьми»; цей самовпевнений тон Белінський зберігає навіть там, де він... не зрозумів пояснень своїх друзів або заплутався в погано знайомих йому термінах: так, він плутає «моральність» із «легальністю»: «за порушення *морального* закону кара *всередині* людини... *моральний* закон, за порушення якого покарання *поза* людиною, як відплата громадянського закону або як особиста помста з боку скривдженого». Не набагато краще й твердження, що «музика не далася Єґорові Фйодоровичу» тому, «що вона – щось невимовне, отже, згідно з філософією геґелівською, примарне, ніщо», – насправді ж музична естетика не тільки наявна в Геґеля, а й становить одну з найцінніших сторін його естетики!

У всякому разі, Белінський намагається на кожному кроці нагадати читачеві про Геґеля, познайомити з ним російську публіку. Подивимось, як він це робить.

5.

Звичайно, від своїх друзів і порадників у справі німецької філософії Белінський чув передусім про метод Геґеля. Відлунням цих розмов є так часто повторювана Белінським теза про те, що метод філософствування, та й науки взагалі, не може бути емпіричним: емпірики «клопочуться даремно» – «явище (факт), якщо не зрозуміти його сутності, якою є його ідея, нічого не відкриє, нічого не вирішить, а ідею ізольованого явища, взяту окремо, зрозуміти не можна». «Досвід не веде до істини, він уводить в оману, тому що факти різноманітні до нескінченності й суперечливі такою мірою, що істину, виведену з одного факту, можна відразу ж прибити іншим фактом, а знайти внутрішній зв'язок та єдність у цій різноманітності й суперечливості фактів можна тільки в дусі людському, отже, філософія, що ґрунтується на досвіді, – нісенітниця». Нападки на емпіричне пізнання бачимо навіть і в пізній період (у 1844 р.): «віра в ідею – єдина підстава будь-якого знання. У науці треба шукати ідеї. Немає ідеї – немає й науки! Знання фактів *лише тому* й коштовне, що в фактах ховаються ідеї: факти без ідеї – сміття для голови й пам'яті».

Підстави, щоб відкинути емпіричне знання, викладено якщо й «спрощено», проте зрозуміло: емпіричному методові Белінський протиставляє діалектичний. У період шеллінґіанства, уже й тоді відкидаючи емпіричний метод, він уважав правильним метод «апріорний», або «умоглядний». «Ми не можемо розуміти й знати нічого такого, що не лежить, як можливість, у потаємних сховищах нашого духу... Наука лише розвиває те, що нам дала природа, а поза собою ми тільки дізнаємося про те, що міститься в нас». Думка про апріорний метод пов'язується в Белінського, цілком зрозумілим чином, з

уявленням про світ та окремий індивідуум як про прояв «ідеї». Діалектичний хід пізнання цілковито тотожний з діалектичним процесом розвитку.

Белінський говорить не лише про антитетичну будову світу, а й указує неодноразово на примирення, зняття суперечностей у вищому синтезі. Отже, схему діалектичного руху твори Белінського показують читачеві неодноразово. «Добро і зло природним чином так тісно перемішані одне з одним, що одне неминуче передбачає й зумовлює інше, а обидва разом утворюють третє, єдине й ціле, взяті ж кожне окремо становлять дві абстрактні протилежності». «У музиці гармонія обумовлюється дисонансом, у дусі – блаженство обумовлюється стражданням, надмір почуттів сухістю почуття, любов ненавистю, сильна життєвість відсутністю життя; це такі крайнощі, які завжди живуть разом, в одному серці. Хто не сумував і не плакав, той не радітиме, хто не помирав при тямі, той не здолає смерті». Приклади, слід сказати, не завжди вдалі! Але Белінський розвиває «теорію діалектики», як він її розуміє, і в загальному вигляді: «Усяке поняття має дві сторони, зовні ворожі між собою, а насправді єдиносутні; сторони ці, назовні, ніколи не можуть зійтися між собою, а проте неодмінно повинні примиритися, злитися одна з одною й утворити нове, уже повне, органічне поняття. Це примирення відбувається не раптово, а через поступовий розвиток; воно буває плодом поділу, роздвоєння, боротьби; воно відбувається за законами необхідності у життєвому, органічному процесі. Цим поняття або філософська думка, ідея, відрізняється від простого уявлення. Уявлення – щось зовнішнє, готове, нерухоме, без початку, без кінця, без розвитку. Поняття (думка або ідея) – щось живе, таке, що має в собі силу органічного розвитку із самого себе, здатне пройти повне коло розвитку в самому собі, отже, виходити із самого себе й завершуватися також самим собою. Уявлення можна порівняти з будь-яким неорганічним предметом у природі, а поняття – із зерном, яке має в собі живильну силу, що розвивається у стовбур гілки, у листя й цвіт рослини, і яке, пройшовши повне коло свого розвитку, знову робиться зерном» – образ рослини геґелівський.

Розвиток понять конструює систему понять, у якій кожне окреме поняття має своє місце, і тільки в цій системі його можна зрозуміти. Белінський викладає «розвиток поняття», користуючись, мабуть, докладним викладом одного зі своїх філософський інформаторів: «Живе, істинне поняття лише те, яке носить у самому собі зародок боротьби та розпаду – можливість поділу... і потім примирення із самим собою; усе інше – або поняття мертве і хибне, або просто емпіричне уявлення. Процес розвитку живого поняття такий: розум наш спершу приймає тільки свою сторону поняття – іншу, протилежну їй, відкидає, як хибну. Прийнявши за істину одну сторону поняття, розум доводить її до крайнощів, які стають нісенітницею і тим самим заперечують себе; це перший акт процесу розвитку ідеї. Побачивши хибу в доведеній до крайнощів стороні поняття, розум заперечує цю сторону і кидається в протилежну, яку також доводить до крайнощів і, отже, до необхідності заперечення: це другий акт процесу розвитку ідеї. І ось поняття розпалося на дві протилежності й ворожі сторони, яких не можна помирити ніяким опосередкованим третім поняттям – інакше примирення буде нещирим і зовнішнім. Проте, незважаючи на свою ворожу протилежність, обидві сторони поділеного поняття не можуть байдуже розійтися або покластися на посередництво чужого їм поняття; вони борються між собою; розум уже не визнає безперечно-хибною або безперечно-істинною жодну з них, і він переходить то до тієї, то до цієї, як раптом починає помічати, що в кожній з них є своя частка істини і своя частка хиби, і що для істини, яку він шукає, обидві сторони, так би мовити, потрібні одна одній, обидві проникають і обмежують себе взаємно: це третій акт процесу розвитку поняття. Нарешті розум ясно бачить, що обидві протилежні крайності не тільки не чужі одна одній, а й навіть споріднені, що вони – лише дві сторони одного й того самого цілісного поняття, що вони хибні тільки в своїй абстрактній однобічності, і що істина, яку він шукає, полягає в їхньому примиренні, у якому вони зливаються одна з одною, утворюючи нове цілісне поняття: це останній акт процесу розвитку поняття. Після цього акту поняття, сказати б, знаходить самого себе, але вже такого, що розвинулося, пройшло свій життєвий процес, пізнало себе: це зерно, яке, пройшовши всі фази рослини, знову стало зерном».

Слід сказати, що Белінський тут розчиняє об'єктивний діалектичний рух Геґеля в психології пізнання. Психологічно мотивує він і визнання того, що результат розвитку, розпаду поняття і повернення його до себе є чимось новим порівняно з вихідним пунктом: «тут мова про зерно незнайоме: чи те саме воно буде в наших очах, коли ми знову побачимо його, уже знаючи, яка рослина з нього виходить і який цвіт воно дає?». Цим викладом, як особливо ясно випливає з останнього речення, Белінський, властиво, не лише затемнює об'єктивність розвитку поняття, а й навіть прямо заперечує розвиток, переносячи його у свідомість суб'єкта пізнання: «чи те саме воно буде *в наших очах*»!

І в свій геґельянський період Белінський користується образами й порівняннями, засвоєними з філософії Шеллінґа. Іноді він висловлює думки, спільні для Шеллінґа й Геґеля, у такій формі, що важко сказати, звідки це формулювання запозичено. Діалектичний розвиток для нього – дуже часто просто ускладнення, розпад і повернення до первісної єдності. «Життя розпадається на безліч сторін і знову з'єднується в єдине й ціле; єдине – вище за безліч, ціле – вище за частини, але й у всякій окремішності є щось своє, яке не можна замінити цілим». «Загальне й нерозрізнене» стає в окремому явищі, в індивідуумі «частковим і особливим, щоб через цю частковість і особливість знову повернутися до своєї загальності... Закон відособлення і замкнутості у частковому явищі загального є основний закон світового життя».

У Белінського в період його геґельянства ті самі схеми й образи повторюються скрізь. Він познайомився і з основними ідеями Геґеля – він чув і про тотожність буття і мислення, і про динамічний характер буття. Проте зв'язати ці окремі думки в систему він нездатний. Тому в різних статтях Белінський говорить то про одне, то про інше формулювання, іноді спотворюючи їх і тільки голослівно вказуючи на те, що ці різні формулювання насправді тотожні. Так говорить він про динамічність буття: «Усе, що існує, усе, що є, усе, що ми називаємо матерією і духом, природою, життям, людством, історією, світом, усесвітом, – усе це мислення, яке саме себе мислить. Усе, що існує, уся ця безмежна різноманітність явищ світового життя – не що інше, як форми й факти мислення; отже (!), існує одне мислення, а, крім мислення, ніщо не існує». «Мислення є дією, а всяка дія неминуче передбачає при собі рух. Мислення полягає в діалектичному русі, або розвитку думки із самої себе». «Відправною точкою, вихідним пунктом мислення є божественна абсолютна ідея; рух мислення полягає в розвитку цієї ідеї із самої себе за законами вищої (трансцендентальної) логіки або метафізики; розвиток ідеї із самої себе – це її проходження через власні моменти». Іноді Белінський дає настільки загальне формулювання, що можна думати й тут про використання знайомих йому думок Шеллінґа: «Усяке явище – це думка в формі. Форми невловні й незліченні в своїй безмежній різноманітності; одна й та сама ідея постає в нескінченній кількості й різноманітності форм; та все-таки ідеї – не що інше, як одна в стані руху та розвитку ідея буття, яка проходить через усі ступені, усі моменти свого розвитку. Цей рух у розвитку – безперервний ланцюг, кожна ланка якого є окремою думкою, що прямо й безпосередньо випливає з попередньої ідеї, або попередньої ланки, і за законом необхідності виводить із себе іншу, наступну ідею, яка є її продовженням, або іншою наступною ланкою. У цьому русі, у цьому розвитку єдиної вічної ідеї полягає життя світу, тому що без руху немає життя, а метою руху повинен бути розвиток, тому що рух без розумної мети – це пусте хаотичне бродіння, а не життя. Отже, якщо всі ідеї – не що інше, як єдина ідея, що логічно розвивається сама із себе за законами розумної необхідності, то, виходить, завдання філософії полягає в тому, щоб відкрити, усвідомити цей рух ідеї, і якщо це усвідомлення можливе, то можливе й усвідомлення всього, що існує, як прояву однієї рухомої ідеї, яка є сутністю, духом і життям своїх форм. Якщо це усвідомлення неможливе, то неможлива й будь-яка спроба живого знання, бо різноманітність явищ, як форм, невловна і, крім того, без знання ідеї форми сама форма мертва для знання і недоступна йому».

На ясність думки ці міркування не слабують. Майже кожне речення породжує різні запитання, на які немає відповіді ні в цитованих статтях, ні в інших творах Белінського. Одначе треба бути справедливим і визнати, що в російській філософській журналістиці неясність і недомовленість належали до традиційних рис філософських статей.

6.

У російській журналістиці того часу філософська мова Белінського викликала незадоволення, навіть обурення. Ми вже бачили приклади слів і виразів, з яких сміялися, якими обурювалися. Насправді ж більшість слів і виразів, що трапляються в статтях Белінського, винайшов не він. Честь винаходу деяких із них належить гурткові Станкевича. Винаходи здебільшого дуже вдалі і прижилися в російській філософській термінології, а багато з них проникло і в живу розмовну мову. Але Белінський подавав російському читачеві філософські терміни у кількості, доти незвичній, щоб не сказати небувалій (звичайно, багато філософських термінів бачимо у спеціальній літературі, у статтях декого із шеллінґіанців, напр., у «Мнемозине» і т. д.). Що мова Белінського обурювала Булґаріна, нас не може дивувати; було це обурення серйозним або одним із засобів боротьби з ворожою журналістикою, важко сказати, – Булґарін, майстер мерзенних інтриг, віддавав перевагу тому, щоб висловлювати і думки, і міркування, практично корисні для нього самого, незалежно від того, чи вони здавалися йому правильними. Щодо кожного випадку Булґарін твердив, що незрозумілими словами та виразами «користуються» для того, щоб висловити те, чого автори самі не розуміють; звичайним словам надають «таємничого смислу». Проте з мови геґельянців 40-х років сміявся, як ми бачили, і Герцен, щоправда, лише частково маючи на увазі Белінського, та й Турґенєв пізніше неприязно згадував про «шкільні вислови німецької філософії». Булґарінові не подобалися слова й вирази: «конечность, призрачность, просветление, действительность, объективность, внутренняя разорваность, конечный рассудок» [скінченність, примарність, просвітління, дійсність, об'єктивність, внутрішня розірваність, скінченний розсуд] і т. ін. Белінський наводить в одному місці список слів, що викликали незадоволення; тут знаходимо: «непосредственный, непосредственность, имманентный, особый, обособление, замкнутый в-самом-себе, замкнутость, созерцание, момент, определение, отрицание, абстрактный, абстрактность, рефлексия, конкретный, конкретность» [безпосередній, безпосередність, іманентний, особливий, відособлення, замкнутий у-самому-собі, замкнутість, споглядання, момент, визначення, заперечення, абстрактний, абстрактність, рефлексія, конкретний, конкретність]. Без більшості цих слів у наші дні взагалі неможливий будь-який філософський, навіть і найпопулярніший, виклад! Мабуть, не без впливу мови Белінського виникла й мова філософських творів із бібліотеки полковника Кошкарьова, які потрапляють до рук Чічікова: «Шість грубезних томищ постало перед його очима, під назвою: Підготовчий вступ у сферу мислення. Теорія загальності, сукупності, сутності стосовно осягнення органічних основ обопільного роздвоєння суспільної продуктивності. Що не розгорне Чічіков книгу, на кожній сторінці – прояв, розвиток, абстракт, замкнутість і зімкнутість, і дідько його знає, чого там не було!». «Проявление» [прояв, вияв], слово, що його ввів у вжиток М. Павлов, викли-

кало здивування на початку 30-х років; усі слова, що їх навів Гоголь, бачимо в Белінського.

Слід припустити, що більшість нових слів, пущених в обіг Белінським, придумали ті з російських геґельянців, хто знав німецьку мову і мав потребу в словах для перекладу геґелівських термінів. Але без Белінського більшість геґельянських слівець не вийшло б, напевне, за межі вузького гуртка геґельянців, які в розмовах між собою вживали свій особливий «жаргон».

Утім, слововжиток Белінського не дуже визначений і не завжди збігається зі слововжитком Геґеля. Багато слів набувають несподіваного емоційного забарвлення, як це зазвичай буває зі словами, вживаними в тісних гуртках і групах. Таким є трохи несподіване вживання слова «безпосередність» для позначення жіночого характеру; «прекраснодушність» отримує в гуртку Станкевича негативне забарвлення у зв'язку з «Феноменологією духу» Геґеля, де термін «прекрасна душа» пов'язаний із критикою Геґелем романтики.

Белінський здебільшого задовольняється тим, що дає пояснення окремих слів, не показуючи того місця, яке вони займають у системі думок Геґеля.

1. Іще з догеґельянського періоду Белінського іде розрізнення розсуду [«рассудка»] і розуму, яке збереглося, ясна річ, і в геґелівський період, позаяк це розрізнення спільне для всього німецького ідеалізму. «У людини дві сили пізнання – розсуд і розум. У кожній із них своя сфера: скінченність – це сфера розсуду, нескінченне можна осягнути лише розумом. Розум у людині конче має передумовою розсуд, але розсуд не охоплює собою розуму... Коли розсуд набуває прав розуму, тоді для людини гине все святе в житті, і життя перестає бути таїною, воно стає боротьбою егоїстичних людей, азартною грою, у якій торжествує хитрий та безжалісний і гине неспритний або совісний... Розсуд знищує все, що, виходячи зі сфери скінченності, зрозуміле для людини тільки завдяки благодаті Божій, завдяки одкровенню; полонений почуттям облудної величі, розсуд гордо все це топче, лише тому, що не має сили проникнути в таємницю нескінченного. XVIII століття було якраз століттям розсуду... Розум також переводить у визначені поняття, але вже не скінченне, а нескінченне; також промовляє визначеними словами, але вже не те, що підлягає чуттєвому спогляданню, і його визначення та висловлювання, на противагу розсудові, не перетворюють значення того, що існує, на мертву нерухомість, а, схоплюючи момент вічного життя загального й абсолютного, містять у собі нескінченну можливість визначень подальших моментів. У визначеннях розсуду смерть і нерухомість; у визначеннях розуму життя і рух».

2. З цим протиставленням стикається вже суто геґельянське ставлення «конкретного» та «абстрактного». Для Белінського це розрізнення має передусім оцінний характер: «Теперішнє поняття про конкретне вгамує пориви життьової суєтності і вб'є мудрування вульгарного здорового глузду», для якого конкретне – «гній і картопля». Адже конкретне (за Геґелем) – загальне: «у кому більше загального, той більше й живе, у кому немає загального, той – живий мертвець». «Знання всякої дійсності, щоб бути істинним, повинно бути конкретним; конкретність полягає в єдності всіх сторін, усіх елементів предмета, у примиренні всіх його протилежностей, так щоб одна протилежність обумовлювала іншу і гармоніювала з нею неминуче» (М. Бакуніновi, 14.–5.8.1838, Корнілов). Поєднання, синтез загального й особливого, які становлять сутність конкретності, Белінський шукає й підкреслює в явищах історії та мистецтва. «Народ – це не умовне поняття, а конкретна дійсність». «Конкретність – основна умова істинно-поетичного твору, а без неї він – витвір майстерності, підробна троянда і з квіткою, і з запахом троянди, але без життя троянди, без чогось такого, чого не можна назвати, але в чому полягає життя». «Ось що означає творчість: у ній не відокремлюється якась одна сторона, якийсь один елемент людини, а всі сторони, всі елементи взаємно проникають один в одного, постаючи в живій конкретній, а не еклектичній творчості». «Художній твір – органічне вираження конкретної думки в конкретній формі. Конкретна ідея – це повна, істинна й абсолютна ідея, яка охоплює всі свої сторони, повністю дорівнює собі і повністю виражає себе, – і лише конкретна ідея може втілитися в конкретну, художню форму». Завдання художньої критики Белінський бачить у тому, щоб відокремити «знайдену в творі ідею від її форми» і виправдати «конкретність цієї ідеї через розвиток її із самої себе. Коли ідея витримає філософське випробування, тоді форма виправдовується змістом, бо неможливо, щоб неконкретна ідея могла втілитися в художню форму...». Критик повинен «показати ідею художнього витвору в її конкретному вияві... знайти ціле та єдине в частковостях».

Такі філософські міркування Белінський вплітає в хід своїх філософських статей всюди. Характер цих уривчастих зауважень став, сподіваюся, з наведених цитат ясним. Тому, перераховуючи подальші поняття, обмежимося окремими прикладами.

3. Белінський говорить про стосунок *загального до часткового*: «Усе загальне є джерелом і причиною існування всього окремого й часткового. Загальне необхідне і тому вічне, окреме випадкове і тому минуще».

4. «Без чуття *нескінченного* в людині не може бути й внутрішнього, духовного споглядання істини, тому що безпосереднє споглядання істини ґрунтується, як на фундаменті, на відчутті нескінченного».

5. «Усяка *розумність* священна, тобто має свою містичну, таємничу сторону, – причина цієї таємничості криється знову-таки у близькості до джерела всього сущого, до божественної ідеї».

6. «Ознакою розумності всякого явища є його *необхідність*, тоді як, навпаки, ознакою беззмістовності всякого явища є його *випадковість*».

7. «Усяка розумність, щоб зробитися розумністю, повинна постати спершу як природність, як *безпосереднє* одкровення». «Безпосередність для мене

і в чоловікові є мірою його гідності, а про жінку нічого й казати: уся її сутність полягає в безпосередності».

8. Усе окреме, одиничне, вважає Белінський, слід обговорювати з погляду *цілого, цілісності* (Totalität), бо окрема особа, художній твір, подія – це тільки «вираження», «прояв» цього цілого.

9. Одне з найулюбленіших слівець Белінського – «дійсність». Про це слово – і пов'язане з ним поняття – ми поговоримо далі докладніше.

Порівнюючи цитати, що говорять про одне й те саме поняття, можна показати, що всі поняття в Белінського хисткі і часто їх виражено словами, які затемнюють або спотворюють смисл понять Геґеля. Здебільшого Белінський протиставляє одне одному два поняття, причому одне з них набуває позитивного, інше – негативного значення. У Белінського слово з позитивним значенням має якесь майже священне забарвлення і вживається постійно для позначення різних позитивних явищ, якостей, ідей, з якими воно насправді не має ніякого або має дуже мало зв'язку. Белінський впадає в якийсь фетишизм слів! Усі друзі й знайомі, а також усі вороги та суперники позначаються тим чи тим позитивним або негативним слівцем. Белінський не помічає, що таке розпихання живих людей, явищ та ідей по рубриках і категоріях якнайменше відповідає його власному ідеалові «конкретного пізнання»! Навпаки: «метод» Белінського не можна назвати інакше, як «абстрактним». Саме ця «абстрактність» мислення, яке прагне бути конкретним, повинна була привести «геґельянство» Белінського до кризи: розчарування Белінського в геґельянстві стало неминучим наслідком формального й схематичного застосування ним геґелівських – чи таких, що їх він уважав геґелівськими – понять.

Але «геґелівська» термінологія не зникає і з пізніх творів Белінського – вона тільки застосовується менш настирливо, менше впадає в око. Якщо Турґенєв думає, що Белінський уживав геґелівську термінологію лише протягом короткого часу, то він помиляється: певне, через два-три роки Турґенєву, як і більшості читачів Белінського, термінологія Белінського більше не здавалася незвичною, вона не вражала більше нікого, – в історії російської літературної *мови* статті Белінського відіграли значно важливішу роль, ніж в історії російської *думки*.

7.

Про дві групи питань Белінський говорить особливо часто й докладно: про питання філософії історії та про питання естетики. З листа-сповіді до М. Бакуніна (що його ми вище цитували) знаємо, що Бакунін познайомив Белінського з філософією історії Геґеля (судячи з усього, основою цієї інформації була «Філософія права» Геґеля). Що стосується естетики, то в цій галузі інформатором Белінського був М. Катков, і ми навіть знаємо, що він уклав для Белінського «зошити» з викладом естетики Геґеля.

Історія для Белінського в його геґельянський період ніщо інше, як прояв, одкровення ідеї, духу. Власне, тут немає нічого принципово нового порівняно з шеллінґіанством Белінського. «Сутність життя в зерні життя, а це зерно – божественна ідея, яка із сфери можливості переходить у сферу дійсності, із небуття здійснюється в бутті»; «усе живе в дусі і служить духові, і сильне самим духом». Кожна окрема людина, особливо ж «велика людина», здійснює, творить лише те, що випливає із саморозвитку духу і відповідає тому ступеневі, на якому перебуває розвиток духу, відповідає «духові часу»: «Петро зробив те, для чого послав (його), що доручив йому Бог... Він угадав волю духу часу – і не свою волю виконав, а волю того, хто послав його, тому він і велика людина». «Велика людина ніколи не вигадує собі справи, вона знаходить її в часі, у певному моменті діалектичного руху думки, яка історично розвивається в подіях. Отже, всяка людина творить не свою волю, а волю того, хто послав її, тож часто, маючи на гадці виконати свої власні бажання, вона насправді є тільки знаряддям іншої, вищої волі», пише Белінський іще в 1841 р.

Белінський накреслює схему діалектичного руху історії в дусі Геґеля: «Розвиток людства – це безперервний рух уперед, без повернення назад... Людство рухається по колу (тобто йдучи вперед, безперервно повертається назад), але по колу не простому, а спіральному (!), і, йдучи так, утворює безліч кіл, із яких наступне завжди ширше за попереднє... Закон розвитку людства такий, що все пережите людством не повертається назад, проте й не зникає безслідно у безодні часу. Те, що зникло з дійсності, живе у свідомості... Наступний вік вищий за попередній, одначе з цього не випливає, що попередній, будучи ступенем і засобом, не був водночас і сам собі метою». Або пізніше: «Людство рухається не прямою лінією і не зигзагами, а спіральним колом, тож вища точка пережитої ним істини є водночас уже й точкою повороту його від цієї істини, щоправда, повороту не вгору, а вниз: проте для того вниз, щоб окреслити нове, ширше коло й стати в новій точці вище за попередню і потім знову йти, *підіймаючись* догори». У цьому діалектичному русі історичного процесу важливу позитивну функцію має і заперечення: «Похмурий дух сумніву та заперечення, як елемент або, ліпше сказати, як сторона всеохопного й вічного духу життя, відіграє в русі велику роль, відриваючи окремих осіб і цілі маси від безпосередніх і звичних станів та спрямовуючи їх до нових і свідомих переконань...».

Белінський ілюструє загальні постулати конкретними прикладами: окрім узятого в Геґеля протиставлення Європи та Азії, знаходимо ще такі приклади, як перехід від середніх віків до нового часу, хрестові походи; продуктом російського геґельянства є аналіз діяльності Петра Великого в світлі тих самих категорій; мабуть, багато що – продукт роздумів не самого Белінського, а інших членів гуртка Станкевича; Белінський наголошує на історичній необхідності справи Петра, зв'язок справи Петра з певним моментом у розвит-

ку Росії («для Росії надходить час свідомості»), намагається виокремити в перетвореннях Петра сили, які протидіють одна одній.

Одне питання філософії історії Белінський обговорює багато разів – питання про народність. В історії окремі народи виконують один за одним роль носіїв світового духу. У Росії ми бачимо цю думку вже у шеллінґіанців, а в Белінського – уже в період його захоплення філософією Шеллінґа. Тепер Белінський намагається, як це роблять одночасно й слов'янофіли, визначити місце Росії в світовій історії. «Усякий народ – щось ціле, особливе, окреме й індивідуальне; у кожного народу своє життя, свій дух, свій характер, свій погляд на речі, своя манера розуміти й діяти». «Народ – не абстрактне поняття: народ – жива окремішність, духовна організація». «Суспільство, або народ, – не абстрактне поняття, а жива індивідуальність, одне тіло й одна душа; ...воно народжується не випадково, не з людського побажання та свавілля, а з волі Божої; ...воно не є тільки необхідною формою розвитку людства і не має причини в потребі та користі людей, а саме собі мета, у самому собі носить свою причину; ...воно розвивається не механічно, а динамічно, тобто завдяки відповідній самодіяльності життєвої сили, яка становить його сутність, не через налипання й зрощення зовні, а внутрішньо (іманентно) із самого себе, органічно, як дерево із зерна». «Народ... усе той самий і в епоху розумової свідомості, як і в епоху безпосереднього почуття; але його безпосереднє почуття було ґрунтом, на якому виник і розвинувся цвіт і плід його розумної свідомості. Усе наступне – результат посереднього: розумна думка часто – це тільки усвідомлена легенда сивої давнини, а знання часто – лише усвідомлене передчуття...» – це вже радше романтика, ніж Геґель (але написано в 1841 р.). «Кожному народові призначено було розвинути одну якусь сторону життя».

Що стосується окремих народів, то Белінський кілька разів згадує французів і німців: протиставлення цих двох народів є в суті своїй протиставленням їхнього впливу на російське духовне життя: французів Белінський змальовує, як носіїв раціоналістичної філософії, характеристика німців зливається з характеристикою спекулятивної філософії.

Покликання Росії – дати, так би мовити, універсальний синтез попередніх односторонніх проявів світового духу (і цю думку ми бачимо вже в російських шеллінґіанців, напр., у Авсенєва): «призначення Росії – прийняти в себе всі елементи не тільки європейського, а й світового життя... примирення елементів усесвітнього життя не може бути механічним або еклектичним, а живим, органічним, конкретним...». Росія – «законна спадкоємниця життя трьох періодів людства».

Як життя окремої людини і цілих народів, так і всі сфери культури – це породження, прояви духу. Це стосується, зокрема, і мистецтва, яким Белінський, як літературний критик, переважно й повинен був у своїх статтях займатися... Мистецтво і критика, «і те, й інше вийшли з одного загального духу

часу, але критика – це свідомість філософська, а мистецтво – свідомість безпосередня. Зміст того й іншого – одне й те саме; різниця лише у формі». «Світ мистецтва», різні форми й ступені мистецтва так само зумовлені розвитком духу, як і окремі моменти історичного процесу, як і окремі форми прояву духу в житті окремих народів. «Світ, створений Шекспіром, – ні випадковий, ні особливий, він той самий, якого ми бачимо і в природі, і в історії, і в самих собі, але тільки мовби знов відтворений вільною самодіяльністю духу, що усвідомлює себе... Треба вловити в цій грі життів дихання одного загального життя – життя духу, а цього неможливо зробити інакше, як... позбувшись усього примарного й випадкового, піднестися до споглядання світового і в своєму дусі відчути трепет світового життя». А втім, тут Белінський іще формулює свої думки у виразах, спільних для різних течій німецького ідеалізму.

Пізніше він знайомиться з естетикою Геґеля через посередництво Каткова, який складає навіть спеціальний конспект естетики Геґеля, призначений для Белінського. Джерелом знання про естетику Геґеля була для Белінського й стаття Ґ. Т. Ретчера (Рештера, як писав його ім'я Белінський) про стосунок філософії мистецтва й критики до окремого художнього твору, стаття, яку переклав той самий Катков («Московский Наблюдатель», 1838, XVII).

Тому нас не повинно дивувати, що ми бачимо в Белінського геґельянські визначення. Мистецтво – «мислення в образах», «істина в спогляданні, тобто не в абстрактній думці, а в образі, позаяк усе, що існує, є мисленням, яке мислить само себе. Зміст у мистецтва той самий, що й у науки; релігію, мистецтво і філософію можна розрізняти лише із «зовнішнього» погляду. Відлунням філософських захоплень Белінського є й розрізнення психологічної та філософської критики. Завдання філософської критики – «відокремлення знайденої в творі ідеї від її форми та виправдання конкретності цієї ідеї через розвиток її із самої себе». Психологічна критика – це французький, філософська – німецький різновид критики.

Белінський неодноразово пропонує читачеві розрізнення, визначення, цілі схеми естетичних понять, що мають своїм джерелом, певне, «зошити» Каткова. Так, ми знаходимо в Белінського докладне протиставлення романтичного й класичного мистецтва, причому Белінський бере для розгляду й грецьке мистецтво. Особливо багато безпосередньо запозиченого в Геґеля (мабуть, майже повністю через Каткова) у великій статті «Поділ поезії на роди та види» (1841). З того самого джерела запозичено й зауваження про індійське, єгипетське та грецьке мистецтво.

Белінський підкреслює – і тут він повторює Геґеля й Шеллінґа одночасно – органічний характер мистецтва. Цю тезу Белінський пов'язує з твердженням про повну єдність і взаємопроникнення ідеї та форми твору, про об'єднання їх у «конкретну єдність» у всякому істинно-художньому творі. У мистецтві збігаються краса і добро: «що художнє, те вже й моральне; що нехудожнє, те

може бути не аморальним, але не може бути моральним». В органічному характері мистецтва Белінський знаходить підтвердження тієї – відомої йому ще в період захоплення Шеллінґом – думки, що мистецтво не повинно служити ніякій чужій, сторонній меті: «мистецтво для мистецтва», як Белінський сам визначає цю теорію.

Органічний характер мистецтва виражається і в тому факті, що в мистецтві ми знаходимо об'єднання, збіг протилежностей, суперечностей. І тут Белінський багато в чому повторює у трохи іншій формі думки естетики Шеллінґа. У художньому творі збігаються скінченне і нескінченне, загальне й окреме, свобода і необхідність, форма і зміст – зливаються в «конкретній єдності». Сфера мистецтва, безперечно, – та сфера, у якій Белінський найкраще розумів діалектику Геґеля, гру суперечностей у кожному істинному бутті, про яку мовить Геґель. «Художній твір повинен бути цілісним, єдиним, особливим і замкнутим у собі світом! У ньому загальна ідея, набувши плоті і ставши образом, приковується, так би мовити, до простору й часу, притім до певного простору і певного часу. Він оречевлюється, поставши у формі, але, роблячись матерією, не перестає бути духом, належачи мізерному клаптикові землі... він – громадянин усього світу; будучи нікчемною миттю, він водночас – надбання вічності. І тому художній твір і скінченний, і нескінченний водночас», «у скінченній формі виразилося нескінченне, загальне, неминуще – ідея, дух».

Проте якщо Белінський і розвиває естетичні думки геґельянства трохи ґрунтовніше, то, дивним чином, якраз у сфері естетики він залишається ще більше на поверхні, ніж у теоретичній філософії та філософії історії. Стиль Белінського у філософії мистецтва – найімовірніше, стиль маніфесту. Єдність ідеї та конкретної даності художнього твору прокламується, проголошується, але майже ніколи не демонструється, не показується читачеві на прикладах.

Белінський застосовує, звичайно, і термінологію, і окремі думки Геґеля для аналізу літературних творів, з якими він має справу як критик. Дивна річ, досить рідко і, головно, випадково! Характеристики окремих епох в історії поезії як ступенів розвитку духу примикають до філософсько-історичних характеристик: таким є протиставлення французького класицизму і романтики. Застосування філософських категорій для аналізу окремих творів та окремих художніх образів здебільшого, як було сказано, «випадкове» і зовнішнє. Так, Белінський тлумачить «слабкість духу» Гамлета, як «розпад, перехід від дитячої, несвідомої *гармонії* і *самонасолоди* духу до дисгармонії і боротьби, які виступають необхідною умовою для переходу в *мужню* і *свідому* гармонію та самонасолоду духу». Белінський проголошує, що «дисгармонія і боротьба – це водночас і запорука виходу з них», одначе в такому разі зовсім незрозуміло, чому Гамлет «із них» не вийшов. «Розрив» і «примирення» Белінський знаходить і в характері Фауста, але обмежується твердженням, що «*розпад* Фауста повинен мати глибокий смисл, як *необхідність*, а не як *випадковість*», проте цю «необхідність» лише проголошено, а не показано. «Конкретність» в образі Тараса Бульби Белінський бачить у зображенні п'яного Тараса: тут «не *абстрагується* якась одна сторона, якийсь один елемент людини, а всі сторони, всі елементи взаємно проникають один в одного і постають у живій *конкретній*, а не *еклектичній* єдності». Зіставивши окремі постаті в «Циганах» Пушкіна з різними ступенями розвитку духу, Белінський повертається до цієї теми багато разів, і це вже показує, що йому вдавалося застосувати філософські категорії лише до *окремих* творів, образів і типів: батько Земфіри – «абсолютна людина в природній безпосередності», Алеко – сама в собі «окремість», або «свідомо-розумна», а не «безпосередньо-розумна істота». Але застосування філософських категорій здебільшого навдивовижу банальне: не треба бути геґельянцем, щоб знайти в «Мідному Вершникові» або «Гасубі» («Галубі») Пушкіна конфлікт «загального» та «окремого»! Іноді зауваження Белінського, одначе, вдалі, але в таких випадках це, звичайно, не застосування певних категорій, а просто сумлінне неупереджене шукання філософського змісту або намагання проникнути за «безпосередню даність» змісту твору. Приклад такого філософського тлумачення – розуміння «Ревізора», як ряду «примар», що виникають перед свідомістю городничого і чиновників із надр їхнього нечистого сумління: «Хлестаков – витвір переляканого уявлення городничого, тінь його сумління». Часто й такі загальні інтерпретації залишаються в сфері формальної пустоти: такими є беззмістовні декламації Белінського на тему про те, що в «Мертвих душах» всюди «проступає суб'єктивність автора», міркування, які радше приховали від Белінського зміст «Мертвих душ», ніж відкрили його.

Якщо шукання філософського чи просто «глибокого» смислу в літературних творах безперечно допомогло Белінському в його критичній роботі, то, з іншого боку, це шукання робилося занадто «наспіх» і не могло перебороти тієї невпевненості міркування, яка була характерною рисою Белінського.

8.

Криза геґельянства в Белінського походила з одного пункту, який відіграв роль у розвитку не тільки Белінського, а й декого з його сучасників. Цей пункт, що зробився славнозвісним в історії російського духу, – теза Геґеля в передмові до «Філософії права»: «усе дійсне розумне». Цю тезу Геґеля Белінський, одначе, розумів своєрідно – безперечно, під впливом того тлумачення, що його дав М. Бакунін і яке накреслено в його уже відомій передмові до перекладу «гімназійних промов» Геґеля.

У Белінського теза Геґеля перетворилася на іншу: «усе, *що існує*, розумне». І Белінський, намагаючись розкрити зміст «того, що існує» (більше у своїх роздумах на самоті, які лише частково відбилися в листах і зовсім несподівано для друзів Белінського раптом знайшли парадоксально-загостре-

не вираження на сторінках його статей), зупинився особливо на такому наявному, яке *уявляється* «нерозумним». Безпосереднє сприйняття (коли Белінський, ґрунтуючись на ньому, відкидав прозу життя, «міщанство», багато сторін і явищ російського життя) менше обманювало його, ніж псевдофілософська рефлексія, яка привела його до безумовного ототожнення всього цього з «дійсністю» і до оголошення всього цього «розумним». Можливо, джерелом непорозумінь було те, що Белінський уже раніше вживав слово «дійсність» у такому самому розумінні – як усього безпосередньо даного, наявного: уже в статті про Гоголя 1835 року він писав про те, що «поезія кожного народу на початку своєму перебуває в згоді з *життям*, але в розбраті з *дійсністю*, адже в кожної людини дитячого віку *життя* завжди ворогує з *дійсністю*». Тепер Белінський чинить героїчну спробу прийняти все «наявне», примиритися з усім: «Так у горнилі мого духу витворилося самобутнє значення великого слова «дійсність»... Я дивлюся на дійсність, яку так зневажав досі, і тремчу таємничим захопленням, усвідомлюючи, що вона розумна, бачачи, що з неї нічого не можна викинути і в ній нічого не можна погудити й відкинути» (лист Бакунінові 10.09.1838). «Дійсність! – твердджу я, устаючи й лягаючи спати, удень і вночі, – і дійсність оточує мене, я відчуваю її скрізь і в усьому, навіть у собі, у тій новій переміні, яка стає помітнішою з дня на день». «Я тепер щодня стикаюся з людьми практичними, і мені вже не душно в їхньому колі, вони вже цікаві для мене об'єктивно, а я не тягар для них». Приклад Белінського вражає надзвичайно: Белінський згідний виконати прохання про те, щоб викладати російську мову своїм учням, «пристосовуючи науку до життя, тобто «навчаючи... вправно й швидко писати ділові папери щодо межі, приготувавшись до цього сам». З погляду Геґеля така зміна завдань викладання – непотрібне занурення в сферу емпіричної безпосередності, так само абстрактної, абстрагованої, як і абстрагована, абстрактна думка. А Белінський договорюється до якогось небувалого в історії думки апофеозу повсякденності, ба навіть – до апофеозу вульгарності! «Дивлячись на кожного не скрізь заздалегідь заготовлену теорію, а з позиції даних, які репрезентують самі себе, я починаю вміти сприймати людину в справжніх вимірах, і тому *мною всі задоволені і я всіма задоволений*. Я починаю знаходити в розмовах спільні інтереси з такими людьми, з якими ніколи не думав мати щось спільне. Вимагаючи від кожного тільки того, чого від нього можна вимагати, я отримую від нього лише добре і нічого поганого... *Треба своєю зовнішністю бути подібним до всіх*... Тепер *єдине* моє старання, щоб кожен, хто знає мене як літератора і побачив перший і сто перший раз, сказав: «та це ж Белінський, і *він – як усі*»... Викликати про себе пересуди чимось дивним, несхожим на щоденність, звичайність, – тепер це для мене гірше, ніж прославитися пияцтвом, бешкетуванням і такими іншими чеснотами». Якщо в цих словах Белінський і висловлює ще мимохідь і тверезі думки, напр., відзначаючи, що в прагненні до оригінальності є й елементи

пози та «пустоти», то в цьому ж самому листі він договорюється до геркулесових стовпів, аж до дрібниць ототожнюючи дійсне з усім, що є: «Недавно ще я пізнав велику істину, що була для мене таємницею... Я зрозумів, що немає людей пропащих, які зрадили своєму покликанню. Я тепер не зневажаю людини, що погубила себе одруженням, занапастила свій розум і талант службою, бо така людина нітрохи не винна. Дійсність – це страховисько, озброєне залізними щелепами, – хто охоче не віддається їй, того вона силою схоплює і пожирає».

А втім, останні слова показують, що «примирення» з дійсністю йшло не без внутрішньої боротьби. «Дійсність» для Белінського усе ще «страховисько». «Дійсність – це страховисько, озброєне залізними кігтями та здоровезною пащею з залізними щелепами. Рано чи пізно, але вона пожре кожного, хто живе з нею в незлагоді і йде їй наперекір. Щоб звільнитися від неї і, замість жахливого страховиська, побачити в ній джерело блаженства, для цього один засіб – визнати її». Белінський явно дійшов до цього останнього ступеня примирення з дійсністю. Бо вже в 1839 р. він може написати Станкевичеві: «Слово «дійсність» стало для мене рівнозначним слову «Бог». І ти даремно радиш мені частіше дивитися на синє небо – образ нескінченного, щоб не впасти в кухонну дійсність: друже, блаженний, хто може бачити в образі неба символ нескінченного, але ж небо часто застилається хмарами, і тому той блаженний, хто й кухню може освітлити думкою нескінченного. Нескінченне має бути в душі, а коли воно в душі, людині і в кухні добре». Белінський творить якусь «героїчно-кухонну» філософію: він приписує особливу заслугу тому, хто в повсякденності бачить «нескінченність», «у простому важче розгадати нескінченну дійсність, ніж у формі, яка вражає зовнішньою грандіозністю... у небі легше побачити образ нескінченного, ніж у кухні».

Дивним чином тут сплітаються мотиви, безперечно, глибокі з непорозуміннями та вульгарністю. Крім особистих переживань, що лежать в основі міркувань Белінського, крім самокатування романтика, який намагається перестати бути романтиком, тут звучать і інші ноти. Белінський по-своєму відповідає вельми серйозній потребі російського життя, потребі, яка наростала десятиріччями і в 40-х роках прорвалася, нарешті, назовні: потребі *осмислити російську дійсність*. Примітивне слов'янофільство Поґодіна, а частково уже тоді й Шевирьова, а ще більше сліпе прославляння офіційними колами всього російського якнайменше могли задовольнити потреби живих і здатних мислити людей в осмисленні дійсності. Перед Белінським при знайомстві з філософією Геґеля насамперед постало питання, чи може *ця* філософія допомогти осмисленню російської дійсності. Філософія історії Геґеля, та й уся філософія Геґеля взагалі, звичайно, була тісно пов'язана з подібним прагненням зрозуміти – на противагу запереченню просвітництва XVIII століття – внутрішню необхідність і цінність «позитивних форм» культурного життя,

напр., позитивного християнства у формі протестантизму – на противагу абстрактній «релігії взагалі» XVIII століття. Белінський порушив те саме питання, коли заговорив про «розумну дійсність». Невже ми повинні шукати ідеалів віддалік від Росії і в глибині століть? Белінський ставить фактично те саме питання, яке цікавило й слов'янофілів. Питання, яке знаходимо в Белінського – чому піднесеного й «геніального» бачать більше в католицизмі, ніж у протестантизмі, у лютеранстві – не що інше, як варіант питань, що стояли перед Ґеґелем у 1793–1794–1795 роках. Белінський ставить подальші питання, які стосуються вже російської сучасності: чому і чи справедливо те, що більше піднесеного бачать у містицизмі, ніж у «прозаїчній» розумності, чому вважають, що битви гомерівських героїв з їхніми колісницями, списами, щитами, стрілами і мечами поетичніші, ніж Бородінська битва з непоказними короткими мундирами вояків, з прозаїчними штиками та кулями. Саме тому, що в небі легше побачити нескінченне, ніж у кухні. Помилка в міркуваннях Белінського починається там, де він переходить від Бородінської битви до «кухні». Цей перехід можна побачити в тих статтях Белінського, у яких він – по-своєму – порушує питання про смисл російської історії та російської дійсності; у статтях, що викликали обурення всіх друзів Белінського, у тому числі й Бакуніна, який винен у його помилках.

Статті Белінського, що про них мова, – це славетні статті про Бородінську річницю і про Менцеля як критика Ґете. Тут мішень нападок Белінського – погляд людини, що повстала проти дійсності або тільки перебуває в незгоді з нею. На місце історичної необхідності Белінський ставить тут фаталізм – тільки врахувавши це, можна повністю зрозуміти слова, що їх Белінський вкладає в уста «світу», який так звертається до бунтівного суб'єкта: «тебе не для тебе створено, ти належиш мені, кожну свою радість, кожну свою насолоду ти можеш отримати лише з мого дозволу». «Із жахом і ненавистю дослухається юна людина до цього страшного голосу якоїсь примари, якої вона не бачить, але чиї страшні обійми обхопили її з усіх боків і не дають їй вільно рухнутися». «Розумовий досвід життя... переконує його нарешті в тому, що ця велетенська й ворожа йому примара – його ж рідне, його ж внутрішнє, словом, закони його власного розуму, його суб'єктивного духу, але такі, що здійснюються поза ним як явища». Не зовсім зрозуміло, чому при цій тотожності законів «дійсності» і суб'єктивного «я» виникає між ними конфлікт. А втім, у певних межах Белінський визнає значення негативного ставлення до «дійсності»: «у духовному розвитку людини момент заперечення необхідний, бо хто ніколи не свариться з істиною, у того й мир із нею не дуже міцний; але це заперечення має бути якраз тільки моментом, а не цілим життям: сварка не може бути метою самій собі, її мета – примирення». Одначе слово «примирення» мало вдале, адже Белінський під примиренням розуміє тут повну відмову від будь-якої самостійності, повну здачу всіх позицій суб'єктивного духу. Міркування Белінського приводять нас до дверей якогось радісного

фаталізму. «Усе, що є – або явлений розум (розум у явищі), або розум-усвідомлення (розум у свідомості). Справа розуму-усвідомлення – усвідомлювати дійсність, а не творити її, і тому розум пише граматику, а не творить мову, пише трактат про організацію суспільства, а не творить суспільство». «Горе тим, хто свариться із суспільством, щоб ніколи не примиритися з ним: суспільство – вища дійсність, а дійсність або вимагає повного миру із собою, повного визнання себе з боку людини, або трощить її під свинцевим тягарем велетенської долоні. Хто відійшов від дійсності без примирення, той робиться привидом, примарним *ніщо*, і гине». Тому людина «повинна зректися своєї суб'єктивної індивідуальності, визнавши її хибою та оманою, повинна упокоритися перед світовим, загальним, визнавши тільки його істиною і дійсністю».

Белінський не помічає, що він бере на себе, мабуть, занадто багато, ототожнюючи, або принаймні зближуючи, природу і суспільство. «Усе, що є – необхідне, розумне і дійсне... Хто може сказати, що ось ця травинка не потрібна, що ця тварина зайва! Якщо ж світ природи, такий, видно, суперечливий, так розумно дійсний, то хіба вищий за нього світ історії – не такий самий розумно дійсний розвиток божественної ідеї, а якась недоладна казка, сповнена випадкових і суперечливих зіткнень між обставинами?».

І тут Белінський не помічає, що, позбавляючи «світ історії» свободи, він не підносить, а принижує його. Він не бачить того, що всі можливості аж ніяк не вичерпуються «дійсно-розумним» розвитком (насправді, в уявленні Белінського, – механічним) і «недоладною казкою». Не помічаючи ніяких інших можливостей, він розв'язує питання на користь «дійсно-розумного розвитку». Тому він так само рішуче приймає все, що існувало в тодішньому російському житті, як він прийняв повсякденність. Белінський без застережень приймає російське самодержавство, російський націоналізм, відкидає етичні оцінки історичних подій, а також і мистецтва та митця... Усе це дуже зовнішньо пов'язано з тими уривками філософії Ґеґеля, з якими Белінський у тих самих статтях знайомить читача. Проповідь повного політичного квієтизму навряд чи можна поєднати з розумінням історії, держави, суспільства як життя, як процесу, як духовних сутностей. У тих самих статтях Белінський твердить: «народ – не абстрактне поняття, народ – жива окремішність, духовна субстанція»; «держава – вищий момент суспільного життя і його вища та єдина розумна форма»; «суспільство або народ – не абстрактне поняття, а жива індивідуальність, єдине тіло і єдина душа», суспільство і держава розвиваються «не механічно, а динамічно», вони мають свою мету в самих собі, великі люди – прояв сутності народного життя, та й життя самих мас – «вияв духу». Усі ці твердження – аж ніяк не свідчення статичних уявлень про історичний процес!

У своїх усних висловлюваннях Белінський, як здається, ішов іще далі; принаймні так твердив пізніше Герцен.

9.

Власне світогляд Белінського не мав потреби в радикальній перебудові. Можна було б сподіватися, що Белінський зрозуміє неправильність свого тлумачення Геґеля, відмовиться від свого тлумачення «дійсності». Не було ніякої внутрішньої необхідності переживати «кризу світогляду», адже, як ми переконалися, Белінський зрозумів Геґеля неправильно, і з геґельянства зовсім не випливає ні фаталізм, ні ідеалізація «кухонної дійсності». Значною мірою «криза» світогляду Белінського випливала не з іманентного розвитку його світогляду, а частково з тих зовнішніх умов, у яких цей світогляд розвивався. Епоха Ніколая І-го штовхала кожну здатну мислити людину до опозиції, якщо не просто до політичного радикалізму: найвиразніше бачимо це, знайомлячись із розвитком слов'янофільства. Далі про це ще буде нагода говорити.

Західницькі симпатії Белінського привели його до західноєвропейського радикалізму. Белінського, який засвоював нові ідеї в порядку психічної зарази, повели за собою головно його друзі, насамперед М. Бакунін, частково Герцен, а найбільше, своїми інформаціями про розвиток лівого геґельянства, Боткін. У кризі світогляду Белінського дуже істотну роль відіграли й загальні обставини, які спричинилися до відходу покоління «сорокових років» від філософії, – про це згодом. У кожному разі, Белінський переходить від геґельянства до французького соціалізму, і його філософські інтереси, для яких не було відповідної здатності до філософського мислення, дедалі більше слабнуть.

Власне розвиток Белінського та його відхід від філософії відображаються в його творах дуже слабко. І не лише тому, що в пресі того часу радикалізм не міг мати достатньо ясного вираження, а найімовірніше через те, що Белінський не міг замінити свій геґельянський світогляд ніяким іншим. А цілісний світогляд був для нього як письменника так потрібний! Тільки в останні 2–3 роки життя геґельянська фразеологія стає менш помітною і «філософські» обривки й слівця трапляються рідше. Але міркування на естетичні теми, а частково й з інших питань, усе ще залишаються в річищі «геґельянства», значною мірою словесного. Саме такий характер уживання формул і термінів світогляду, проти якого Белінський водночас і бореться в своїх листах і який згодом зовсім полишає його, найвиразніше показує всю поверхову несерйозність «філософських захоплень» Белінського. Те ставлення Белінського до філософії, з яким він засвоїв свого часу фіхтеанство (щоб написати добру рецензію), дає про себе знати і в пізні роки.

Іще в 1842 р. Белінський полемізує проти емпіризму, користуючись аргументацією Геґеля. Зате в листах відчувається вже відштовхування від Геґеля, хоча воно й не набуває певних форм. Водночас ми все ще бачимо в листах і позитивну оцінку Геґеля. Не так істотно, що Белінський «замовляє» цитати з Геґеля своїм друзям, – річ у тім, що він усе ще сприймає філософію Геґеля, як школу для кожної здатної до мислення людини, він усе ще вважає Геґеля

«розумним мужиком» і намагається зіпертися на сказане Геґелем (хоча, властиво, у цьому випадку знову йдеться про типове для Белінського непорозуміння: він приписує Геґелеві вигаданий ним самим погляд на шлюб). У своїх статтях Белінський усе ще говорить про Геґеля шанобливо і схвально.

Проте в «дійсності», яку Белінський раніше переоцінював, він бачить тепер інше. Уже в 1843 р. йому в житті впадають в око «щілини, що їх не може заклеїти навіть філософія Геґеля». А наступного року з Геґелем покінчено (як сказано вище, читачі статей Белінського цього не могли помітити): «До дідька всі субстанційні сили, усі легенди, усі почуття й відчування, хай живе один розум і заперечення!». «Так, тепер уже не Геґель, не філософські телепні – мої герої». «Пігмеї всі ці геґелята!». «Геґель мріяв про конституційну монархію як ідеал держави – який вузенький погляд!». (Белінський перетворив цю конституційну монархію на монархію абсолютну). «А шлюб – що це таке! Це інститут антропофагів, людоїдів, патагонів і готтентотів, освячений релігією та геґелівською філософією». «Погляд сенсимоністів на шлюб кращий і людяніший, ніж погляд геґелівський (тобто який я вважав геґелівським)».

У листі до Боткіна 1.03.1841 р. Белінський систематично викладає свої застереження проти «Геґеля», тобто, точніше кажучи, проти самого себе. «Я давно вже підозрював, що філософія Геґеля – лише момент, хоч і великий, а абсолютність її результатів ні к... не годиться; і краще померти, ніж примиритися з ними... Дурні брешуть, кажучи, що Геґель перетворив життя на мертву схему. Але це правда, що він із явищ життя зробив тіні, які зчепилися кістлявими руками і танцюють у повітрі, над цвинтарем. Суб'єкт у нього не сам собі мета, а засіб для миттєвого вираження загального, а це загальне в нього стосовно суб'єкта – молох бо воно, похизувавшись перед ним (суб'єктом), кидає його, як старі штани. Я маю особливо вагомі причини злитися на Геґеля, бо відчуваю, що був вірний йому (у відчутті), мирячись із расейською дійсністю, хвалячи Загоскіна та іншу таку гидоту і ненавидячи Шіллера... Усі балачки Геґеля про моральність – справжня нісенітниця, адже в об'єктивному царстві думки немає моральності, як і в об'єктивній релігії... Доля суб'єкта, індивідууму, особи важливіша за долю всього світу і здоров'я китайського імператора (тобто геґелівської Allgemeinheit). Мені кажуть: розвивай усі плоди свого духу, щоб вільно насолоджуватися духом, плач, щоб утішитися, сумуй, щоб порадіти, прагни досконалості, лізь на верхній щабель драбини розвитку, – а спіткнешся – падай, чорт з тобою – так і належиться тобі, сукиному синові. Щиро вдячний, Єгоре Федоровичу – кланяюсь вашому філософському ковпакові, але, шануючи, як і належиться, ваше філістерство, честь маю доповісти вам, що якби мені й удалося залізти на верхній щабель драбини розвитку, я й там попросив би вас дати мені звіт за всі жертви життєвих умов та історії, за всі жертви випадковостей, забобон, інквізиції, Філіпа II і т. д., і т. д., інакше я з верхнього щабля кидаюся вниз головою. Я не

хочу щастя й задарма, якщо не буду спокійний за долю кожного з моїх братів по крові – кісток від кісток моїх і плоті від плоті моєї. Кажуть, що дисгармонія – умова гармонії: може, це дуже вигідно й солодко для меломанів, але ж, звичайно, не для тих, кому суджено виразити своєю долею ідею дисгармонії... Виписка з Ехтермаєра порадувала мене, як енергійне стукання по філософському ковпаку Геґеля».

Цей звинувачувальний акт, співзвучний «бунтові» Івана Карамазова, власне, має лише одну ваду: його спрямовано не туди, куди слід. Белінський забуває, що точно такий самий звинувачувальний акт можна спрямувати й представникові соціалістичного світогляду, і навіть – після здійснення соціалістичного ідеалу. Для цього не треба було ні думати про конкретне здійснення соціалізму, ні бачити приклад такого здійснення. Іван Карамазов адресував свої звинувачення не Геґелеві, а... Богові.

Як ми бачили зі згадок про Ехтермеєра, Белінського його друзі (Боткін) познайомили з «Галльськими щорічниками». Отже, йому стало відомо про лівих геґельянців. І дійсно, не лише в листах, а й навіть у статтях Белінського ми натрапляємо на окремі місця, де він принаймні згадує про геґелівську ліву: «Тепер геґелізм розпався на три напрямки – правий, який зупинився на останньому слові геґелізму і далі не піде; лівий, який відокремився від Геґеля і свій прогрес бачить у живому примиренні філософії з життям, теорії з практикою; і центральний, який становить щось середнє між мертвим стоянням правого і стрімким рухом лівого напрямку. Якщо ми сказали, що лівий напрямок геґелізму відійшов від свого вчителя, то це не означає, що він відкинув його великі заслуги в сфері філософії і визнав його вчення пустим та безплідним явищем. Ні, це означає тільки, що він хоче йти далі і, при всій своїй повазі до великого філософа, авторитет духу людського він ставить вище за авторитет Геґеля. Філософія Геґеля охопила всі питання загального життя, і якщо виявляється, що її відповіді належать іноді вже минулому, повністю пережитому періодові людства, то зате її стрункий і глибокий метод відкрив велику дорогу свідомості людського розуму і назавжди звільнив його від звивистих кружних доріг, ідучи якими воно досі так часто збивалося зі шляху до своєї мети. Геґель зробив із філософії науку, і величезна заслуга цього найвидатнішого мислителя нового світу полягає в його методі спекулятивного мислення, до такої міри правильному й міцному, що тільки на його ж основі й можна спростувати ті з підсумків його філософії, які тепер недостатні або неправильні: Геґель помилявся лише тоді, коли, застосовуючи власний метод, зраджував йому. В особі Геґеля філософія досягла свого найвищого розвитку, але разом із цим вона й закінчилася, як знання таємниче і чуже життю: змужнівши і зміцнівши, філософія віднині повертається до життя, від надокучливого шуму якого змушена була свого часу відійти, щоб на самоті і в тиші пізнати саму себе. Це благодатне примирення філософії з практикою почалося в лівій стороні нинішнього геґеліанізму. Примирення

це заявило про себе і життєвістю питань, що цікавлять тепер філософію, і тим, що вона полишає потроху свою важку, схоластичну мову, доступну самим лише адептам її, і тим, що вона породила собі запеклих ворогів уже не тільки в школах і книгах. Тепер це вже не шкільна, не книжна філософія, яка знає лише саму себе і поважає тільки власні інтереси; філософія, холодна й байдужа до світу, свідомість якого й становить її зміст: ні, тепер вона повинна бути стрункою, суворою й холодною, як розум, але водночас і натхненною, як поезія, пристрасною і приємною, як любов, живою й піднесеною, як вірування, могутньою й доблесною, як подвиг». Усе це – лише програма. І, як здається, програма тільки для читачів статей Белінського, адже в листах Белінський невдовзі не лишає від філософії каменя на камені, тоді як у статтях не робить цього так рішуче. Щоправда, деякі пункти свого світогляду Белінський докорінно змінює і в статтях: найістотніше тут – відмова від теорії «мистецтва для мистецтва», відмова, що приводить, ясна річ, до принципової зміни в критичних оцінках Белінського.

Нового цілісного світогляду Белінський геґельянству не протиставляє. Не лише через те, що він не міг би цього зробити в тодішній російській пресі, а просто тому, що ніякого нового світогляду в нього й не було. І в листах ми бачимо тільки – уже знайому нам – критику основ геґельянства, точніше – думок, що їх Белінський уважав визначальними для геґельянства. Не було й людини, яка могла б познайомити Белінського з філософією лівого геґельянства так, як познайомили його з філософією Геґеля Станкевич, Бакунін і Катков. Щоправда, Анненков розповідає, що для Белінського було приготовлено рукописний переклад «Сутності християнства» Фоєрбаха і що йому передали зміст «Єдиного» Макса Штірнера; філософія Штірнера, як свідчить Анненков, сподобалася Белінському. Цікаво, як він міг це захоплення радикальним індивідуалізмом Штірнера поєднати із захопленням соціалізмом! У статтях і листах не видно ніякого впливу ні Фоєрбаха, ні Штірнера (і те, і те не було неможливим у межах цензурних, позаяк ішлося б про філософські *передумови*). Відхід Белінського від філософії Геґеля означає для нього відхід від філософії взагалі. Уже 1840 року Белінський у листі до Бакуніна признається, що він «ненавидить знання, як сушарню життя», філософія для нього – «ненависна філософія». «О, щоб воно пропало, це ненависне загальне, – пише він того ж року Боткінові, – цей молох, що пожирає життя, це брязкальце ошкіреного егоїзму! Краще найвульгарніше життя, ніж таке загальне, чорт би його побрав! Нехай ліпше моєму розумінню буде дано маленький куточок живої дійсності, ніж це пусте, позбавлене будь-якого змісту, будь-якої дійсності, сухе й егоїстичне загальне». Загальне, «дійсність» пригнічує особу. Німецькій культурі, яка, на думку Белінського, так внутрішньо близька ідеалістичній філософії, тепер протиставляється французька, як більш релігійна, «жива», близька до життя. У ці самі роки Белінський переживає релігійну кризу, яка приводить його до атеїзму та заперечення особистого без-

смертя. Одначе, незважаючи на це, Белінський, як ми бачили, немовби соромиться відверто відкинути ненависну йому філософію Геґеля і продовжує в статтях згадувати про неї тим тоном визнання, з яким ми познайомилися вище в цитатах, що говорять про «ліве геґельянство».

Якщо шлях Белінського – типовий шлях цілого ряду людей 40-х років і, зокрема, споріднений зі шляхом, що його пройшли Бакунін і Герцен, то все-таки важко сприйняти це, як виправдання Белінського! На відміну від трагічного характеру кризи геґельянства у Бакуніна, у «несамовитості» «несамовитого Віссаріона» важко не побачити свого роду трагі*комедії*: пасивно сприйнявши чужі думки, не зрозумівши їх, Белінський спочатку безтямно захоплюється дивними філософськими примарами, що виникли в його голові, потім так само несамовито відкидає їх. Захоплення Белінським у російському суспільстві виявилося трагічним – як трагічне будь-яке поклоніння фальшивим пророкам!

VII. ТИМОФЕЙ НІКОЛАЙОВИЧ ҐРАНОВСЬКИЙ

1.

Ґрановський (1814–1857) належить до тих постатей історії російського суспільства, вплив яких ґрунтувався на невловних рисах їхнього характеру, на «невагомих» випромінюваннях їхньої особистості, на суперечливих умовах, у яких їм довелося жити й діяти. А втім, вплив Ґрановського, мабуть, зрозуміліший для нас, ніж вплив Станкевича: Ґрановський був академічним викладачем, а приклади прекрасних викладачів, які не мають значних, а то й ніяких, наукових заслуг – у всіх на очах. Але якщо навіть невеликої літературної спадщини Станкевича, особливо його листів, достатньо, щоб передати нам враження про те світіння, яке випромінювала його особистість, приваблюючи до себе душі і серця, то літературна спадщина Ґрановського глибоко розчаровує читача. Два томи дуже бідних науково і аж ніяк не блискучих своїм стилем статей! Том листування приємніший і свіжіший, але і в листах (значна частина – листи до сестер, до того ж по-французькому!) так багато зовнішнього і так нечасті живі, сердечні ноти, звичайні в Станкевича, а основне – так мало в листах «істотного» змісту, – немає в них теоретичних формулювань, не проявляється в них та здатність бачити конкретне і яскраво, пластично передавати враження від баченого, яка так характерна для Станкевича і на яку ми сподівалися б від Ґрановського як від історика.

І все-таки Ґрановський заслуговує на нашу особливу увагу, позаяк навряд чи хтось інший, крім нього, був для російського суспільства протягом майже двох десятиріч символом науки, університетської освіти і живої духовності. Якесь особливе місце посідав Ґрановський і серед московських геґельянців: він виступав перед широкими і ворожими геґельянству колами, як представник геґельянства, від нього заражалися якщо не філософією Геґеля, то принаймні інтересом до неї, від нього чекали його геґельянські друзі багато чого, – якщо не дочекалися, то в цьому, мабуть, не лише його провина.

Центральне місце серед своїх друзів, повагу і навіть любов тих, хто не поділяв його геґельянського світогляду, Ґрановський здобув завдяки своїм особистим якостям, що їх усі малюють одностайно, як риси особливої душевної м'якості, вільної від нестійкості, як чесність і чистоту, у яких не було сухості й ригоризму. Достоєвський, як відомо, у первісних начерках до «Бісів» назвав С. Т. Верховенського «Ґрановським», але, безперечно, він узяв ім'я Ґрановського, як типового представника «лібералів 40-х років», від яких, на думку Достоєвського, ведуть генеалогію радикали 60-х років. Особистих рис Ґрановського (окрім зовнішніх: заняття історію) в образі С. Т. Верховенського немає ніяких, не було їх і в первісних начерках.

Усі слухачі Ґрановського підкреслюють передусім ту роль, яку він відіграв не лише як викладач, а й як вихователь юнацтва. Не слід забувати, у який період довелося жити й діяти Ґрановському. Для того, щоб здобути вплив на учнівську молодь, достатньо було мати «негативні чесноти»: не пристосовуватися до обставин, не підкорятися сліпо… Як викладач, Ґрановський володів такою якістю, значення якої не слід недооцінювати: він мав певний науковий світогляд і намагався керуватися ним у своїй викладацькій роботі. Поза університетом Ґрановський не відігравав керівної ролі: поруч із Хом'яковим, Киреєвським і Аксаковим, з одного боку, і Белінським та Герценом, з другого, Ґрановський залишався в тіні. Він радше міг по-новому, по-іншому формулювати думки, висловлені іншими, ніж самому висловлювати нові. Притому він посідав, у певному розумінні, проміжну позицію між слов'янофілами і західниками. Від слов'янофілів відділяє його насамперед заперечення деяких типових для слов'янофілів поглядів: Ґрановський відкидає осудження західноєвропейської культури, відкидає негативне ставлення слов'яновілів до реформ Петра. Але й від західників відділяє Ґрановського дуже багато що: найперше – неприязнь до огульного заперечення давньої російської історії; ще менше симпатизував Ґрановський тим із західників, які, подібно до Герцена, бачили сенс існування Росії у здійсненні соціальної утопії; зовсім не схвалював Ґрановський переходу західників до матеріалізму та атеїзму; якраз ця остання незгода привела якщо не до розриву, то до охолодження стосунків Ґрановського з гуртком Герцена.

Для Чичеріна знайомство з Ґрановським (який давав Чичерінові приватні уроки) залишилося «одним із найкращих спогадів життя». «Сама його зовнішність мала в собі щось надзвичайно привабливе. Тоді йому було всього 32 роки. Високий, стрункий, із приємними й виразними рисами, що їх відтінювало прегарне чоло, з великими, темними, сповненими розуму, м'якості і вогню очима, що виглядали з-під густих брів, з чорними, що спадали до плечей, кучерями, – уся його постать дихала граціозністю і благородством. Такою ж граціозною й благородною була його мова, тиха й м'яка, часом стри-

мана, часом збуджена, іноді приправлена тонким жартом, завжди сповнена думки та цікавості… У колі друзів, коли він почувався вільним, з ним ніхто не міг зрівнятися – тут відразу заявляли про себе всі різноманітні сторони його обдарованої натури: і глибокий розум, і блискучий талант, і м'якість характеру, і сердечне тепло, і, нарешті, сила уяви, яка з усякої дріб'язкової подробиці могла витворити або повчальну, або зворушливу, або кумедну картину». С. М. Соловйов, якого не можна, як і Чичеріна, запідозрити в тому, що він захоплюється Ґрановським як філософським однодумцем, наділяє Ґрановського подібними рисами, починаючи з його «південної», української, фізіономії. Соловйов, указавши на несамостійність історичних лекцій Ґрановського, у яких він відзначає передусім вплив Ґеґеля, визнає його «першорядним художником в історичному зображенні». Соловйов говорить також, насамперед, про привабливість особи Ґрановського: «Ґрановському притаманна непереборна притягальна сила, яка збирала навколо нього численну громаду молодих і немолодих людей, але, що найважливіше, людей порядних». Соловйов твердить навіть, що вороги Ґрановського, ті, хто погано відгукувався про нього, мабуть, «люди лихі». Ґрановського «постійно оточувала юрба молодих людей, з якими весело було проводити дні і ночі, від дотепної й веселої бесіди з якими важко було відірватися для кабінетної праці». Бестужев Рюмін також згадує про «курс Ґрановського», який «відзначався витонченістю побудови, зосередженою картинністю викладу. Це були нариси такі майстерні, що важко порівняти з ними чийсь виклад».

Подібні відгуки ми знайдемо і в слов'янофілів, і в західників. Характерні й відгуки Герцена, який розійшовся з Ґрановським. Герцен познайомився з Ґрановським у 1839 р. в Москві (не в 1840, як Герцен пише): «Він тоді щойно повернувся з чужих країв і готувався зайняти свою кафедру історії. Він мені сподобався своєю шляхетною, задумливою зовнішністю, своїми сумними очима з-під насуплених брів і зажурено-добродушною усмішкою... Риси обличчя, костюм, темне волосся – усе це надавало стільки витонченості і грації його особі, яка стояла на межі відквітлої юності і щедрого змужніння, що й не захоплива людина не могла залишитися байдужою до нього». «У його душі, сповненій любові, спокою і поблажливості, зникав дошкульний розбрат і лагіднішав крик себелюбної уразливості. Він був поміж нами ланкою, яка з'єднувала багато що і багатьох, часто примиряла в симпатії до себе цілі середовища, що ворогували між собою, і друзів, готових розійтися». Ґрановський не був «ні бійцем... ні діалектиком». «Його сила була не в різкій полеміці, не в сміливому запереченні, а якраз у позитивному моральному впливі, у безумовній довірі, яку він випромінював, у художності його натури, спокійній рівності його духу, у чистоті його характеру і в постійному глибокому протесті проти стану речей у Росії. Не лише слова його діяли, а й його мовчання: думка його, не маючи права висловитися, простувала так виразно в рисах його обличчя, що важко було не прочитати її, особливо в тій

країні, де вузьке самовладдя привчило догадуватися й розуміти затаєне слово». «Вплив Ґрановського на університет і на все молоде покоління був величезний і пережив його: довгу, світлу смугу залишив він після себе. Я по-особливому розчулено дивлюся на книги, що їх присвятили його пам'яті колишні студенти, на гарячі, захоплені рядки про нього в їхніх передмовах, у журнальних статтях, на це по-юнацькому прекрасне бажання нову працю свою прихилити до дружньої тіні, торкнутися, починаючи промову, його домовини, з нього починати лік своєї розумової генеалогії».

До учнів Ґрановського, які хотіли «з нього почати лік своєї розумової генеології», належав і Борис Ніколайович Чичерін: у своїй вступній лекції в Москві у 1861 р. він зупинився на образі Ґрановського як «прикраси Московського університету» і «втілення всіх найкращих прагнень людини». Чичерін особливо наголошує на тій любові, з якою Ґрановський підходив до явищ минулого. І в одній із своїх останніх статей 1897 р. Чичерін знову повертається до «світлого образу» Ґрановського; тепер він, коли притупилася гострота суперечок між слов'янофілами і західниками, відзначає його жваву симпатію до Заходу, поєднану з «палкою любов'ю до Росії».

2.

Біографія Ґрановського зовнішньо не багата подіями. Він вступив до Петербурзького університету в пізнішому віці, ніж звичайно ставали студентами, та навіть і «кандидатами», його ровесники. 1833 року він вступив до університету, у 1835 р. залишив його, не зустрівшись упродовж своїх університетських років із німецькою філософією. Лише в 1836 р. Ґрановський знайомиться з Неверовим, у квітні 1836 р. зі Станкевичем, і це визначає його духовну долю. Станкевич стає його найближчим другом. Того ж року Ґрановський їде до Берліна, де живе й працює разом із Неверовим і Станкевичем. Про берлінське життя Ґрановського нам відомо досить багато подробиць: він слухає, крім Ранке, Савіньї, Ріттера, і лекції класичної філології, також, разом зі своїми друзями, лекції Вердера і Ґанца, з якими знайомиться й особисто; коло його знайомих приблизно те саме, що й його берлінських друзів: це передусім Вердер, родина Зіґмундів (одна з дочок вийшла заміж за поета Ґеорґа Ґервеґа), Фролових; Ґрановський знайомиться з німецькими знайомими російських геґельянців: Беттіною фон Арнім, Варнгаґеном, Ал. Ґумбольдтом. Навесні 1838 року Ґрановський здійснює подорож по Європі. Він їде через Прагу, де знайомиться, крім керівних представників чеського національного відродження, з чеським геґельянцем К. Б. Шторхом, який показує йому місто, і з німецьким другом Вердера доктором Саксом. У Відні Ґрановський зустрічається зі знайомою Рахілі Варнгаґен і Геґеля, фрау Бреде. Через південну Німеччину і рейнську область Ґрановський повертається до Берліна. Станкевича він зустрічає в Кельні. Восени 1839 р. Ґрановський

починає читати лекції в Московському університеті. Від самого початку його лекції мають великий успіх у студентів. Перші роки професорства Ґрановського належать до періоду розквіту московських салонів. До тісного кола друзів Ґрановського входять його колеги Крюков і Редкін, трохи пізніше – Герцен і Оґарьов. У 1844 р. Ґрановський виступає з низкою публічних лекцій про історію середньовіччя. Ці лекції мали надзвичайний успіх. Про це свідчила не тільки велика кількість слухачів. Не лише Герцен пише: «яке благородство мови, сміливий, відкритий виклад. Були хвилини, коли його промова сягала натхнення… Словом, нічого подібного в Москві ніколи не було читано всенародно»; не лише Чаадаєв уважає лекції Ґрановського «подією», а й Хом'яков пише: «Найкращим виявом життя московського були лекції Ґрановського. Таких лекцій, звичайно, у нас не було з часів самого Калити, засновника першопрестольного града, і, безперечно, мало у всій Європі». І слов'янофіли, як повідомляє Хом'яков, «плескали» «з величезною щирістю красномовності і простоті мови Ґрановського», «навіть і П. В. Киреєвський…», пише Хом'яков, «плескав не менше за інших»; «я хвалю його з тим більшою неупередженістю, що він дотримується поглядів, які багато в чому, якщо не в усьому, протилежні моїм». З такою самою прихильністю відгукувалися про лекції і представники молодшого покоління слов'янофілів. І в 1845 р. Ґрановський читає публічний курс лекцій («порівняльна історія Англії та Франції»); «тієї повноти, того захоплення, яке було в першому курсі, не вистачало», повідомляє Герцен; Хом'яков, щоправда, визнає, що «виклад місцями дуже добрий і сягає високого художнього ефекту своєю незвичайною простотою; але досліджень ніяких, думок ніяких, крім узятих на прокат». Після закінчення кожного з курсів і західники, і слов'янофіли вшановували Ґрановського банкетами. Обидва банкети були останніми спробами «синтезу», збереження єдності російського духовного життя, яке розпадалося на діалектичні протилежності, на десятиріччя не примиренні більше. А після 1845 духовне життя завмирало, загнане в рамки нестерпної єдності мовчання. Незважаючи на успіх (науково мало заслужений) своєї магістерської дисертації в 1847 р., незважаючи на те, що його викладацький успіх не падав, Ґрановський відчуває, що атмосфера, в якій можна жити й дихати, поступово стає все рідшою й рідшою. Журнал, що його Ґрановський із друзями затівали, не було дозволено. Про умови університетської праці Ґрановський пише Неверову в 1849 р.: «А скільки доводиться терпіти щоденно дрібних грубих нападок, у кожному служителі університету – шпигун. Начальство дивиться підозріливо на мої стосунки зі студентами... Мені знову дають зрозуміти, що я маю перемінити службу. Мабуть, скоро виженуть... Близькі пішли – хто зовсім, а хто далеко. Навколо пустота. Що ж далі? Тим часом будемо робити наше маленьке діло, а там – що буде. Нехай буде проклято сучасне! Можливо, майбутнє буде світлим!».

27 грудня 1849 р. Ґрановського викликав до себе митрополит Філарет: «він сказав, щоб я пояснив, чому в курсах історії не згадую про «волю і руку Божу», яка спрямовує події і визначає долю народів». «Про вас кажуть, що Ви шкідливий професор, що Ви затуманюєте розум вірних синів государя нашого». «У Вашій діяльності є щось потаємне. Мені треба знати, які Ваші вірування». Навряд чи Ґрановський, як він пише, «відповів, що мої вірування – не ваш клопіт, і повернувся, щоб піти»; Філарет, принаймні, примирився з Ґрановським. В університеті Ґрановський залишився. «Белінський помер вчасно», писав він, між іншим, наступного року. Герцен, хоч і перебільшував та спотворював факти, замовчував повну незгоду Ґрановського з його діяльністю як емігранта, мабуть, правильно оцінив суспільну роль Ґрановського в останні роки Ніколаївської епохи: «Наприкінці важкої епохи... коли все було притлумленим, сама лише офіційна ницість голосно промовляла, література завмерла, а замість науки викладали теорію рабства, цензура хитала головою, читаючи притчі Христа, викреслювала байки Крилова – у такій атмосфері, зустрічаючи Ґрановського на кафедрі, ставало легше на душі. «Не все ще загинуло, якщо він говорить так само», думав кожний і вільніше дихав».

3.

«Ґрановський, вельми прихильний до тодішнього наукового спрямування, не мав ні любові, ні хисту до абстрактного мислення». Він підтримував цікавість до філософії Ґеґеля, не викладаючи її, як це робив Редкін або Крюков, а радше тільки натякаючи на неї. Спонукально впливала більше особа Ґрановського, ніж його мимохідь кинуті думки.

Ґрановський, звичайно, вивчав не тільки філософію історії Ґеґеля, а й інші його твори, передусім «Логіку»; він згадує про те, що свої найважливіші і найглибші думки Ґеґель висловив не в «Філософії історії», а в «Феноменології духу», у «Філософії права», в «Естетиці» тощо. Основна думка, що її сприйняв Ґрановський із філософії Ґеґеля, – думка про необхідність історичного розвитку. За словами Чичеріна, Ґрановський так формулював «істинний смисл історії: заглиблення в себе, поступовий розвиток різних сторін людського духу». «Філософський зміст історії був для нього загальною стихією, яка пронизує вічно збурене море подій, проявляється у живій боротьбі пристрастей та інтересів», пише Чичерін. Герцен сприйняв основний зміст публічних лекцій Ґрановського, як спробу показати, яким чином дух приходить до самосвідомості: «Дух, розуміючи власне достоїнство, хоче виправдати свою біографію, освітити її ранішнім сонцем думки, звільнити від могильної тліні безсмертну душу минулого… Історія якщо не страшний суд людства, то страшне виправдання всіх – скорбне прощення його. Історія – чистилище, у якому мало-помалу тимчасове і випадкове воскресає вічним і необхідним… Пам'ять людства – це пам'ять поета й мислителя, у якій минуле живе, як художній твір». Історія перестає бути випадковою грою подій або фаталістичним продуктом механічних сил, вона стає самоодкровенням

людського духу у всій багатогранності і глибині, – формулює погляди Ґрановського Чичерін.

У своїх історичних працях Ґрановський лише мимохідь торкається питань філософії історії. Він критично ставиться до спроб «істориків XVIII століття» пояснювати великі події окремими малими причинами. Це намагання було проявом невіри того часу в органічний характер життя людства. «Наш час» уже не вірить у безтямне панування випадку. «Нова наука, «філософія історії», на місце випадку ставить «закон, або, ліпше, необхідність». Для цього нового погляду на історію «великі люди» втрачають своє значення в історичному процесі. Їм не вдається і не може вдатися здійснити свої наміри, «нові засади», у тій чистоті й визначеності, до якої вони прагнуть. Провидіння (!) видобуває з діяльності великих людей несподіваний і їм насамперед невідомий результат, – так переказує Ґрановський думку Ґеґеля про «хитрість розуму». Великі люди тісно пов'язані з усім ходом історичного процесу: вони «постають перед нами одкровеннями цілого народу і цілої епохи». Вони пов'язані з ґрунтом, на якому виросли, і з часом, у якому живуть і діють. Особа має значення в історії, на противагу «масі», як орган історичної свідомості.

Історичний процес – боротьба старих і нових «форм», утілених в історичних особах і репрезентованих ними. Саме'ця боротьба особливо цікавила Ґрановського, «перехідні епохи», коли стає помітним хід історії. 1848 року Ґрановський прочитав у маєтку графа С. С. Уварова Поріччі, де влітку зазвичай гостювало декілька московських професорів, лекцію (або лекції) «Про перехідні епохи в історії людства»; лекції ці не збереглися, нам відомі тільки слова, якими Ґрановський почав: «На самому початку моїх занять історією ці сумні епохи прикували до себе мою увагу. Мене вабила до них не сама трагічна краса, що огортала їх, а бажання почути останнє слово порядку речей, який відходив, і початкову думку того порядку, який зароджувався. Мені здавалося, що тільки тут досвідчене вухо може підслухати таємничий ріст історії, зловити її на творчому ділі. І якщо довге, глибоке вивчення не справдило моїх побажань, то воно й не охолодило моїх надій».

Ця цікавість визначила і вибір матеріалу для лекцій Ґрановського: «Важливе те, що характеризує дух у його різноманітних переходах». Перше місце повинні зайняти великі люди, цвіт народу, дух якого постає в них у найбільшій красі; між подіями – великі перевороти, якими починаються нові кола розвитку; серед станів – ті, у яких розвиток досягає повноти своєї; нарешті, серед форм – великі спілки, у яких народному життю рухається просторніше і виражається чистіше: церква і держава».

Із нотаток і начерків лекцій Ґрановського видано небагато. Видане показує, що Ґрановський використовував думки Ґеґеля і при опрацюванні окремих розділів своїх курсів. Середньовіччя він характеризує, як «час, спрямований до абстрактної мети», як «боротьбу абстрактних протилежностей».

«Уявлення про повне, гармонійне життя всіх елементів, із яких складається суспільство, ще не було відкрито». Як ми вже бачили, Ґрановський підкреслює розбіжність між метою, яку свідомо ставить людська воля, і наслідками дій людства. Він змальовує новоплатонізм, ідучи за «Історією філософії» Ґеґеля, за схемою Ґеґеля (три «реакції») робить виклад історії середньовіччя, зміст якого бачить у боротьбі пап з імператорами, він характеризує рицарство, хрестові походи, або прямо наслідуючи Ґеґеля, або, принаймні, у ґеґелівській термінології.

Пробували твердити, що Ґрановський в останні роки свого життя відійшов від ґеґельянства (вище цитувалися лекції 1843–1844 і 1845–1846 років): в одному виступі, у 1852 р., він висловився начебто проти довільних конструкцій в історії. Навряд чи можна вбачати в цьому якусь антиґеґелівську новизну. Ще в 1844 р. в статі про публічні лекції Ґрановського Герцен писав: «Зухвала думка поправляти величаву течію життя людства була далекою від його наукоподібного погляду; він скрізь підкорявся об'єктивному значенню подій і прагнув лише розкрити їхніх смисл»; «уважаючи історію організмом, що розвивається правильно, він ніде не підпорядкував події формальному законові необхідності і штучним граням». І насамперед не слід забувати, що й для ґеґельянців різниця між філософією історії та історією величезна. Ґрановський викладав історію, а не філософію історії! Чичерін підкреслює, що Ґрановському «як історикові був цілковито чужий... абстрактний схематизм». Чичерін докладно зупиняється на цьому питанні. Ґрановський рішуче висловився і проти поширеного в 50-ті роки переоцінювання природознавства та спроб внести його в історію: «Природа – лише підніжжя історії, у сфері якої здійснюється основний подвиг людини, де вона сама – і зодчий, і матеріал». Такі самі думки Ґрановський повторює ще в 1855 р.

У творах Ґрановського ще менше знайшла свій вираз інша риса його світогляду, гуманність, на якій частково ґрунтувався його вплив. «Надзвичайно розвинута людяність… приязнь… до всього живого, сильного, поетичного», «любов широка і всеохопна… до того, що виникало… що помирало», писав Герцен. І Чичерін думає про те саме, коли пише: «Ґрановський глибоко вірив у свободу людини, відгукувався на всі людські радощі й біди». Він якщо й відхилявся від Ґеґеля, то, на думку Чичеріна, в оцінці ролі вільної людської особи в історії. Чичерін перебільшує, кажучи, що в Ґеґеля особа – тільки знаряддя історичного процесу. Ґрановський уважав, що «якщо в загальному русі окрема особа править за знаряддя вищої мети, то в здійсненні цієї мети вона вносить особистий свій елемент, через що й дає історичному процесові своєрідний напрямок». Цьому нібито суперечить те, що Ґрановський казав про великих людей! У кожному разі, Ґрановський, безперечно, вірив, що «поступальний рух людства розкриває всі внутрішні сили духу і спрямовує всі людські суспільства до вищої моральної мети – до здійснення свободи і правди на землі», і в цій вірі він, звичайно, був ґеґельянцем.

VIII. ІВАН СЕРҐЕЙОВИЧ ТУРҐЕНЄВ

Російський читач майже зовсім забув той цікавий факт, що Іван Сергейович Турґенєв збирався в юності присвятити себе філософії, що він не тільки вивчав філософію в Берліні, де належав до гуртка берлінських геґельянців, а й навіть, повернувшись до Росії, виконав ті вимоги, які відкривали йому дорогу до філософської доцентури, тобто склав магістерський іспит.

Турґенєв пройшов через Московський і Петербурзький університети, займався німецькою поезією, чув, мабуть, дещо про німецьку філософію. Але тільки в Берліні він став геґельянцем і лише завдяки російським берлінським геґельянцям, насамперед Станкевичеві і Бакунінові, вирішив цілковито присвятити себе філософії. Протягом першого семестру 1840 р. Турґенєв не зійшовся близько з берлінськими російськими геґельянцями, хоча Ґрановський і познайомив його з ними.

«Який для мене значний 40-й рік! Як багато я пережив за 9 місяців», писав Турґенєв восени 1840 р. берлінським друзям у великому листі, який зберіг для нас свідчення про його настрій за кордоном. Якби не було величезного листа, озаглавленого «Turgenevii ad amicos Berolinenses epistola quinta», нам, мабуть, було б не дуже багато відомо про те, як Турґенєв сам *на той час* ставився до філософії, зокрема до філософії Геґеля. Згодом Турґенєв, як здається, соромився свого захоплення і затушковував у спогадах та художніх обробках прояви свого юнацького ентузіазму. «Уяви собі, на початку січня скаче людина в кибитці по снігах Росії. У ній щойно почалося бродіння, її хвилюють тьмяні думки; він сором'язливий і безплідно задумливий... Молодий чоловік залишається десять днів у жирній столиці Австрії і приїжджає до Італії, до Рима». На свого супутника П. І. Кривцова, що їхав до Рима як «начальник над російськими художниками в Римі» (безглузда, але характерна для свого часу синекура, яка отруїла існування А. А. Іванову і довгі роки дратувала Гоголя), юнак Турґенєв справив враження «ґеттінґенського студента» Владіміра Ленського. У Римі Турґенєв «знайшов Станкевича. Чи ти розумієш переворот, та ні – початок розвитку моєї душі! Як я жадібно слухав його, я, кому випало бути останнім його товаришем, якого він посвятив у служіння істині своїм прикладом, поезією свого життя, своїх розмов! Я його побачив і, досі непримиренний, повірив у примирення», – як бачимо, і Турґенєв, подібно до Ленського, «пел поблеклый жизни цвет без малаго в осмьнадцать лет». «Я бачив у ньому мету і наслідок великої боротьби і міг, відклавши її на потім, без докорів віддатися тихому спогляданню світу мистецтва». «Перед одним людина беззбройна: перед власним безсиллям або якщо її духовні сили зайняті боротьбою... тепер вороги мої пішли з моїх грудей – і я з радістю, визнавши себе таки людиною, готовий був стати з ними до бою». «Станкевич! Тобі я завдячую своїм відродженням, ти простягнув мені руку і вказав мені мету... Вдячність йому – одне з відчувань мого серця, яке дає мені найвищу втіху». «Я приїхав до Берліна, віддався науці – перші зорі засвітилися на моєму небі – і, нарешті, я познайомився з тобою, Бакунін. Нас поєднав Станкевич – і смерть не розлучить. Я так багато чим тобі зобов'язаний, я навряд чи можу сказати, і не можу [не] сказати: мої почуття ще ходять хвилями і не досить ще стихли, щоб вилитися в слова. Спокій, яким я тепер насолоджуюсь, можливо, мені необхідний: зі своєї келії дивлюсь я назад, поринувши в тихе споглядання: я бачу людину, що йде, спочатку боязко, потім з вірою і радістю, схилом високої гори, увінчаної вічним світлом: з нею йде товариш, і вони поспішають, спираючись один на одного, а з неба світить їй тихий місяць, прекрасне знайоме – і незнайоме – видіння: їй радісно й легко, і вона вірить, що досягне мети». Наступного дня (9.09) Турґенєву начебто стало соромно за власне натхнення, і він намагається пом'якшити враження: «Я, здається, у попередньому листі змарнував дуже багато зайвих слів: я міг узяти за приклад рибу». Турґенєв накреслює в листі (посланому безпосередньо Бакунінові) плани майбутніх занять: «нам треба буде зайнятися давніми мовами. Нам треба буде працювати, наполегливо працювати упродовж зими. Я сподіваюся, ми проведемо її прекрасно. Університет, заняття, а ввечері сходитимемось у твоєї сестри (Варвари), ходитимемо слухати добру музику; спланується читання; Вердер приходитиме до нас. Стривай, дай полічити, скільки місяців насолоди, від 1-го жовтня до 1 травня – 7 місяців, 219 днів! Навесні я повинен їхати в Росію, неодмінно. Але восени я знову повернуся... Ти дай мені листи до своїх: як мені хочеться бодай побачити їх... Ти не повіриш, який я щасливий, що можу казати тобі – ти. У мене на заголовному аркуші моєї «енциклопедії» написано: Станкевич помер 24-го червня 1840 р., а нижче: я познайомився з Бакуніним 25-го липня 1840 р. З усього мого попереднього життя я не хочу зберегти інших спогадів».

Зима, справді, пройшла так, як мріяв Турґенєв. У травні 1841 р. Бакунін пише додому: «Турґенєв залишає нас і повертається в Росію... Прийміть його, як друга і брата, бо протягом усього цього часу він був для нас і тим, і тим... Після вас, Беєрових, Станкевича він єдина людина, з якою я дійсно зблизився. Назвавши його своїм другом, я не вживаю всує цього священного і так рідко виправданого слова. Він ділив з нами тут і радість, і горе. Упродовж цілої зими ми жили з ним майже в одній кімнаті, цілі дні від 6-ї години ранку і до пізнього вечора були нерозлучні і працювали разом – і це не тільки не послабило, а, навпаки, зміцнило наш зв'язок. Кожний вечір проводили ми разом із Варенькою і втрьох з нею пережили чудові хвилини». І в день нового 1842 р. Бакунін згадує про Турґенєва: «Я часто згадую про нього і завжди благословляю небо за друга, якого воно мені дало в ньому. Дивне життя вели ми в Берліні. Нагадай йому наші пізні посиденьки в мене в кімнаті – він біля своєї улюбленої грубки, а я на дивані. Повів його духу завжди очищав, освячував мене; говорячи з ним, я ставав самим собою. Нагадай йому наші спільні фантазії, передчуття, надії – нагадай також, як, усвідомлюючи, що життя наше

при всій повноті своїй ще абстрактне, ідеальне, ми наважились кинутися у дійсний світ – для того, щоб жити й діяти, і як, унаслідок такого благородного рішення, ми наступного ж дня подалися до Mlle Solmar – він у зеленому, донжуанівському оксамитовому, а я в ліловому, також оксамитовому, жилеті»... «Нагадай йому також наші вечори у Вареньки після бетговенських симфоній... Нагадай йому також і закінчення лекцій Вердера, Ständchen, останню лекцію – знайомство з Беттіною, скажи йому, що цей час уже ніколи не повернеться. А втім, він знає про це не гірше, ніж я. Скажи йому, що в цьому короткому часі – вся перша юність нашої дружби, тому той час – повнота, утілення, завершеність і цілковите поглинення собою. Він був прекрасний, як юність, і містив у собі все; тепер і навіть іще раніше, невдовзі після Ständchen Вердера, настав час мужності, дійсності, діла...».

Ще один товариш Турґенєва і Бакуніна з берлінського університету згадував через сорок років про берлінський час. Це – Бернард фон Ікск'юль, який надрукував у 1884 р. спогади про свій берлінський зимовий семестр 1840–1841 рр. «Протягом зимового семестру 1840–1841 (Ікск'юль говорить про 1839–1840 рр., звичайно, помилково) я відвідував ранкові лекції професора Вердера в Берліні. На ці лекції приходило небагато слухачів, серед них було двоє молодих людей. що говорили по-російському. Я невдовзі познайомився з ними, це були Іван Турґенєв і Михаїл Бакунін. Вони, як і я, займалися в цьому семестрі філософією та історією. І обидва були гарячими прихильниками геґелівської філософії, яку ми сприймали в той час, як ключ до пізнання світу. Таку палку любов до занять філософією можуть зрозуміти лише ті люди, молодість яких припадала на початок двадцятих і на тридцяті роки, але і в них вона викликає тепер усмішку і здається майже неймовірною тим самим особам, які її пережили. Такими ентузіастами були Турґенєв, Бакунін і я сам... Ми, земляки, скоро познайомились і часто, не менше двох разів на тиждень, сходилися вечорами то в мене, то в обох друзів, які жили на одній квартирі, для заняття філософією і для бесіди. Добрий російський чай, у той час рідкість у Берліні, і хліб з холодною яловичиною були матеріальною придачею тих вечорів; вина ми ніколи не пили і, незважаючи на це, просиджували іноді до раннього ранку, захопившись розмовою, що переходила нерідко в суперечку. Турґенєв був найспокійнішим із нас».

Турґенєв зустрічається в Берліні і з Ґрановським, якого знав іще з Росії, він, звичайно, знайомиться з учителем російських геґельянців Вердером, з Беттіною фон Арнім і Варнгаґеном. Він бачить їх то у Варвари Дякової, то у Фролових. Збереглися й книги Турґенєва, над якими він працював у той час, і записи відвідуваних лекцій. У книгах Турґенєв робив поміж іншим помітки про свої знайомства, зустрічі, заняття, інтереси й симпатії. Згоду і незгоду з окремими думками Геґеля Турґенєв зазначає короткими фразами на берегах книг. Із поміток, опублікованих лише частково, створюється враження, що на той час Турґенєва найбільше цікавили питання філософії релігії. Зберігся

зроблений Турґенєвим начерк схеми геґелівської логіки. Бібліотека Турґенєва мала, крім творів Геґеля, й іншу філософську літературу: Канта, Фіхте, Шеллінґа. Читав Турґенєв і Фоєрбаха, але, як здається, тільки його праці з історії філософії. Збереглося в бібліотеці Турґенєва і «Життя Ісуса» Штрауса, і «Історія політики, культури та освіти 18-го століття» Бруно Бауера, і «Листування» Бруно і Едґара Бауерів. У річище лівого геґельянства Турґенєв, як здається, не ввійшов. Серед особливо дорогих йому імен, що їх Турґенєв записував на книгах, бачимо, крім імен Станкевича та Бакуніна, імена Ґете, Вердера і Беттіни Арнім.

Повернувшись до Росії, Турґенєв зустрічається, зокрема в Москві, з рядом російських геґельянців, беручи участь у салонних розмовах та суперечках. Турґенєв зустрічається з Ґрановським, Самаріним, Аполлоном Ґриґор'євим, Кавеліним, С. М. Соловйовим. Особливе значення мало для Турґенєва знайомство з Белінським, який, здається, відіграв певну роль у рішенні Турґенєва присвятити себе не науці, а літературі. У Росії Турґенєв спочатку, як і раніше, захоплюється науковою роботою, про «насолоду» від філософської роботи він пише у квітні 1842 р. Алексеєві Бакунінові. У ті самі дні (8-го квітня 1842 р. і в наступні дні) Турґенєв складає в Петербурзі магістерський іспит, 8-го квітня – усний іспит з філософії, на початку травня іспити з давніх мов, 5-го травня пише письмову роботу з філософії. На усних іспитах Турґенєву було поставлено лише питання загального характеру: «1) що таке філософія, її зміст, 2) істина суб'єктивна, 3) виклад сутності філософії Платонової, 4) про метод філософствування у різні часи»; берлінських занять, виявилося, тут було досить. Турґенєв, на власне враження, про яке пише Алексеєві Бакунінові, склав усний іспит «блискуче», а втім, як каже сам Турґенєв, це були загальні фрази; присутні на іспиті «спеціалісти», історики, математики та ін., як здавалося Турґенєву, «зневажали» і його, і філософію: «я повинен був би їх зневажати, якби вони мене не зневажали». З професором філософії в Петербурзі, старим і безбарвним Фішером, який нічим не позначив свого шляху, молодий «прихильник Геґеля і поет» не міг мати нічого спільного. Принаймні, іспит було складено. Доцентур тоді не було, стати «ад'юнктом» можна було тільки в тому разі, якщо в цьому бачили потребу факультет і міністерство. Турґенєв іще вагався деякий час, чи не зайнятися йому політикою, – що означало б заняття політикою в Ніколаївській Росії, не зовсім ясно... Не без впливу Белінського Турґенєв вирішив повністю присвятити себе літературі. Його філософські симпатії невдовзі змінилися...

2.

Турґенєву не трапилося нагоди висловити свої філософські погляди в пресі. Лише в кількох листах і в неопублікованій праці на магістерському іспиті залишилися сліди його філософських занять, настроїв і думок.

У великому листі до берлінських друзів (Бакуніна) Турґенєв кидає декілька думок, які, мабуть, найцікавіші своїм стилем і тим, що з них видно, якого мистецтва філософської мови досягли російські геґельянці в 1840 р. Адже Турґенєв був іще новачком. А втім, кілька фраз він написав усе-таки по-німецькому (Бакунін писав раніше найістотніше майже завжди по-німецькому). «Філософське переконання кожного – це його творіння, і якщо в мистецтві нічого не можна створити без дисципліни, то тим паче в філософії, де засоби і мета неподільні і рухаються в духовному світі, де розум прориваєтся із розсуду [рассудка], дух – із розуму, і Бог, живучи в нашій глибині, переходить у всю нашу істоту... Витворення філософського переконання – найвищий твір мистецтва, і філософи – видатні майстри і художники. Власне кажучи, тут мистецтво перестає бути мистецтвом, воно розчиняється в філософії». Перед Турґенєвим, який тільки ледь спробував філософії, постає образ філософської роботи, як аналізу органічної цілісності, що існує в бутті: «Чи доводилось тобі зірвати гілку очерету (або розпуклу троянду), здирати його згорнуті оболонки, знаходити інші, дедалі біліші й м'якші, дедалі тугіше згорнуті, і з радістю добиратися до останньої потаємної зернини. У дитинстві я часто трудився таким чином, я відчував досаду і задумувався, бачачи, що останні оболонки такі тонкі й ніжні, що здерти їх неможливо. Ось образ філософської системи. Але ти будь терплячим, дай розцвісти квітці і ти любуватимешся її вишуканою формою, насолоджуватимешся її запахом і перелічиш усі її розпущені листочки й тичинки». Ні самому Турґенєву, ні Бакунінові не вдалося дочекатися розквіту їхньої системи.

На магістерському іспиті Турґенєву було дано тему: «Показати внутрішні причини безперервного поставання пантеїзму і звести його багатоманітні форми, відомі в історії філософії, до небагатьох різновидів». Немає сумніву, тему було дано тому, що Фішер знав про заняття Турґенєва в Берліні у геґельянських професорів. Важко сказати, чи ним керував лихий намір викрити пантеїзм у юного геґельянця, чи, навпаки, він хотів дати Турґенєву можливість «виправдатися», якби пізніше виникло звинувачення в пантеїзмі, звинувачення, що його, як відомо, особливо вперто висували проти філософії Геґеля (і висувають досі). Як ми знаємо із поміток у книгах Турґенєва, він особливо цікавився філософією релігії. Праця Турґенєва, поряд із коротким нарисом історії пантеїзму, містить принципові міркування про пантеїзм і побіжні зауваження з низки філософських питань. Історичні зауваження Турґенєва перебувають під впливом його занять історією філософії; передусім під впливом читання історії філософії Геґеля і, можливо, під не меншим впливом лекцій Міхелета. Записи Турґенєва цих лекцій збереглися; у них, наскільки ми знаємо про їхній зміст, впадає в око особлива увага до Беме. У дусі Геґеля критичні міркування про Шеллінґа. Геґеля Турґенєв один раз і цитує: «справжнє світло, – справедливо сказав Геґель (тобто світло, що не має барви – якби можна було уявити таке світло), – це справжня ніч». Один раз Турґенєв цитує навіть Фоєрбаха.

Уже сама постановка питання – суто геґельянська: Турґенєв хоче, поряд зі «слабими сторонами» пантеїзму, вказати і на його «правду». Класифікуючи різновиди пантеїзму, Турґенєв бере за вихідний пункт тезу про те, що «людській думці» притаманний певний «рух (ритм)». «Погляди людини і способи пізнавання та примирення безперервно змінювалися, точніше – збагачувалися, з плином часу... Але такі періодичні переходи повторюються скрізь дедалі ширше й глибше», це – «коливання людської думки», іншими словами, засновок Турґенєва – діалектичний рух думки в її історії. Пантеїзм при цьому – явище переважно динамічне: «він править за перехід, на якому небезпечно зупинитися, але перейти який кожен повинен змогти, бо умови його виникнення – це водночас і умови його знищення ним самим». Можливо, що Турґенєв відчував певні симпатії до пантеїзму, принаймні, поряд із різкими випадами проти сучасних пантеїстів, до яких він причисляє, у крайньому разі, частину школи Геґеля, Турґенєв підкреслює й позитивні сторони пантеїзму: «велике слово», сказане пантеїзмом, – «все – Бог», немає нічого, крім Бога. Турґенєв бачить у цьому твердженні доказ того, що одне з учень позитивної релігії – «присутність Вічного», тобто всюдисущість Бога, глибоко закорінена в людському дусі. Слабкість пантеїзму – безособовий характер його Бога, навіть більше – субстанційний характер Бога пантеїстів, адже, виявляється, особистого, «живого» Бога логічно вивести неможливо. Пантеїзм догматичної метафізики (у Спінози) веде до внутрішньої суперечливості, від якої можна звільнитися тільки на шляху або до акосмізму (це тенденція, з якою зустрічаємося у самого Спінози), або до матеріалізму. Сучасний пантеїзм веде в своєму загостренні до антропологізму: «Велике слово «Все Бог» перетворюється на інший, сумний, хоча майже ніколи не висловлений постулат: «У всьому, скрізь – я, людина, зі своїми вимогами, бажанням задовольнити їх, зі своїми самолюбними пристрастями». Спроба логічно вивести й аналізувати поняття Бога веде до старого твердження грецьких софістів: «людина (тобто людське пізнання) – мірило всього». «Людина, що створила силою думки своєї всю природу і те, що вона називала Богом, природним чином приходила до усвідомлення своєї творчості». Тут можна побачити натяк на Фоєрбаха. «Пантеїзм є усвідомленням людською думкою власної слабкості і прагненням зблизитися з Богом, та позаяк це усвідомлення є власним усвідомленням людини, то цілком природно, що вона приходить до обожнювання самої себе, свого знання». Турґенєву здається, що останній щабель розвитку «сучасної філософії», геґельянства, – це твердження про те, що людина є втіленням індивідуальності Бога, що Бог живе в нас, та позаяк одночасно стверджується, що Бог від нас незалежний, то логічним висновком мало б бути, що Бог – *індивідуальність*, бо тільки в цьому разі можливі водночас присутність Бога в нас і Його незалежність від нас. Турґенєв наприкінці твердить, що обидві новітні школи німецької філософії, Шеллінґ і школа Геґеля, пантеїстичні. Остання, вважає він, розвивається у напрямку до лівого геґельянства: «але той Бог, від якого вони чекають одкро-

вень, – це їхнє ж Я, яке «стало для самого себе об'єктивним», як каже у своїй останній книзі Фоєрбах» (ця «остання книга» – «Сутність християнства»). «Новітній пантеїзм – наукоподібна і повна система людського знання, у якій усе людське підпорядковано людині із виключно-*людського* погляду: тому і Бог, і навіть так званий спекулятивний розвиток Бога мають у ній своє місце. Новітній пантеїзм – оцаріння людини, але позаяк людина саму себе може зрозуміти лише від Бога і в Бозі, то й це вчення повинно підкоритися одкровенню і лише тоді досягне свого призначення і зрозуміє самого себе». Останні слова, як здається, показують, що Турґенєв хоче бачити в пантеїзмі необхідний ступінь розвитку духу, через який повинен пройти розвиток релігійної свідомості. Принаймні, Турґенєв не висловлює побажання, щоб пантеїзм загинув, він лише хоче його самовизначення.

Ще яснішим це стає з оцінки Турґенєвим спекулятивного богослов'я. «Абсолютне знання» (цього виразу Турґенєв не вживає) – для Турґенєва це найвища мета розвитку людської свідомості. Турґенєв дає класифікацію можливих філософських точок зору, яка охоплює три основні групи: пантеїстичні, егоїстичні (стоїцизм, епікуреїзм і давній та новий скептицизм) і спекулятивні системи. Його симпатії – повністю на боці спекулятивних систем: «Релігія християнська є релігією *духу* в тому розумінні, що вона не тільки не виключає руху безкорисливого шукання, шукання на шляху *віри*, а й дає людській думці в самій собі повне й *свідоме* задоволення». У трохи завуальованій формі – це, звичайно, типове для геґельянства оголошення християнства спекулятивною релігією.

Сучасність (також і сучасний пантеїзм) для Турґенєва – час «останньої боротьби філософії з релігією». Причина цієї боротьби полягає не в лихих задумах філософів, а в «в стані релігії» самої. «Чим глибший її теперішній розрив, тим міцнішим буде її примирення».

Що Турґенєв не приховав у своїй праці своїх переконань, принаймні частини своїх переконань, цілковито ясно. І в цій формі висловлені думки могли йому тільки зашкодити (можливо, і зашкодили його академічній кар'єрі). Чи справді Турґенєв уважав за можливе перейти від «релігії людинобожжя» Фоєрбаха до «примирення» філософії з християнством, ми не можемо сказати. Не слід забувати, що Турґенєв був виучеником правих геґельянців. З цілковитою певністю, одначе, ми можемо припустити інше: християнство, про яке міг мріяти Турґенєв, як про вищий ступінь розвитку, що повинен був прийти на зміну «новітньому пантеїзмові», аж ніяк, звичайно, не було православ'ям. Наймовірніше це було спекулятивне християнство протестантського типу.

У трьох працях Турґенєва на іспиті з класичної філології елементи геґельянства тільки випадкові: Турґенєв писав латинською дві праці – про те, що римляни в філософії створили самостійно і що засвоїли від греків, про літературні впливи греків на римлян, а по-німецькому – про епітети царів у Гомера.

3.

Турґенєв не брав ніякої жвавої участі у подальшій боротьбі філософії з релігією і філософських течій між собою. Він вийшов із рядів борців, частково з особистих причин, а головно, звичайно, тому, що йому здавалося – легше знайти собі місце в політиці (невже російській? радше можна думати про платонічні мрії піти шляхом Бакуніна), а потім у поезії. Останнє рішення виявилося правильним. Щодо філософського життя в Німеччині та Росії Турґенєв посідав позицію байдужого спостерігача. Його цікавість до Фоєрбаха була неглибока й минуща. Значно більше значення мало для Турґенєва пізніше знайомство з позитивізмом і з філософією Шопенгауера.

1847 року Турґенєв надрукував у «Современнике» «Листа з Берліна», у якому дає яскраве протиставлення своїх настроїв у студентські роки і в Берліні перед березневою революцією. «Чи пам'ятаєте ви захоплений опис лекції Вердера, нічної серенади під його вікнами, його розмов, студентських сліз і криків?» – з такого натяку на вже знайому нам кореспонденцію Каткова з Берліна починає Турґенєв своє протиставлення: «Пам'ятаєте? Тож глядіть, пам'ятайте добренько, бо тут усі ці невинні витівки давним-давно забуто. Зацікавлення, що його збуджувала колись у юних і старих серцях суто спекулятивна філософія, зникло зовсім, принаймні в юних серцях. У 40-му році з хвилюванням чекали на Шеллінґа, шикали люто на першій лекції Шталя, відчували піднесеність від самого імені Вердера, запалювалися від Беттіни, благоговійно слухали Стефенса; тепер уже на лекції Шталя ніхто не ходить, Шеллінґ замовк, Стефенс помер. Беттіна перестала фарбувати своє волосся... Один Вердер, запально, як і раніше, коментує логіку Геґеля, не пропускаючи нагоди продекламувати вірші з 2-ї частини Фауста; та ба! перед трьома слухачами, з яких лише один німець, та й то з Померанії. Що я кажу! Навіть та юна, нова школа, яка так сміливо, з такою упевненістю у своїй непоборності підняла тоді своє знамено, – навіть та школа встигла зникнути з пам'яті людей. Бруно Бауер живе тут, але ніхто його не бачить, ніхто про нього не чує; днями я зустрів на концерті чоловіка прилизаного й печально смиренного... Це був Макс Штірнер».

Турґенєв уважає, що й «зрозуміло, чому їх забули» – у лівому геґельянстві Турґенєв бачить тепер тільки своєрідну гру німецького розуму: «ви легко можете собі уявити, якого смішного й дивного вигляду набирає іноді, кажучи словами Геґеля, Логос (або Думка, або Дух, або прогрес чи людство – назв багато у вашому розпорядженні), що його добросовісно, повільно й важко розвиває німецький розум». «Літературна, історична, філософська, фантастична епоха німецького життя, здається, закінчилася...». «Фоєрбаха не забуто, навпаки», додає Турґенєв. Матеріалізм та атеїзм, як правильно вказує Турґенєв цим побіжним зауваженням про Фоєрбаха, Фоєрбаха 1847 року, справді, ще мав вплив на розвиток революційної ідеології.

Турґенєв читав у той час, як здається, і філософську літературу. Проте характерно, що ті книги, назви яких нам достеменно відомі, стоять на периферії лівогеґельянської літератури: це книги Саша (Sasz) і Дронке про Берлін, – щоб зацікавитися ними, не треба бути колишнім геґельянцем!

Фоєрбахіанство Турґенєва було, одначе, скороминущим.

Від геґельянства своєї юності Турґенєв зберігає тільки низку окремих мотивів, що знову випливають то тут, то там у його творах. Не так важливі спогади про заняття Геґелем узагалі (на ім'я Геґеля натрапляємо і в «Батьках і дітях», і в «Димі»), про берлінське геґельянство, про яке згадують герої «Фауста» і «Рудіна», про московські геґельянські гуртки, у яких побували і Рудін, і Лежнєв, і «Гамлет Щигровського повіту», навіть і вставлені в текст «Рудіна» спогади, мабуть, про власну спробу Турґенєва перебороти скептицизм з допомогою філософії Геґеля. Значно істотніше те, що Турґенєв украплює окремі геґельянські думки то в свої статті, то в листи.

Досить сильно забарвлена геґельянством рецензія Турґенєва на переклад «Фауста» М. Вронченка (1845): у цій статті бачимо цілу низку слів і зворотів російського геґельянства: тут і «примирення», як тема «Фауста», і «заперечення», як основна риса характеру Мефістофеля; але й філософські мотиви – не тільки слівця – розсипано в цій великій рецензії, – «Фауст» для Турґенєва – прояв певного моменту у «розвитку людського духу» або «людської свідомості», «нічого не може бути логічнішого за історичний розвиток», у цьому розвитку заперечення і ствердження збігаються, суспільство «поспішає до власного руйнування або, кажучи правильніше, до власного відродження», «усякий навіть позитивний чинник, при першому прояві своєму, має характер негативний»; «отримавши право громадянства, цей чинник «поступово втрачає свою суто руйнівну, іронічну силу, самий наповнюється новим, позитивним змістом і переростає в розумний та органічний прогрес»; тут бачимо і характеристику художнього твору взагалі в дусі геґельянства, як внутрішньо необхідного «вираження епохи» або як знак «однієї з епох суспільного розвитку»; істинний художній твір є «випадковим творінням, піднесеним до історичної необхідності»; нарешті, тут побачимо й окремі думки філософсько-історичного характеру: «тільки сучасне, могутньо виражене характерами або талантами, стає невмирущим минулим», люди «не можуть жити, не примиривши життєвих суперечностей»; прямо з «Філософії історії» Геґеля взято фразу: «життя кожного народу можна порівняти з життям окремої людини, лише з тією різницею, що народ, як і природа, здатний вічно відроджуватися». А втім, у статті є й відгуки «лівого геґельянства»: Турґенєв не тільки посилається на статтю Фішера про другу частину «Фауста», із «Галльських щорічників», статтю, яку хтось переказав і Белінському, – Турґенєв не тільки висловлює переконання, що «примирення» можливе лише в «сфері *людської* дійсності», а й що «на руїнах систем і теорій залишається одне непорушне, незнищенне – наше людське Я, уже тому безсмертне, що навіть воно саме не може знищити себе»; Турґенєв глузливо відгукується про книги правих геґельянців про Фауста (Ретчера, Ґешеля). Розвиток Турґенєва ішов, як здається, до того антропологізму, про який він сам говорив у своїй магістерській праці. Проте окремі, майже виключно естетичні мотиви спливають у статтях Турґенєва й пізніше, – немає сумніву, що з геґельянством пов'язано заперечення «вірного природі» реалізму в мистецтві (у статті про «Бідну наречену» Островського в 1851 р., у листах Я. Полонському та Кігнові – ще в 1876 р.), геґельянська також і та думка, що мистецтво вище за природу, і заперечення теорії мистецтва як «наслідування природи» – до цієї думки Турґенєв повертається в «Досить!». Говорить Турґенєв і про зв'язок поетичних творів із загальним життям народу та епохи (стаття про Тютчева, 1854), і про те, що «все людське життя не що інше, як вічне примирення і вічна боротьба двох засад, які постійно роз'єднуються і постійно зливаються» («Дон-Кіхот і Гамлет», 1850), і навіть у промові про Пушкіна Турґенєв згадує про те, що кожний народ має «власне місце в історії» (1880).

А втім, це не більше, ніж випадкове відлуння давноминулих захоплень. Світогляд Турґенєва приймає в себе елементи антропологізму і натуралізму. Темна, сліпа, але непереборна сила природи завжди залишається переможницею над духом. Турґенєв різко виступає проти «абсолютів» і «абстракцій». За віру в абсолюти він докоряє не тільки К. Аксакову (лист від 16.01.1853), а й навіть Герценові (листи від 4 і 8.02.1862). Якщо іноді ми й чуємо від Турґенєва про «силу думки», то це лише непослідовність. Навіть і таємничі сили, що вриваються, як це часто буває з позитивістами, у світогляд Турґенєва пізніх років, набирають вигляду тих самих невблаганних, непохитних «сил природи». Не без впливу Шопенгауера виникає фаталістичний песимізм старого Турґенєва. У 1847 р., у період захоплення Фоєрбахом, Турґенєв сформулював основи цього безнадійного світогляду: «немає більше ні Бога, ні сатани, а прихід Людини ще далеко» (у листі до Віардо 8.12.1847). Але вже в своїй магістерській праці Турґенєв, мовби передбачаючи песимізм своєї безнадійної старості, правильно відзначив той «смуток», що огортає світогляд антропологічного пантеїзму; натуралістичний пантеїзм, до якого Турґенєв перейшов від антропологічного, тільки поглибив цей «смуток».

IX. СЛОВ'ЯНОФІЛИ І ГЕҐЕЛЬ

Дуже поширена, особливо в останні десятиріччя, думка про те, що всі російські «слов'янофіли» були послідовниками Шеллінґа, тоді як західники примикали до Геґеля. Важко сказати, як виникла ця абсолютно неправильна думка! Ми вже бачили, що філософія історії Геґеля прекрасно могла правити за основу для слов'янофільства і що, власне кажучи, Геґель сам (у листі Ікск'юлю) усвідомлював і намітив цю можливість, не задумуючись, одначе, над тими висновками, що їх може бути зроблено з його думок, висловлених

до того ж у приватному листі. Ми бачили також, що в філософських поглядах Івана Киреєвського важко знайти конкретні сліди шеллінґіанства: він прихильно ставиться до релігійного забарвлення філософії Шеллінґа, уважає її за подолання нерелігійної філософії, але не йде за Шеллінґом, як здається, у жодному конкретному питанні. Можливо, дослідників слов'янофільства збило з пантелику геґельянство західників; на підставі «висновку від протилежного» доходили думки, що слов'янофіли повинні були примикати до іншого філософського погляду. З-поміж дослідників слов'янофільства, як здається, ніхто серйозно не вивчав Шеллінґа. Проте можна вказати на західників-шеллінґіанців – досить згадати про Чаадаєва і Каткова. Слов'янофіли аж ніяк не знали Шеллінґа особливо добре. Ми вже бачили, що російське шеллінґіанство 20-х і 30-х років обмежувалося знайомством із небагатьма творами Шеллінґа; притому та філософія Шелінґа, яка для слов'янофілів могла бути особливо близькою, філософія його останніх років, зовсім не була ще відома в період початкового слов'янофільства. Киреєвський знав про неї з лекцій Шеллінґа. Серед слов'янофілів ми бачимо таких мислителів, як Іван Киреєвський і Хом'яков, які хоч і відкидали Геґеля, але, принаймні, високо цінували, як останнє слово західної філософії. Шеллінґ ішов ще далі, долаючи західну філософію взагалі, закликаючи повернутися до релігії і філософствувати на основі християнства. Так думав дехто із слов'янофілів. Та чи могли вони сподіватися, що мислитель-протестант, про якого в Москві постійно твердили, що він переходить до католицизму, про якого, правда, чули, що він має – якісь – симпатії до православ'я, – чи могли слов'янофіли сподіватися, що такий мислитель закладе основи *слов'янської* філософії? У кожному разі, два найвизначніші представники молодшого покоління слов'янофілів, Константин Аксаков і Юрій Самарін, пройшли через школу геґеліївської філософії, вони були протягом декількох років слов'янофілами і геґельянцями водночас, правда, «перебороли» згодом своє геґельянство – а «перебороння» далеко не те саме, що просте заперечення – і все-таки зберегли деякі елементи геґельянства й пізніше. І молодший брат К. Аксакова, Іван, пройшов через школу філософії Геґеля. Із представників пізнього слов'янофільства до геґельянства був близький Нікіта Ґіляров-Платонов, а один із найцікавіших представників пізнього слов'янофільства, Н. Н. Страхов, погляди якого є переходом від слов'янофільства до «євразійства» наших днів, уважав самого себе упродовж усього свого життя геґельянцем.

У попередні роки ніхто й не сумнівався у геґельянстві деяких представників слов'янофільства. Чаадаєв у листі до Шеллінґа (20.05.1842) навіть хоче – з деяким полемічним перебільшенням – зробити філософію Геґеля відповідальною за розвиток російського слов'янофільства. Н. Н. Страхов відгукнувся на появу в пресі листа Чаадаєва (1862) заміткою в «Эпохе» Достоєвського (1864, III), у якій підкреслював, що слов'янофільство розвинулося під впливом німецької філософії, хоча, «можливо, і не виключно під впливом Геґеля». Юрій Самарін сам писав Іванові Аксакову в 1875 р. (5.02): «покоління, до якого належав К. Аксаков, і покоління наступне не могли не відчути на собі впливу Геґелевої системи вже тому, що вона, будучи останнім словом німецького ідеалізму, панувала в Німеччині довго й самодержавно, як не панувала жодна з попередніх систем». На думку Самаріна, з-поміж слов'янофілів *тільки* Хом'яков, «переконання й погляди якого остаточно склалися раніше, ніж Геґелеве вчення проникло в Росію», не підпав під вплив Геґеля. І супротивники слов'янофілів відзначають їхній зв'язок із геґельянством; так, Герцен, не в «стилізованих» пізніших спогадах, а в щоденникові, писаному в 1843 р., зазначає, що Аксаков і Самарін «хочуть на підвалинах сучасної науки звести споруду слов'яно-візантійську – вони, йдучи за Геґелем, доходять до православ'я, а керуючись західною наукою – до заперечення західної історії» (26.10.1843), вони «Геґеле-православні слов'янофіли» (22.08.1844). У «Минулому і думах» Герцен також говорить про них, як про «православних геґельянців».

Константин Аксаков і Юрій Самарін – це «православні геґельянці». Обидва вивчали Геґеля, якийсь час разом. Обидва палко любили Росію, уособленням якої була для них Москва. Обидва з дитинства не відривалися від православної традиції. І водночас, як писав Іван Аксаков, «обидва були гарячими шанувальниками німецького філософського мислення». «Геґель прислужився їм у тому, щоб пояснити, санкціонувати знайдену ними нову істину, обґрунтувати її всесвітньо-історичне значення». Вони зробили «спробу побудувати на засадах... Геґеля цілий світогляд, цілу систему свого роду феноменології російського народного духу з його історією, побутовими явищами і навіть православ'ям».

2.

Константин Аксаков (1817–1860) був учасником гуртка Станкевича. Він ніколи не був західником, критика російського життя, якою займався дехто з-поміж членів гуртка, діяла на нього відворотно. Але сам Станкевич такою критикою не займався. Із гуртка Аксаков виніс, принаймні, цікавість і любов до німецької культури, точніше, до деяких її явищ. В історії російського ґетеанства, а особливо шіллеріанства, Аксаков відіграє дуже помітну роль. Декілька його перекладів із Шіллера та Ґете поетично цінні. Але ще в 1840 р. Аксаков зберігав романтично-ентузіастичний настрій, який в інших членів гуртка уже минув або минав. Тому Бакунін відніс його до групи «прекрасно-душних». У своєму ентузіазмі Аксаков не знає меж. Тому він робиться одним із улюблених героїв російських анекдотів про шіллеріанців і геґельянців. Саме він своїм «шаленством» сповнював жахом, як геґельянець, холодно-тверезого й прозаїчно-цинічного проф. М. П. Погодіна. З характерною для ентузіазму сліпотою Аксаков зовсім не помічає негативного ставлення Пого-

діна до його кумира, Геґеля, і випрошує собі саме в Поґодіна портрет Геґеля, щоб його перемалювати. А Поґодін записує в свій щоденник: «Новий напрям. Міркує про філософію. Справді може завдати шкоди». Поґодін намагається врятувати «нещасного Костю» й «переконує» його, як духовний батько. Але Аксаков далі робить Поґодінові, частому гостеві старого Аксакова, нові сюрпризи. У 1840 р. він читає Поґодінові перші начерки своєї магістерської дисертації про Ломоносова. Що начерки ці сповнювали Поґодіна жахом, не може нас дивувати: і про остаточно опрацьований текст читачі не без підстав казали: «книгу написано мовби по-німецькому, тільки російськими словами», і навіть Іван Аксаков пізніше вважав, що в цій праці Константин «немилосердно розтягував і гнув незграбні, тугі геґелівські формули під своє тлумачення російської історії». Поґодін записує: «філософія погубить бідолашного хлопця, а розтлумачити це немає можливості – Константин і приятелі не розуміють (філософії) Геґеля, але вважають своїм обличчям дух її, гординю. Шкода, що пропаде цей талановитий хлопець». Коли Поґодін відчуває якесь охолодження до себе в родині Аксакових, він, не задумуючись, відносить це за рахунок філософії Геґеля: «Геґелева філософія... розлучає мене зі старими людьми... Значить, що син нашептав у вуха, а той, засліплений любов'ю, повірив». Аксаков уплітає думки Геґеля навіть у свої вірші: 1842 року він пише вірш «Логіка», згодом названий «Юрбі емпіриків» («Толпе эмпириков»), у якому рішуче розправляється з емпіричним пізнанням:

...им милее
знакомый сумрак; в нем идти
привольней им; они бодрее
на осязательном пути.

Два ранні невеликі твори Аксакова свідчать про його філософські інтереси. 1839 року Аксаков надрукував у «Московском Наблюдателе» велику рецензію на граматику Белінського. Зауваження в цій рецензії про «дух нації, який живе у мові і несвідомо вже дав у ній собі розумну форму», про корінь, як «вічний дух слова», про «живучість» російської мови, порівняння мови з художнім твором, що містить у собі «нескінченність» змісту, – ці мотиви пов'язуються тут зі спробою філософської дедукції частин мови. Думки ці випливають радше із туманного шеллінґіанства, ніж із знайомства з філософією Геґеля. Найясніше це висловлено в одному з прикінцевих пасажів статті: «Усе сповнено життям, життям розумним! Не шукай його тільки у велетенських розмірах, у дивовижній віддаленості зірок, у страшних переворотах, – ні, воно скрізь; ти побачиш його всюди: і в черв'якові, і в квітці, і в мікроскопічній краплині, що таїть у собі незліченний світ істот... Хоч би куди ти кинув свій погляд... ти знайдеш... нескінченність. Всюди ті самі великі закони Божественного Розуму. Тобі знайти їх, тобі споглядати їх і насолоджуватися, споглядаючи». Аксаков уважає навіть, що людина може «осягнути таємницю поєднання думки зі звуком у Слові», і тоді «всі мови, навіть і невідомі, стануть раптом їй ясні й зрозумілі, і зі звуків слів вона вгадуватиме їхнє значення». Аксакову здається, що завданням пізнання є пізнання «вічного загального життя». Усі ці думки лежать у межах шеллінґіанства: наша довга цитата здається переспівом одного місця з «Логіки» Давидова (1821).

Значно вагоміший і, безперечно, вже пов'язаний з філософією Геґеля другий літературний виступ Аксакова, його брошура про «Мертві душі» Гоголя: «Декілька слів про поему Гоголя: Пригоди Чічікова, або Мертві душі» (1842). Брошура Аксакова, немає сумніву, – видатне явище в історії російської критики: вона вперше висловила думку про світове значення Гоголя як письменника. Притому брошура Аксакова вигідно відрізняється від письма Белінського тим, що в ній відсутні будь-які специфічні слівця і філософські прикраси: Аксаков накреслює схему розвитку епосу, яку він уявляє собі, як розпад гомерівського епосу, предмет якого – велика історична подія, а всі частини художньої картини об'єднані «єдністю духу»; поступовий розпад цієї великої форми привів до утворення малих епічних форм. У «поемі» Гоголя відтворюється гомерівський епос, вона «показує нам цілу форму життя, цілий світ, де знову, як у Гомера, вільно шумлять і блистять води, сходить сонце, красується вся природа і живе людина – світ, що постає перед нами, як глибоке ціле, глибокий, внутрішній зміст загального життя, що пов'язує єдиним духом усі свої явища». У поемі Гоголя виступає вся Росія, причому «субстанційне, вічне» в її бутті. Аксаков цілком правильно відзначає гомерівський характер гоголівських розгорнутих порівнянь. Трапляється тут і декілька комічних спроб «спекулятивного» витлумачення окремих місць «поеми», – так, Аксаков у любові Чічікова до швидкої їзди бачить «злиття із субстанційною стихією російського життя», проте не слід забувати, що й сам Гоголь надавав цим прикінцевим сторінкам «Мертвих душ» якогось «вищого значення» і від характеристики швидкої їзди переходив до філософії російської історії! Значне в брошурі якраз патетичне прославляння Гоголя як великого письменника. І як немічно й безглуздо знущався з цієї брошури – чомусь у двох статтях – Белінський! Для нього це «умогляд, спекулятивна побудова, геґелівська філософія на замоскворецький лад». Гомера, мовляв, «може нагадати собою лише така поема, за зміст якої править субстанційна стихія національного життя, стихія, у якій життя зберігається, а не заперечується». «Чого доброго, нам субстанцію російського народу заховають у горщик зі щами і кашею або, замість білужини, запечуть її в кулеб'яці». Оцінці Гоголя, як великого письменника, Белінський протиставляє оцінку його, як письменника «місцевого значення», висуваючи проти нього, як світові величини, Вальтера Скота, Купера і Жорж Занд!

Двох друзів, що від'їжджали в Берлін до університету, Аксаков проводив віршами, з яких видно, як він оцінював «паломництво» російських геґельянців. М. Бакунінові Аксаков присвятив вірш «Хрестоносець», у якому оспівує Бакуніна, як «хрестоносця молодого». А втім, саме порівняння подорожі до

джерел геґельянства і хрестового походу до гробу Господнього – радше намагання «вжитися» в переживання самого Бакуніна. І прощальне вітання:

будь же счастлив бесконечно,
крестоносец молодой!

лише побажання, щоб справдилися надії Бакуніна.

А в 1842 р. Аксаков пише прощальний вірш славістові А. Н. Попову, який від'їжджав до Берлінського університету. У цьому вірші значно яскравіше виступає оцінка самого Аксакова:

...итак, Берлин предстанет перед Вами,
где так сиял и закатился ум,
где, говорят, идет и брань, и шум.
Там жил герой Германии последний, –
торжественный, прощальный жизни цвет!
Свой славный путь, в теченье многих лет,
прошел он всех славнее и победней.
С ним рыцарей воскресли времена,
железная в нем вновь проснулась сила, –
дивилася ему его страна,
его рука железная страшила.
Германский дух доспех ему сковал,
невидимый, огромный, непробивный;
им обличен, могучий, он стоял,
смиряя всех своею силой дивной.
И нет его; доспех его лежит,
оставленный в добычу поколеньям, –
и вкруг него, ведя войну, шумит
толпа пигмеев, жадная движенья.
Доспех у них, но нет могучих сил,
но нет руки, оружием владевшей,
но нет того, который бы взложил
и бодро нес доспех осиротевший!
Пусть силятся и рвутся сгоряча
Хоть по частям схватить убранство боя:
им не поднять тяжелого меча,
не сдвинуть им оружия героя!
И крик, и брань в стране возникли той,
движенье там и шумно, и нестройно,
и жизнь к своей минуте роковой
торопится, волнуясь беспокойно.
Туда теперь Вам долгий путь лежит...

Аксаков натякає на те, що спадкоємцями «зброї героя» є, мабуть, слов'яни; «фатальна хвилина», певне, – якраз оте «уведення в спадщину» Геґеля слов'янської думки. «У той час, як він мені сам казав, – розповідає Чичерін, – він був переконаний, що російський народ, на противагу усім іншим, покликаний зрозуміти Геґеля».

Темпераментний Константин Аксаков, «найбільш чиста, натхненна і пристрасна душа», як називає його той самий Чичерін, став об'єктом глузувань і як слов'янофіл, і як геґельянець. Його, що ходив з бородою і в славетній «магерці» (яку він, фотографуючись, поклав біля себе на окремий столик!), народ начебто сприймав за німця» (неймовірно!) або за «персіянина» (правдоподібніше). Чичерін твердив, що й звичай носити бороду тлумачиться за Геґелем: «у давній Росії була борода, у новій – її зголили, у майбутній вона повинна відновитися», бо «давня Росія уособлювала твердження, нова – заперечення, а майбутня, провіщена слов'янофілами, повинна була стати відновленням». І Белінський, думаючи, що Аксаков захоче запекти субстанцію російського духу в кулеб'яку, збиткувався: «можна любити важку, грубу, хоча й смачну російську кухню, – і все-таки не в ній відчувати себе в лоні російської національності». 1845 року Аполлон Ґриґор'єв, сам колишній геґельянець, у драмі «Два егоїзми», у якій виступає Петрашевський під іменем Петушевського і Аксаков під прозорим псевдонімом Баскакова, вкладає останньому в уста апологію російського народного родинного життя, натякаючи на якісь слова Аксакова, слід яких зберігся в щоденнику Герцена і в листі Герцена Аксакову (15, 18.12.1844):

Семья – славянское начало.
Я в философии моей
Подробно изложу, как в ней преобладала
без примеси других идей
идея чистая, славянская идея...
Читая Гегеля с Мертвиловым вдвоем,
мы согласились оба в том,
что чувство с разумом согласовать умея,
различие полов – славяне лишь одни
уразуметь могли так тонко и глубоко...
У них одних, от самой старины,
поставлены разумно и высоко
идея мужа и жены...
Жена не пес у них, не вещь, но нечто; воля
не признается в ней, конечно, но она
законами ограждена...
Муж может бить ее, но убивать не смеет:
над ней духовное лишь право он имеет,
и только частию in corpore; притом
глубокий смысл в преданьи том,
иль, лучше, в мысли той о власти над женою.
Пусть проявляется под жесткою корою,
под формою побой: что форма? Признаюсь,
семья меня всегда приводит в умиленье...

Власть мужа и жены покорное смиренье…
Черта славянская – я ей не надивлюсь.

Можливо, що Ґриґор'єв скористався тут дисертацією Лаврентія Соколовського «Про поступовий розвиток права у стародавньому світі» (Москва, 1843; свідчення Сакуліна), але, в кожному разі, вибір Аксакова, як захисника всього без винятку в російському народному побуті, не випадковий і показує, як думки Аксакова сприймало оточення – не тільки «західники», Ґриґор'єв західником не був.

Аксаков вивчав філософію Ґеґеля, тісно спілкуючись із Юрієм Самаріним, вони читали Ґеґеля вдвох («читаючи Ґеґеля з Мертвіловим удвох»), певний час разом із якимось учителем-німцем, Клепфером. Із листування друзів дізнаємося про заняття «Логікою», «Феноменологією» та «Енциклопедією» Ґеґеля. Цікаво відзначити, що друзі звертаються і до Канта, мабуть, як до основоположника німецького ідеалізму. «Обидва друзі, що стали майже нерозлучними, з'являлися в московському товаристві (тобто в уже відомих нам московських салонах) сміливими, завзятими провісниками нового вчення», яке було синтезом ґеґельянства і слов'янофільства. У 1846 р. з'являється в світ магістерська дисертація Аксакова «Ломоносов в історії російської літератури і російської мови» і відбувається її успішний публічний захист. Обидва друзі на той час уже «перебороли» ґеґельянство. Але, звичайно, Аксаков не видав би своєї книги в такій формі, якби він уже не був згідний з її основними постулатами. А в цих основних постулатах ми знайдемо чимало елементів ґеґельянства.

3.

Дисертацію Аксакова присвячено Ломоносову. Аксаков обмежується оцінюванням значення Ломоносова в історії російської літератури і російської мови. Про геніальні передбачення Ломоносова в галузі природознавства у ті часи ніхто не знав і не думав. Характерно для філософського настановлення Аксакова те, що від безпосередньої теми праці він переходить до загальніших питань. Саме в цьому – плідне значення філософії Ґеґеля в історії російської науки: від простого установлення фактів ґеґельянці завжди переходять до загальних питань, часткову тему вводять у широкий, насамперед філософсько-історичний, контекст. У цьому розумінні дисертація Аксакова не була винятком: ті самі риси плідного узагальнення проблематики ми бачимо в усіх удалих наукових працях російських ґеґельянців, зокрема в дисертаціях Ю. Самаріна і Б. Н. Чичеріна. Представники обмеженого «спеціалізму» зазвичай бачили «ґеґельянство» у всіх спробах широких узагальнень, у шуканні «смислу» конкретних явищ, – як «ґеґельянські» сприймалися майже всі праці широкого обрію, напр., праці С. М. Соловйова. Аксаков торкається переважно двох проблем загального характеру та значення: питання про поділ російської історії на періоди і питання про сутність мови. Обидві теми не випадкові. Вони пов'язані органічно і з темою дисертації, і з найбільш центральними мотивами світогляду її автора.

Аксаков розглядає поезію (і мистецтво взагалі), як одну із «сфер духу», у якій міститься абсолютний зміст. Саме тому поезія повинна розвиватися, щоб виявити цей абсолютний зміст. Розвиток Аксаков розуміє не як простий рух уперед або «удосконалення», він хоче зрозуміти, як елементи розвитку, і періоди «занепаду», розкладу. Поняття «заперечення» у Ґеґеля, звичайно, може виступати як спосіб включення в процес розвитку також і «негативних моментів». Аксаков починає дисертацію з викладу «теорії розвитку». Його цілком правильні своєю суттю формулювання часто парадоксально загострені і, мабуть, викликали обурення у «натовпу емпіриків». «Подія і взагалі мистецтво у своєму розвитку проходять такі історичні моменти, які самі, у суті своїй, повинні виражати відсутність мистецтва, і водночас це моменти того ж мистецтва; вони показують, що відсутнє якраз мистецтво; одним словом, вони показують наявність відсутності його; такі, наприклад, моменти виникнення, переходу, занепаду. Позаяк це моменти того самого мистецтва, то вони відбуваються у його ж сфері; повинно бути явним, що це його ж доля».

Схему розвитку Аксаков уявляє собі, як перехід загального в часткові явища, причому «загальне не втрачає, а знаходить себе і зберігає в сукупності своїх окремих явищ». «Явище» в «окремому» виражає загальне і загальне може постати, лише переходячи в часткове: «загальне – не що інше, як тільки моменти розвитку одного й того самого». Нерухоме, непроявлене загальне неможливе, воно було б нічим. Загальне постає, «заперечує себе», але «це заперечення є водночас підтвердженням». В «окремому» поєднано загальне і часткове. Таким чином заперечення заперечується, і загальне вступає в «дійсність» як одиничне, «конкретизується», «знаходить своє справжнє, істинне, єдине вираження». «Цей шлях заперечення має місце у всіх сферах духу – всюди, де є розвиток».

Відповідно до цієї схеми подвійного заперечення Аксаков конструює схему російської історії, причому він розуміє історію, як *духовний* рух. Аксаков намагається на прикладах показати, що фактичний бік подій менше важливий, ніж їхній смисл. Якщо в цьому твердженні і є дещо парадоксальне, то це, принаймні, спроба перебороти сліпе збирання фактів, ідолопоклонство перед фактами. Приклад, вибраний Аксаковим, показовий. Події смутних часів, що були предметом нескінченних суперечок, Аксаков намагається витлумачити з погляду їхнього смислу та внутрішнього значення, залишивши поза увагою фактичний бік. Не істотне питання, чи царевича Димитрія вбито за наказом Ґодунова, – його смерть є знаком припинення колишньої династії, і «в уявленні народу» Борис Ґодунов «є тим, хто її припинив». Не істотне і питання про особу Лже-Димитрія: його поява була не випадковою, вона не була «думкою однієї людини, ні, це була потреба народу, мрія, яку

він сам створив, якою він тішив себе». Неуспіх Лже-Димитрія, який зневажив почуття народу, «свідчить про силу ідеї».

«Простий народ» був російською субстанцією в абстрактній формі, саме його мовчання в минулому – знак абстрактного характеру його буття. Пйорт Великий здійснив акт заперечення російської субстанції. Навіть перенесення столиці в Петербурґ Аксаков виводить із цього акту заперечення: «Москва, істинна столиця Росії, столиця її духу, не могла залишатися столицею в період однобічного заперечення». «Жоден народ не відважився на таке рішуче, цілковите, суворе заперечення своєї національності, і тому жоден народ не може мати такого загального, всесвітньо-людського значення, як російський». Заперечення народної субстанції було переходом до загальнолюдського.

Ломоносов у літературі та мовному розвитку Росії зробив те саме, що Пйотр у сфері політики. Літературні та мовні теорії Ломоносова Аксаков інтерпретує в цьому смислі.

Ставлення до діяльності Петра, отже, у суті своїй позитивне. Принаймні, Аксаков бачить у ній необхідний щабель розвитку. Щоправда, із Аксакової схеми розвитку випливає однозначно, що треба чекати «заперечення заперечення», тобто подолання традиції Петра і повернення до субстанційного народного духу. Аксаков вірить, що «національні прояви, національні особливості, навіть виняткова фізіономія не пропадуть, так само, як не пропадуть і національні особливості народу, як тільки загальне дійсно проникне в народ і зникне однобічність стосунку».

Як здається, тоді відштовхування від реформ Петра ще не було в Аксакова таким великим і рішучим, як це стало згодом. Передумовою того, щоб наповнитися «абсолютним духом», «загальним змістом» є знищення «виняткового» характеру національності, – у подальшому розвитку це «заперечення», самозаперечення зіграє позитивну роль. Але і людське почуття, і філософська свідомість повинні «з благоговінням шанувати в минулому моментальний вираз вічної істини». Аксаков шукає примирення з усім російським минулим; як західники вихваляли розумність сучасного чи майбутнього, так він вихваляв розумність минулого! У західників його обурювало передусім заперечення російського минулого!

Зауваження Аксакова про літературну діяльність Ломоносова свідчать про те, що він старанно займався естетикою Ґеґеля. Проте в одному питанні Аксаков виходить із рамок думок, що їх він міг знайти в Ґеґеля. Філософію мови Аксаков розвиває в дусі Ґеґеля, але виходить за межі сказаного Ґеґелем.

На теми філософії мови Аксаков писав і раніше (цит. рецензія), і пізніше. Погляди його залишилися в своїй основі ті самі, що й у дисертації. Мова для Аксакова – дивне й таємниче явище. У мові дано нам повторно весь світ у іншій формі. Цей другий світ виник на ґрунті свідомості, дух проймає всю сферу мови. У мові постає панування духу над усією природою. Мова – не

тільки знак, щоб виразити конкретне буття світу, вона має своє власне конкретне буття – у сфері звуку. Природа об'єктивується в мові. Але якщо мова у певному розумінні відтворює, повторює рухи людського духу і буття всієї природи, то вона все-таки не просте знаряддя, не тільки засіб, а й неминучий супутник думки, у певному розумінні – тіло думки. Слово дає думці «конкретність існування, вираження, форми». З іншого боку, думка завжди наявна в слові, ніколи його не полишає, навіть і тоді, коли сама вступає в сферу ідеального буття. І в найвищому одухотворенні мови, у філософії, «де слово все просякнуто думкою, що проступає крізь нього», – і там слово не перетворюється на просте знаряддя думки, на засіб, і там воно – неминучий елемент у нерозривному поєднанні слова і думки, у єдності «слово-думка». Слову притаманне не *природне* існування, а «прозора об'єктивність», слово прозоре, «мовби просвічує», через нього і в ньому «просвічує думка» або, ще краще – «дух».

Окрема сфера – застосування слова в мистецтві. Тут слово має особливу цінність як матеріал мистецтва, але як матеріал, сам створений духом. Слово прекрасне саме собою, позаяк воно не випадкове, позаяк воно цілий світ, що виходить за межі природного світу. Розвиток – закон буття людини. На шляху розвитку слово йде за людиною, позаяк «мова – це сутність людини». Тому поезія так вірно йде за розвитком людини, так невідступно супроводжує рух людського життя. І саме тому можна сказати, що в поезії слово найбільше вивищується, набуває в поезії свого особливого оновлення, «виправдання», особливої цінності, визначальної якості. Своєю природою кожне слово поетичне. У конкретних питаннях теорії поезії Аксаков, як було сказано, переважно наслідує Ґеґеля.

І пізніше ті самі думки залишаються основою поглядів Аксакова на мову. У 1855 р. він друкує прекрасну брошуру «Про російські дієслова». Цілу низку визначень сформульовано в цій брошурі в ґеґельянському стилі. Дієслово визначено там, як синтез самостійності і цілісності вищого порядку; функції дієслова класифіковано за такою схемою: 1) дія як загальне, невизначене, 2) дія як момент, визначене, 3) дія як моменти, як невизначений ряд визначених здійснень. Аксаков намічає тут (очевидно, примикаючи до міркувань про розвиток у своїй дисертації) поняття «негативних елементів» у мові, тобто він указує на значення простої відсутності, «неґації» того або іншого елемента у визначених формах: це поняття «негативних» елементів набуло широкого застосування уже в XX столітті у школах Фортунатова і Трубецького. У рецензії на історичну граматику Буслаєва (1859) Аксаков, зокрема, висуває на перший план ту думку, що мова – це система, у якій особливим чином дано і відсутні елементи. І в інших філологічних творах Аксакова раз у раз натрапляємо на окремі думки, які, немає сумніву, походять від ґеґельянства Аксакова; недаремно І. Киреєвський побачив у брошурах про дієслова «німецьку абстрагованість». Але саме ця «абстрагованість», тобто намаган-

ня не зупинятися на фактах, явищах як таких, а шукати в них смисл, і робить філософію мови Аксакова та окремі думки з його філологічних праць актуальними ще й у наші дні.

Рішуче змінює Аксаков своє уявлення про схему російського історичного розвитку. Він рішуче відкидає післяпетровську Росію. Допетровська Русь не знала «виключного» націоналізму, уже з християнством було внесено в неї елементи «загального». Із Петром увійшов у російське життя «виключний» елемент національності, але – національності, чужої російському народові. Особливо ж відділяє Аксакова від геґельянства ставлення до засади державності; при цьому Аксаков уважає свою позицію не лише власними поглядами, а й основою всього розуміння життя російського народу. Держава прагне, вважає Аксаков, тільки зовнішньої справедливості, вона – лише форма. Основа слов'янського життя – не держава, а община, «мір», у якому особа залишається самостійною, як окремий голос у хорі.

По причинам историческим
мы совсем не снабжены
ясным смыслом юридическим, –
сим исчадьем сатаны.
Широки натуры русские:
русской правды идеал
не влезает в формы узкие
юридических начал,

пародіював слов'янофільські погляди, до яких сам примикав, Б. Алмазов.

А втім, Аксаков і в своїх найпізніших історичних працях зберіг схильність до спекулятивного тлумачення фактів. Він не лише повторює уже відоме нам тлумачення смутних часів, такий характер мають і його міркування про Володимира святого, про Івана Грозного, про Петра Великого. Любов до антитез і захоплене ставлення до (духовної) боротьби, яке ми бачимо в публіцистичних творах Аксакова (стаття в «Молве», 12.04.1857), навряд чи треба приписувати впливу геґельянства.

4.

Самарін (1819–1876) не був таким жвавим, рухливим, ентузіастичним і наївним, як його друг. Тому про Самаріна спогади сучасників значно коротші й безбарвніші. Щоправда, його «діалектичний хист» високо оцінюють і Ґрановський, і Герцен, останній пише про нього: «юнак високого таланту», «високих діалектичних здібностей», «це – людина, значно вища за Хом'якова і навіть Аксакова». Подібно міркує і С. М. Соловйов: Самарін – «людина незвичайно розумна, але холодна».

Про заняття Самаріна німецькою філософією ми довідуємось найбільше з його листування з К. Аксаковим, листування випадкового, що складається з листів і записочок, писаних у тому разі, коли одного з друзів не було в Москві або котрийсь із них був надто зайнятий, щоб відвідати іншого. Ми довідуємось, що він, наляканий трудністю розділу про сприйняття у «Феноменології духу», переходить до читання «Енциклопедії», що він пропускає одне із спільних читань із Клепфером, довідуємось про те, як він прислухається до суперечок у салонах і сам бере участь у суперечках... Магістерська дисертація Самаріна показує, що він дуже старанно вивчав Геґеля; в одному з листів Самарін згадує, що він для Крюкова до магістерського іспиту (лютий 1840) проробляє «Естетику» Геґеля. Удвох з Аксаковим він читав пізніше головно «Логіку». В архіві Самаріна серед зошитів було виявлено конспекти «Енциклопедії», «Феноменології» та «Історії філософії».

Ми знаємо досить багато про хід його філософського розвитку і про ті сподівання, що їх він покладав на філософію Геґеля, про сподівання його на значну роль філософії Геґеля в майбутньому російського духовного розвитку. 5.12.1842 р. Самарін писав своєму другові А. Н. Попову: «Справа нинішнього часу – справа науки. Ви знаєте, що під наукою я розумію філософію, а під філософією – Геґеля. Тільки прийнявши цю науку з Німеччини, яка не має сили втримати її (через те, що ця наука виразила вимогу такого життя, якого не може показати Західна Європа), тільки цим шляхом відбудеться примирення свідомості і життя, яке стане торжеством Росії над Заходом». Самарінові здається, що хоча слов'янський світ і має дуже багато невідомих, свіжих, досі прихованих сил, він усе-таки стоятиме значно нижче за Німеччину, навіть якщо ця Німеччина «помирає», доки наукою володіє виключно Німеччина. «Нове слово», на яке сподівається від майбутнього Самарін, буде перемогою науки в житті. Це «нове слово» скаже Росія для всього слов'янського світу. «Мета й остаточний результат усього слов'янського розвитку – піднести Росію і в ній утілити осереддя і всю повноту слов'янського духу, без будь-якої однобічності... Лише в Росії слов'янський дух дійшов до самосвідомості, зумовленої самозапереченням». Інші слов'янські племена відображають лише окремі моменти російського розвитку.

На думку Самаріна, друге завдання сучасності, поряд зі слов'янським «новим словом», – перемога православ'я. Але православ'я повинно бути «виправдано наукою», через те «питання про церкву» «залежить від питання філософського, і доля церкви тісно, нерозривно пов'язана з долею Геґеля. Це для мене зовсім ясно, і тому я цілком свідомо відкладаю заняття богослов'ям і приступаю до філософії». У незакінченому листі Хом'якову Самарін повторює ті самі думки – суперечку православ'я із західними віросповіданнями повинна вирішити філософія. «Тому доля православ'я тісно пов'язана з долею філософії Геґеля, і питання про нашу церкву залежить від цієї філософії. Поза цією філософією православна церква існувати не може». Звідси виростає нове завдання: філософія релігії Геґеля «багато в чому незадовіль-

на, тому треба буде доповнити, доказати те, чого він не сказав», а це означає – «самим Геґелем доповнити Геґеля», тобто продовжити роботу Геґеля в його дусі. Самарін сам працював над твором, який не зберігся і «в якому обґрунтовувалося, що Геґель, так би мовити, угадав православну церкву і a priori висвятив її, назвавши релігію одним із моментів (середнім, але не останнім) у логічному розвитку абсолютного духу, що прямує до повноти самосвідомості».

У декількох листах Самаріна дано, принаймні, натяки на ту «феноменологію російського духу», яку він сам розробляв спільно з Аксаковим. Православ'я для Самаріна якщо не тотожне з «російським духом», то принаймні надзвичайно близьке йому. Православ'я, як вищий ступінь, Самарін протиставляє обом «однобічним» західним віросповіданням. Він бачить у житті церкви живий розвиток: «церква розвивається, тобто вона постійно підносить до своєї свідомості вічну невичерпну істину, якою володіє» (Попову, 1841–1842): «ми, тобто Аксаков і я, сповідуємо *церкву, яка розвивається*». У церкві Самарін бачить, з одного боку: «життя, яке цілковито готове, не розвивається», і «свідомість як можливість, що постійно проявляється, як розвиток». Сторона церкви, яка тепер уже не розвивається, розвинулася історично: цим завершеним уже буттям церкви є таїнства, догми. Але буття церкви полягає і в «осягненні та висловлюванні істини», доведення до свідомості того, що було в церкві для себе». Ці дві сторони і є «безпосереднє життя, як остаточне і завжди дійсне, і свідомість, що постійно розвивається». Католицизм осягнув і втримав статичну, протестантизм – динамічну сторону буття церкви. Православ'я містить у собі і «визнає» обидві сторони.

Між Самаріним і Поповим починається в листах полеміка на цю тему: з обох боків суперечка ведеться в термінах геґелівської філософії. Питання полягає в тому, чи завершився вселенськими соборами розвиток церкви. На думку Самаріна, «розвиток церкви не закінчився, з нього тільки виключено елемент особистого свавілля». Чи можлива остаточна «система» церковного вчення? – запитує Самарін. «Мені здається, що вона неможлива». Попов відкидає католицизм іще рішучіше: «ніщо живе не нерухоме; у католицизмі немає Церкви, тому, заперечуючи рухливість стосовно всіх осіб, він повинен був визнати її щодо однієї. У цьому його непослідовність, яка могла вирішитися двома способами: визнанням розвитку стосовно всіх приватних осіб або знищенням його щодо всіх без винятку. Так і сталося з протестантизмом». Попов згідний із Самаріним, що в понятті церкви поєднано два поняття: поняття церкви «як моменту» і як «завершеного цілого», буття цих двох понять неминуче передбачає розвиток. «Тільки прийнявши цей постулат, можна зрозуміти можливість усіх дій, що виходять за рамки звичайного життя, – чудес, пророцтв і чернецтва». На жаль, листування відоме лише частково і викладає думки Самаріна тільки конспективно.

5.

У 1844 р. магістерську дисертацію «Стефан Яворський і Феофан Прокопович» Самарін закінчив і 3 червня захищав публічно одну третю частину своєї праці, позаяк двох перших університет не наважився надрукувати без духовної цензури. Геґельянство Самаріна стало на диспуті предметом глузувань, один із опонентів викликав у публіки «сміх і шум схвалення» словами: «Не можна Димитрія Ростовського міряти геґелівським аршином» і потім: «Назвати в дисертації Геґеля означає викинути прапор». Наукове значення дисертації Самаріна поза всяким сумнівом. Вона зберігає свою цінність і зараз – через 95 років! – причому не тільки в окремих пунктах, як праця Аксакова, а в цілому. Самарін показує, що богослови-систематики петровських часів, Стефан Яворський і Феофан Прокопович, які випередили рух російського богослов'я на довгі десятиріччя, були в залежності – перший від католицького, другий від протестантського богослов'я. Новітні праці (1929) на ту саму тему просто повторюють Самаріна.

Самарін визначає католицтво і протестантство, як «дві абстрактні сторони церкви». Католицизм – це «взята абстраговано» «ідея єдності», яка, будучи абстрагованою, «не захоплює християнської людини»; протестантизм, навпаки, знає тільки «окремих, приватних осіб – живого релігійного спрямування, але не здатних піднестися до загального і тому роз'єднаних між собою». Православ'ю притаманна цілісність і повнота християнства. Можливість відмінностей, багатоманітності «ухилів» корениться саме в цій повноті православ'я. Католицизм – стан, протестантизм – «момент переходу через заперечення». Докладно аналізуючи взаємини між церквою і державою у трьох християнських віросповіданнях, Самарін доходить висновку, що в православ'ї ми знову-таки маємо синтез однобічних точок зору обох інших віросповідань, «взаємне визнання» церкви і держави.

Третю частину, присвячену обом богословам як проповідникам, опубліковано, як було сказано, у 1844 р., обидві інші частини могли побачити світ лише в зібранні творів Самаріна в 1880 р. Третя частина має вступ, присвячений теорії проповіді і написаний за «Естетикою» Геґеля. Саме цей вступ, очевидно, і викликав обурення опонентів. На підставі цього теоретичного вступу дається характеристика католицької і протестантської проповіді, а потім характеристика проповідей обох богословів, причому відзначається, що тут вони так само близькі до західних течій, як і в своїх систематичних працях.

Значення дисертації Самаріна – не в її геґельянстві, а в прекрасно опрацьованому конкретному матеріалі, продуманому і систематизованому, як ми бачили, на основі схем, що склалися під впливом філософії Геґеля.

1847 року Самарін, якому мовби призначено було розвивати свої думки в полеміці (два рази в полеміці з тим самим Кавеліним), надрукував критичну статтю про «Погляд на юридичний побут давньої Росії» Кавеліна. І тут зву-

чать іще ноти геґельянства. «Російське завдання» – виконати завдання, що його поставила західна Європа: «органічне примирення принципу індивідуальності з принципом об'єктивної і для всіх обов'язкової істини». «Ця вимога збігається з нашою субстанцією... У цьому точка дотику нашої історії із західною». На думку Самаріна, виконати це завдання можна, звернувшись до «російського» принципу «общини». Проте це не тільки проста відповідь на питання, що його поставив Захід. Це – остання точка власного російського розвитку. У початкових формах російського життя лежали «зачатки його майбутнього руйнування». Примирення – у певному розумінні це й відновлення, повернення. Окремі елементи геґельянства ще досить значні в цій статті. Принцип особистої свободи було розвинено в давній Русі. Самодержавство виступає, як свого роду заперечення – його сутність полягала в перенесенні індивідуумами їхньої особистої свободи на особу государя. Таким чином відмова від індивідуальної свободи була водночас її збереженням й утвердженням. (Геґель таким самим чином виводить східний деспотизм).

Самарін «переборов» філософію Геґеля, але він переміг Геґеля зброєю, «яку дала йому в руки Геґелева система, переміг, розкривши її внутрішні суперечності, що їх він побачив усе-таки завдяки тому, що його розумовий зір вигострився, пройшовши через… сувору школу» філософії Геґеля. Про основні мотиви цього «перебороння» ми й повинні сказати далі кілька слів.

6.

Обидва друзі, Аксаков і Самарін, «перебороли» філософію Геґеля, пройшовши довгий шлях. Від спроб поєднати філософію Геґеля і православ'я першим відмовився Самарін. Аксаков пішов слідом за ним. Як зазначає Іван Аксаков, Константин Аксаков завжди залишався православним і був «несвідомим» слов'янофілом. «І Геґеля він використовував лише як знаряддя для захисту і більшого возвеличення російської народності». Усвідомлення того, що не тільки поєднати, а й примирити Геґеля з православ'ям неможливо, постало в обох друзів значною мірою під впливом розмов із Хом'яковим. «Молоді люди відважно вступили в бій з цим атлетом діалектики... Понад два роки тривали суперечки, поступово дедалі тісніше й міцніше зближуючи супротивників... Суперечка йшла переважно про стосунок філософії до релігії і про православ'я, що його молоді люди обґрунтовували й виводили із засад Геґеля. Принципи філософського обґрунтування, щодо яких вони начебто дійшли згоди, виявилися неспроможними. Хом'яков... виправив і поставив створену ними теорію на нові підвалини...». Це «визволення від пут Геґеля» відбулося в Аксакова «без особливої внутрішньої боротьби: Геґель мовби потонув у його любові до російського народу». Аксаков сам признавався в 1852 р.: «У той час мене захоплювала німецька філософія, нітрохи не заслоняючи земського діла, якому хотів я прислужитися і філософією і якому приніс її згодом у жертву. Жертва була законна».

Як уже сказано, Аксаков аж ніяк не відмовився від усіх конкретних філософських ідей, до яких привело його заняття філософією. Але тепер він уважає, що стоїть *над* філософією, принаймні над філософією Геґеля. У його віршах декілька разів бачимо той самий настрій, що й у «лівих» геґельянців: над філософією стоїть життя, над теорією – діло, у якому маємо живе поєднання теорії і практики. Одначе ця «практика», на відміну від «практики», як її розуміють Белінський чи Бакунін, обґрунтовується не політично-соціальними мотивами, а релігійно-етичними.

Філософію Геґеля тепер не визнають останньою і повною істиною. Вона лише передостання істина, неповна і спотворена істина, але не пряма неправда. І все-таки відхід від філософії послідовний і повний, адже передостання істина може закрити від нас і зробити недоступною нам останню істину. Кидаючи погляд на свій розвиток, Аксаков завжди протиставляє холодну, абстрактну сферу філософії Геґеля живій і повній – слов'янофільства. Так – уже в 1845 р. у вірші «Два приятелі»:

и веял на меня сильнее
таинственный, сладчайший хлад…
И мир мне открывался новый,
где мыслью все озарено,
где красок нет, где все сурово,
от пестроты обнажено.
Но страшен вид такой пучины,
непреходящей той зимы.
И хлад таинственной долины
нам тяжек: видно, слабы мы.

І Аксаков ставить нерозв'язне питання:

Скажи, не правда ли, ужасна
та область, тот суровый мир!
А жизнь вокруг тебя прекрасна,
и прав ее прекрасный пир.
Но знанье может ли быть живо
и благостно, когда оно
все попирает горделиво,
что жизнью дышит и полно!

І свою власну книгу про Ломоносова Аксаков сприймає у тих самих категоріях:

Есть в этой книге вершины превыспренной мысли германской;
на высоту их всходили немногие; вечными льдами,
вечным туманом покрыты они, самый воздух нам редок…

Згодом для Аксакова «розум» німецького ідеалізму майже зливається з розумом – розсудом – просвітництва («Розумові», надруковано в 1857 р.):

Ты нашел не беспредельность,
но расширенный предел…

звертається він до розуму:

Рассекая жизнь на части
лезвием стальным ума,
ты мечтаешь, что во власти
у тебя и жизнь сама.

Але, насправді, пізнання життя замінено пізнанням мертвого:

В недоступные пучины
жизнь ушла, оставя след:
пред тобой ее пружины,
весь состав, а жизни нет.
И какое же решенье –
плод гигантского труда:
постиженье – до творенья
не доходит никогда.

Джерело пізнання – Бог, але пізнання не безпосередньо можливе, його передумова – віра:

Отрекись своей гордыни,
в битву с небом не ходи,
перед таинством святыни,
перед Богом в прах пади!

Це – відмова не тільки від геґелівської, а й від усякої філософії.

Отже, Аксаков закінчив тим самим, що й дехто з «людей сорокових років» – відмовою від філософії взагалі. Щоправда, мотиви відмови – інші, ніж у Бакуніна або Герцена. Внутрішню спорідненість, одначе, ми відкриємо без труднощів – про це поговоримо пізніше.

І все-таки – філософія не зовсім зникає зі світогляду Аксакова, – її тільки відсунено на задній план, але певне зацікавлення філософією відроджується в нього згодом, може, під впливом успіхів матеріалізму в Росії. Філософія німецького ідеалізму залишила свої позиції без бою. Ці позиції зайняв у Росії ворожий філософії найпримітивніший матеріалізм. Аксаков роздивляється, де б знайти зброю. Незадовго до смерті він зустрічається у Відні з Боденштедтом, з яким і говорить «про жалюгідний занепад німецької думки». Боденштедт повідомляє, одначе, «що тепер знову звертаються до Геґеля, отже, до стрункості філософської думки», – останню думку, безперечно, поділяє й Аксаков (лист від 3.09.1860), він навіть отримує від Боденштедта інформацію про літературу. Це звернення до філософських ідеалів юності не випадкове, хоча, звичайно, надії, що їх Аксаков покладає тепер на геґельянство, вельми скромні й обмежені.

Після смерті Аксакова Шевирьов пише Максимовичеві: «Гарибальді... схожий на Костю Аксакова. Небіжчик Костя був би в нас Гарибальді, якби не згубив його Геґель і зрозуміла б Росія» (13.04.1861). Для Шевирьова Аксаков і в свій пізній період залишався геґельянцем!

7.

Самарін, як і Аксаков, полишив філософію. Не тільки зовнішньо: на вимогу свого батька він, захистивши дисертацію, змушений був поступити на штатську службу, – а й внутрішньо. На жаль, ми дуже мало знаємо про те, як відбувався конкретно процес відходу Самаріна від геґельянства. Ми знаємо, що й у період свого захоплення Геґелем Самарін не приймав беззастережно всієї системи Геґеля. Схиляючись перед Геґелем, він ніколи не заходив так далеко, як Аксаков, він відкинув, наприклад, висунену Аксаковим у розмові з Кароліною Павловою (1841) несподівану тезу, – вчення Геґеля про особу Христа цілковито тотожне з ученням церкви; він не міг прийняти й того підлеглого становища, у якому стоїть у Геґеля релігія стосовно знання, церква стосовно науки. Наприкінці 1843 р. внутрішня криза світогляду Самаріна загострилася: «Дрібницю ми викреслили з нашого життя – Провидіння, і після цього чи може бути легко й спокійно на серці?» – пише він Аксакову (23.12.1843). Згодом Самарін кидає погляд на свій шлях і бачить, що філософія доводила його тільки до порогу віри. У 1846 р. він пише Гоголеві: «відсторонивши живе співчуття і приступивши до християнства з вимогами логічного осягнення, я повинен був дійти до того самого, до чого дійшла новітня філософія, тобто до цілковитого заперечення не тільки християнства, а й узагалі всякого буття первісного, незалежного від знання. За... крайньою межею заперечення виникає вимога відтворити зруйноване, і ця вимога залишається незадоволеною; знищивши буття, думка виявляється неспроможною створити з себе щось живе… Проходячи весь цей шлях, я дійшов до визнання живої істини і необхідності живого її осягнення, але саме це визнання було наслідком науки; це було тільки переконанням, тобто творінням думки». Самарін докоряє сам собі в тому, що витіснив із своєї душі живе релігійне почуття, його шукання «живої істини» залишилось, мовляв, лише теоретичним: «я... знесилив у собі душевний орган живого осягнення; я був байдужий до знайденої істини». 1847 року Самарін формулює свої критичні зауваження щодо геґельянства з приводу дисертації Аксакова – їх три: 1) загальне повинно здійснюватися як загальне, а не тільки в особливому; 2) закон подвійного заперечення («або троїстості») має значущість лише в сфері Божественного буття; 3) перехід від Божественного буття до світу базується не на логічній необхідності, а на акті моральної свободи, – іншими словами, він не розвиток, а творіння. Як легко можна побачити, всі три зауваження спрямовано на захист теїзму, вони установлюють «незалежність» Бо-

жественного буття від буття світу і проводять між ними різку грань. Цікаво, принаймні, що діалектика залишається для Самаріна законом Божественного буття!

І все-таки згодом Самарін повертається якщо не до філософії, то принаймні до визнання її значення, до визнання певної ролі філософії, зокрема німецького ідеалізму, особливо геґельянства, – проте до визнання їх значення в іншому, обмеженому розумінні. У 1846 і 1849 роках (листи братові Владімірові та Хом'якову) «німецький раціоналізм» немічний та однобічний і не випадково пов'язаний із французьким комунізмом. У 60-х роках Самарін, одначе, зауважує, що наростання хвилі матеріалізму, атеїзму та «нігілізму» в Росії залежить не від німецького ідеалізму, а від відсутності філософської освіти. 1861 року Самарін публікує адресовані колишньому геґельянцеві Н. Ґілярову-Платонову «Листи про матеріалізм», – тут геґельянство і матеріалізм пов'язані між собою, тільки як два протилежні полюси, обидва однобічні і стоять один до одного, як теза й антитеза, – погляд, намічений Хом'яковим. У 1864 р. Самарін зустрічається за кордоном з Герценом і сперечається з ним про матеріалізм, який, як його розуміє Герцен, переходить у своєрідний фаталізм. У листах до Герцена Самарін дає блискучу критику матеріалізму, зокрема критику погляду, що матеріалізм – неодмінна основа «прогресивного» світогляду.

У 1863 р. «Русский Вестник» Каткова напав на Н. Н. Страхова, що визнавав себе тоді геґельянцем, напав «нігілістично» не менш безглуздо, ніж це робили «нігілісти» зліва». Самарін відповідає (у «Дне» 1863, 36) «Русскому Вестнику» статтею «З приводу думки «Русского Вестника» про заняття філософією». Журнал Каткова, твердячи, що філософія Геґеля «давно померла, похована й усіма забута», переходить до атаки на заняття філософією взагалі. Самарін відповідає на цей напад у дуже рішучому тоні. «Філософія почалася разом із людиною», потреба філософського знання «загальна, властива людині взагалі. Початок філософії – в акті самосвідомості». Особливе значення для Росії мала німецька філософія: «за винятком Німеччини, можливо, ніде в Європі філософія не сприймалася так прихильно і не мала такого значного впливу на освіту взагалі, як саме в нас». «Ціле покоління професорів внесло в університет новий погляд, осмислений філософією Геґеля». Киреєвський, який сам «глибоко вивчив» Геґеля, докоряв російським геґельянцям у тому, що вони Геґеля не читають. «Була, одначе, людина» (Страхов), «яка... спеціально вивчила філософію Геґеля і не кинула її, коли минула на неї мода». І, «на диво, саме на неї упав гнів редакції». Самарін визнає, що російське геґельянство тільки продовжує німецький розвиток, – «хіба не те саме бачимо ми і в розвитку інших наук?». Самарін не згідний і з тим, що система Геґеля померла»: «чи справді система, яка досить довго спрямовувала, за небагатьма винятками, розвиток людської думки, могла померти безслідно, не залишивши після себе спадщини і так-таки зникнути із людської

пам'яті?». Навіть цікавість до геґелівської лівої підтверджує, на думку Самаріна, актуальність геґельянства. Матеріалізм виник, як антитеза філософії Геґеля, і якраз незнання цієї філософії сприяє успіхам матеріалізму. На прикладі «почвенництва» Страхова і Достоєвського Самарін бачить, що на основі геґельянства може виникнути споріднене зі слов'янофільством світорозуміння. Звичайно, Самарін і тепер через західну філософію хоче прийти до російської, яка буде протилежною західній або, принаймні, докорінно від неї відрізнятиметься.

Самарін із різних приводів висловлює свої філософські погляди: його філософські висловлювання належать до найцікавіших у слов'янофілів. Самарін не забуває про значення західної філософії, особливо геґельянства, для розвитку російської (лист І. Аксакову від 5.09.1875). І наприкінці свого життя Самарін, подібно до К. Аксакова, але ще з більшою рішучістю, говорить про історичне значення німецької філософії та поезії для Росії: «для кожного освіченого росіянина Німеччина – також батьківщина, Німеччина Шіллера, Ґете, Канта, Фіхте», пише він у 1876 р. Знаменне це визнання в устах Самаріна, налаштованого політично украй по-антинімецькому! Щоправда, «Німеччина Шіллера, Ґете, Канта, Фіхте» і, мабуть, іще більше «Німеччина Геґеля» майже зникла в самій Німеччині! Один із німецьких співбесідників Самаріна казав йому 1876 року в Берліні: «навряд чи можна ще знайти між нами такого яскравого представника наших колишніх поглядів».

8.

Одним із найбільш блискучих сперечальників у московських салонах «40-х років» був Алексей Степанович Хом'яков. Ми знаємо, що його світогляд визрів до того, як він познайомився з філософією Геґеля. Лише в період загального захоплення Геґелем «Хом'яков зачинився на декілька днів з «Логікою» Геґеля (потім, вийшовши із свого усамітнення, оголосив, що він перегриз четверик свищів». Хом'яков став заводієм антигеґельянства в московських салонах, що було для нього легко, бо він мав звичай «сперечатися до четвертої години ранку, почавши о дев'ятій». Вочевидь пристрасний і вмілий сперечальник, як про це свідчать усі його сучасники, Хом'яков не вніс цього діалектичного елементу в свої твори. Їхнє значення в історії російської думки залежить від зовсім інших їхніх рис: сила внутрішнього переконання та енергія утвердження тут істотніші, ніж тонкість розрізнень і логічна послідовність думки. Філософські думки в статтях Хом'якова розпорошені серед десятків інших тем і надзвичайна всебічна начитаність Хом'якова радше шкодить його літературним творам: майстерність, з якою Хом'яков пов'язує «різнорідні предмети... воістину дивовижна. Сам Овідій у славетних своїх «Перетвореннях» не мав більшої. Ви читаєте, наприклад, про Геґеля, ви напружуєте всю свою увагу, щоб стежити за його діалектикою, ви заглиблює-

теся в тонкощі його розрізнень між Sein і Nichtsein... ви простягаєте руки, ось ви схопили його, та хто опинився у ваших руках? – Геґель, думаєте ви, ні, не Геґель, а посередник при розмежуванні черезсмужних володінь. Як він потрапив сюди, ви не розумієте, гніваєтесь, думаєте, думаєте, ідете нарешті назад, перевіряєте шлях і справді бачите, що ви вже давно звернули з філософського черезсмужжя в глибину російського і… перебуваєте в товаристві повітових поміщиків… які про вченість не мають уявлення, проте значно ясніше, ніж Геґель, розуміють різницю між Sein і Nichtsein і значно твердіше, ніж Савіньї, розмірковують über den Besitz». Таке враження справляли на читачів статті Хом'якова.

Про Геґеля часто згадується в статтях Хом'якова – поряд із черезсмужжям, вселенськими соборами і санскритом. Але думки Хом'якова про Геґеля треба збирати в його творах по зернині. Геґель, як і Шеллінґ, – найвищий ступінь розвитку західної філософії: «усі майбутні спроби на шляху суто філософському неможливі після Геґеля». Школа німецького ідеалізму «одна з усіх філософських шкіл пройшла свій шлях повністю, будучи послідовною до останнього висновку». А втім, останній висновок – його аж ніяк не слід вітати: «Геґель... дійшов до крайньої межі, якої тільки й могла досягнути філософія на вибраному нею шляху; він сягнув її *самознищення*. Висновок був простий і ясний, заслуга безсмертна». «Послідовний (хоч і неповний) у своєму аналізі, нікчемний у своєму синтезі, геґелізм у своєму падінні показав усю глибину духовної прірви, над якою вже давно... стояла, філософствуючи, Німеччина; він відкрив рану, загоїти якої не міг».

На жаль, *аргументи*, що їх ми знаходимо в Хом'якова, не обґрунтовують достатньо ні позитивної, ні негативної оцінки. Ця оцінка має зовсім інші підвалини. Хом'яков, наводячи свої аргументи, керується тим, що визнає геґельянство послідовною формою *раціоналізму*. З цим пов'язаний докір в «абстрактності методу» і твердження, що філософія Геґеля – філософія розсуду, але Геґель безпідставно називає розсуд «розумом». Як раціоналізм, геґельянство тільки аналітичне і нездатне до синтезу, реальна вершина його – тільки чисте заперечення. Цілу низку аргументів спрямовано проти окремих частин системи: критика філософії історії ґрунтується на запереченні історичної телеології, критика логіки підкреслює, що логічний аналіз доводить лише *можливість*, а не необхідність буття – цей, безперечно глибокий, аргумент Хом'яков, одначе, тільки намічає. Хом'яков уважає, що внутрішню слабкість філософії Геґеля може виявити розвиток геґельянства, проте в різних випадках він указує на зовсім різні філософські течії як «наслідку» геґельянства – то на крайній суб'єктивізм Штірнера («нігілізм»), то на матеріалізм, то на фаталізм, то на «буддизм» (?).

Хом'яков, критик геґельянства, не здається нам тим гострим діалектиком, якого Морошкін називав «Горгіас, співпитальник світу сього». Чому він відкидає Геґеля, Хом'яков висловлює й формулює глибші мотиви, ніж логічні аргументи. На перший погляд може здатися, що Хом'яков не хоче дорікнути Геґелеві ні в чому іншому, як тільки в тому, що його філософія залишає незадоволеною емоційну, передусім релігійну, сферу людської душі. Богові Геґеля не можна молитися! – Хом'яков розвиває свою аргументацію в листах Самарінові. При цьому стає ясно, що аргументи Хом'якова спрямовані не тільки проти геґельянства, а й проти всякої філософії взагалі, і що вони особливо боляче вдаряють по життєвому нерву філософії Геґеля, яка претендує на те, щоб бути всеохопною системою. І Шеллінґ, і Геґель дають нам тільки *знання*, причому *знання*, звернене лише до нашої *свідомості*, знання, нездатне стати об'єктом *визнання*. Адже визнання – функція не тільки інтелектуальної сфери, до якої звернені системи німецького ідеалізму, – воно ґрунтується не меншою мірою на почутті та волі. Це зауваження – не простий крик зневаженого почуття й скривдженої волі. Хом'яков підкреслює, що сама сфера інтелектуального знання якнайтісніше пов'язана з почуттям і волею, визначаючи їх, але будучи й сама визначувана ними. Отже, зауваження Хом'якова спрямовано якраз проти неповноти, урізаності сфери теоретичного знання в системі Геґеля, системі, яка хоче бути всеохопною, універсальною. Система знання Геґеля насправді позбавлена, мовляв, тієї повноти, на яку вона претендує, позаяк не охоплює почуття і волі, іманентних знанню.

Тут не місце докладно говорити про те, що Геґель, на противагу думці Хом'якова, намагався (особливо у ранніх спробах створення системи) якраз *поза*теотеричні елементи врахувати і включити в свою систему. Принаймні ця думка Хом'якова, завдяки Юркевичеві і Вл. Соловйову, стала однією з основних ідей «російської філософії». У Хом'якова цю думку сформульовано у зв'язку з полемікою проти Геґеля. У тому самому листі Самарінові (15.10.1843) Хом'яков пише: «з-поміж двох людей одна знає про світло тільки те, що воно світить, а інша розповідає вам усі закони заломлення, роздрібнення та відбиття променів тощо. Говорячи про любов, одна людина знає тільки слово «любити», а інша пояснює всі дії любові так ясно, що можна безпомилково сказати, як вона поведеться в цьому випадку. Ви скажете, що другі значно краще знають світло і любов, ніж перші. Але великий знавець світла – сліпонароджений професор, а великий знавець любові – чорт».

На жаль, заперечення Хом'якова стали для Самаріна та Аксакова спонукою не розробити, замість «Логічної філософії», «повну й цілісну філософію», а – покинути філософію взагалі. Істотне принаймні те, що передумовою зауважень Хом'якова є визнання за філософією права на центральне і найвище місце в сфері культури: саме тому Хом'яков відкидає тільки «логічну філософію». «Воїстину ми знаємо лише те, у чому живемо і чим живемо». Християнинові потрібне не знання (логічне), а «духовна повнота». Хом'яков не заперечує інших сфер культури – від добрих чобіт до зручних доріг, – не заперечує тому, що їх ніхто не може поставити на *перше* місце в системі культури!

Ті застереження щодо геґельянства, що їх Хом'яков робив усно і відомі нам із записів у щоденнику Герцена, мають більш частковий характер. Із засад Геґеля не можна вивести ні індивідуальності Бога, ні його трансцендентності, на ґрунті геґельянства можна прийти лише до вчення про іманентність Божу (пантеїзм) і про життя як «внутрішнє бродіння»; перехід від думки до факту принципово неможливий, факт неодмінно містить у собі елемент випадковості, тому всяке логічне розуміння фактів – неминуче абстрактне. Геґель і геґельянці – останній найвищий ступінь у розвитку філософії, ступінь, який конче знищує себе самого і доводить, що конкретне не доступне логічному пізнанню. Логічним шляхом не можна досягти істини. Лишається релігійний шлях. Абсолютне буття вище за категорії розсуду і відбивається в них лише спотворено й неповно. А Геґель залишається у сфері розсуду.

Тому Хом'яков визнає за німецьким ідеалізмом лише вельми обмежене значення: німецька філософія – «велике творіння… якщо дивитися на неї, як на вивчення законів логіки в дійсному мисленні, вона – прекрасна школа мислення, і боротьба з нею можлива тільки її власними засобами; філософська Німеччина, центр мислення сучасності, «дає рух і напрямок усім іншим народам» (писано близько 1840 р.), – «рух і напрямок», звичайно, для Хом'якова спрямовані за межі німецького ідеалізму.

Хом'якову часто дорікали в тому, що він сам застосовує *метод* Геґеля, або, правильніше, *схеми* Геґеля, – так він побудував історію церкви, «за правилами геґельянської філософії», – так думає Чичерін, але подібно міркує і Вл. Соловйов. Немає сумніву, схема Хом'якова навіяна геґельянством: «з первісної єдності спочатку виділяється одна протилежність – принцип влади, потім інша – принцип свободи, і над обома підноситься, нарешті, виплиаючи з первісної основи, єдиний принцип, принцип любові...». А втім, у Хом'якова можна знайти ще довгий ряд антитез і тріад; уся історія для нього – рух між протилежностями, а рух думки полягає в загостренні «однобічної» думки до краю, завдяки чому розкриваються її внутрішні суперечності. Але ця «діалектика», або, точніше, «антитетика», докорінно відрізняється від геґелівської тим, що вона, власне кажучи, не знає *ніякого синтезу*, одна з протилежностей перемагає іншу, переможена не знімається» (у геґелівському розумінні), а просто *знищується*. Лише іноді, бажаючи накреслити основи розвитку в майбутньому, Хом'яков указує на можливість *примирення* принципів, що борються між собою, в одному вищому принципі: так стоїть справа в історії церкви, але «тріада» там лише відповідає фактичному станові історичного розвитку (католицтво – протестантизм – православ'я). У кожному разі, для Хом'якова Божественна істина споконвіку існує і стоїть над усяким розвитком і поза ним. На початку, а не в кінці лежить для Хом'якова розгадка, вирішення всіх проблем.

* * *

Навряд чи можна говорити про значний вплив Геґеля на двох представників молодшого покоління слов'янофілів, І. С. Аксакова (1823–1886) і кн. В. А. Черкаського (1824–1878). Вони вивчали Геґеля в роки юності. І. С. Аксаков пізніше багато разів говорить про вплив Геґеля на слов'янофільство, маючи на увазі переважно свого брата і Ю. Самаріна; під час поїздки по Німеччині (1860) він усюди розпитує про роль філософії Геґеля, і Геґель, поруч із Шіллером та Ґете, для нього якимось чином зливаються з образом «німецької вітчизни». Кн. Черкаський у свої університетські роки перебував переважно під впливом професорів-геґельянців, Ґрановського і Редкіна, а втім, вище за них він ставив Нікіту Крилова. Кн. Черкаський був також учасником геґельянського гуртка А. Ґриґор'єва.

X. АЛЕКСАНДР ІВАНОВИЧ ГЕРЦЕН

1.

Зовсім іншим шляхом, ніж його ровесники, прийшов до геґельянства «російський Вольтер», Александр Іванович Герцен. Шлях Герцена дуже складний, знає не тільки рух уперед, а й повороти «назад», і прикритий для нас «самостилізаціями» Герцена в його спогадах і статтях, блискучих, але не об'єктивних, а не раз і просто сповнених вигадками.

Духовні джерела розвитку Герцена явно неоднорідні. У його юнацьких захопленнях (1833–34) якимось чином поєднуються французькі соціалісти, філософія романтики і Святе Письмо. «Філософія романтики» – це передусім Шеллінґ і Окен, мабуть, і Кузен. До Шеллінґа привернули Герцена його вчитель, В. І. Оболенський, і проф. М. Павлов. Плодом захоплення Герцена шеллінґіанством стали дві його праці: «Місце людини в природі» (1832) і «Аналітичний виклад сонячної системи Коперника» (1833). Як здається, філософський зміст статей Герцена майже без остачі може бути зведено до старих праць Павлова («Атеней», 1828) і А. Д. Ґалахова («Моск. Вестник», 1827), можливо, навіть І. Давидова (про Бекона, 1815). Шеллінґ – «поет високий», він зрозумів вимоги свого часу. Утім, Герцен відкидає його ухил до «містичного католицизму», так само, як і ухил Геґеля «до деспотизму», і наслідує свої сумнівні російські зразки, намагаючись поєднати емпіризм і «умогляд». Найбільшою мірою навіяно шеллінґіанством застереження Герцена проти аналітичного методу, проти сенсуалістського «роз'єднання на частини», тоді як – «а душа, а життя містяться в цілому організмі». Розкладаючи, знаходять холодний труп, тільки матерію, тоді як «природа сповнена життям і красою, дихає свободою», вона – «проявлена ідея Бога». «Метод» пізнання, уважає Герцен, має починатися з «досвіду», з якого «виводиться» «зразок або форма дії» (закони), після цього можна «спускатися від загального принципу до

явищ» (дедукція): це «метода... у творіннях великих людей, особливо тих, хто жив останнім часом». Цією крихтою й обмежується шеллінґіанство Герцена в його ранні роки.

Заслання Герцена означало для нього головним чином школу життя. Але воно було поворотом і в його духовних інтересах. Цілковито поза сумнівом – поворотом до інтересів релігійних. Багато в чому паралельно протікає й духовний розвиток відірваного від Герцена Оґарьова. Герцен захоплюється читанням містичної літератури (вплив Вітберґа). Водночас він, як здається, серйозніше, ніж раніше, береться за Шеллінґа і романтичних філософів, за історію філософії (Баршу де Пеноен, «Історія німецької філософії», 1836). У цьому зв'язку серед книг Герцена з'являється геґельянська література. Якщо раніше Фіхте і Шеллінґ – це Робесп'єр і Наполеон німецької філософії (Кіне), а Геґель – лише прибічник деспотизму, то тепер Геґель висувається на перший план. У нього Герцен сподівається знайти «утішливе» «злиття думки й одкровення» (1838). Але тільки під впливом відомостей (від Оґарьова) про гурток Станкевича і знайомства з гуртком Герцен замовляє собі (у 1839 р.) твори Геґеля і геґельянців. Він починає з геґельянців. Перший геґельянський твір, що захопив його, – «Пролегомени до історіософії» польського геґельянця графа А. Цішковського. Книга Цішковського дає Герценові відповідь на питання, яке відношення філософії і практики, Цішковський ставить дві проблеми, центральні для подальшого розвитку геґельянства: проблему «філософії діла» і проблему «філософії історії майбутнього». Герцен погоджується з автором у всіх пунктах.

Цішковський указав Герценові на можливість пов'язати його філософські інтереси з тими темами, з якими він стикався уже в ранній юності. Герцен приходить до вивчення Геґеля і геґельянців з певними запитаннями: мабуть, основне його питання – проблема свободи, але не «абстрактної» свободи, а свободи вільної *людини*. Саме тому для нього важливі філософія історії і філософська антропологія, якими не дуже й цікавилися інші російські геґельянці, уперше знайомлячись із Геґелем. До цих тем штовхають Герцена і релігійні інтереси. Геґель, проте, відводить його – остаточно – від релігії.

Відповідь на питання філософії історії, і «ужиткової» філософії історії, філософської політики, Герцен знаходить у творах «лівих», Руґе, Ехтермеєра. Відповідь на питання антропології він мусить шукати у творах самого Геґеля.

2.

Від 1840 р., у Петербурзі та Новгороді, Герцен, як здається, читає багато, але все якось ходить навколо Геґеля, не беручись за серйозне вивчення його творів. Щоправда, знайомство з Белінським у Петербурзі знову загострило цікавість до Геґеля. Одначе період вивчення Геґеля настав тільки в Москві, у 1843 р.

Політичні симпатії Герцена належали в той час лівому геґельянству, проте, на відміну від Белінського, ці симпатії не завадили Герценові шукати філософських відповідей у самого Геґеля. Герцен – перший російський геґельянець, який належно оцінив «Феноменологію духу», і саме там він знайшов доказ того, що філософія Геґеля – не суха, «абстрактна» теорія. Закінчуючи у лютому 1842 р. читання «Феноменології», Герцен пише: «дочитуючи книгу, мовби входиш у море: глибина, прозорість, повів духу лине... Lascitate ogni speranza – береги зникають, у душі лише думка про порятунок, та ось тут і лунає: Quid timeas? Caesarem vehis, – страх розвіюється, берег ось, прекрасні листки фантазії общипано, але соковиті плоди дійсності тут... Я дочитав з биттям серця, з якоюсь урочистістю. Геґель – Шекспір і Гомер водночас, тому добрим людям і здається незрозумілою греко-англійська говірка його».

Насамперед – Геґель не «формальний» і не «абстрактний» мислитель. Читання «Феноменології» і богословських фрагментів, надрукованих у біографії Геґеля Розенкранца, переконує Герцена в цьому: «немає нічого смішнішого, що досі німці – а за ними і всяка всячина – уважають Геґеля сухим логіком, дубовим діалектиком на кшталт Вольфа, тоді як він, захоплюваний (часто супроти волі) своїм генієм, найспекулятивніші думки втілює в образи надзвичайні, влучності дивовижної. І з якою силою думка розгортає образ, який блискавичний погляд, що скрізь проникає і все бачить, куди б не повернув свій зір», далі йдуть приклади: характерно, що Герцен вибирає цитати, розуміючи їх, як психологічні характеристики (хитрощі, любов). «Я читаю тепер його історію філософії. Який виклад! Софісти, Сократ, Аристотель – це таке високохудожнє, завершене зображення, що перед ним довго стоїш, уражений світлом. І все це сухий логік!». «Читав Геґелеву філософію природи... У всьому велетень: багато що ледь намічено, окреслено, але ширина й обсяг колосальні. Який величезний крок до звільнення від абстрактних сил, до введення в свої рами категорії, розміри якої гнітили все земне, і яка перевага якості, конкреції... Дух вічний, матерія – постійна форма його інобуття. Лише форма здатна, тільки вона може виразити дух – вона й виражає його... Розсудом не вийдеш із цих логічних кіл, позаяк розсудом ніколи не зрозумієш життя органічне, бо життя саме в собі, an sich, спекулятивне. Істина розсуду формальна, до краю ясна, не пласка, і дійсного примирення в ній немає; спекулятивна зовні тьмяна, але вона глибока». «Дочитав другу частину Геґелевої "Енциклопедії". Звичайно, це не таке завершене й повне творіння, як його "Естетика", але великий мислитель не зрадив собі у філософії природи; геніальні думки, що вражають до трепету надзвичайною простотою, поезією і глибиною, розсіяно скрізь... Я не знаю нікого, хто зрозумів би життя з такою повнотою і так умів висловити своє розуміння, хіба що – Ґете»... «я майже до кінця перечитав першу частину "Енциклопедії". Чорт знає, що за могутній геній! Перечитуючи, щоразу переконуєшся, що раніше розумів вузько й по-

верхово. Увесь новий філософський рух усередині нього. Людство лише за 20 років устигло розкусити його і зрозуміти як слід; досі воно його розуміло, як Редкін, тобто як не слід».

Знайомство з Геґелем на засланні – майже напевне тільки з других рук – проходило паралельно з читанням містиків – Беме, Сведенборґа, Екарстгаузена – і перечитуванням німецьких поетів – Ґете, Шіллера, Гофмана, Жан-Поля. Знайомство з Геґелем в оригіналі відтісняє містиків на задній план, хоча Герцен і пізніше гостро відчуває спорідненість Беме з Геґелем. Читання творів лівих геґельянців загострює релігійну кризу. Про її хід важко сказати щось певне. У кожному разі, не Геґель викликав її. Але Герцен шукає в Геґеля підтримку, знаходить її, одначе, тільки в ранніх начерках Геґеля (уривки у Розенкранца). Фоєрбаха Герцен тоді майже не знає. Від 1842 р. Герцен читає «Галльські», потім «Німецькі щорічники» (у тому числі статтю Бакуніна), улітку 1842 р. він чує, що «в Польщі молоді геґелісти зрікаються урочисто всякої позитивної релігії» (неясно, про кого може йти мова, – принаймні, не про Цішковського!).

І тепер у Герцена збереглися елементи його соціально-політичного радикалізму, що їх він намагається тепер поєднати з геґельянством, оголосивши їх логічними висновками з філософії Геґеля. Герцен змушений визнати, що ці висновки були, мовляв, неясні самому Геґелеві, але геґельянство – необхідна передумова всякого філософського обґрунтування радикалізму. Подібне і міркування Герцена про християнство: «Християнство прекрасно приготувало індивідуальність до сучасності». А Геґель завершує християнство і приходить йому на зміну.

Герцен бачить своє філософське завдання тепер у тому, щоб зробити останні висновки з філософії Геґеля. Тому він і залишається в колі питань філософських і навіть богословських, незважаючи на те, що в його світогляді дедалі більшої ваги набували елементи соціально-політичні.

Геґелівську філософію слід звести до конкретності. А конкретність для Герцена – людська особистість. Антропологізацію філософії Геґеля можна провести шляхом простого перенесення наголосів на ряд уже наявних у системі Геґеля мотивів. «Хто відчуває огиду до скінченного, той не прийде ні до якої дійсності, він залишиться в абстрактному і погасне в собі самому» – виписує Герцен із «Енциклопедії» (§ 92). Він погоджується з Розенкранцем, що «думка, з якої зародилася вся система Геґеля, – любов». Формалізм приносить живу особистість у жертву загальності. «Я ненавиджу абстракції і не можу в них довго дихати», «мене без упину вабить життя». Історія і філософія – обидві, на думку Герцена, науки про конкретне. До них і лежить його інтерес.

Плодом вивчення Геґеля стали два ряди статей Герцена: «Дилетантизм у науці» (1843) і «Листи про вивчення природи» (1845) – найвидатніші літературні твори російського геґельянства 40-х років.

3.

На сучасників обидві серії статей Герцена справили сильне враження, хоча й докоряли авторові за неясність мови, зайве заглиблення в спеціальні питання філософії. Популярності філософських статей Герцена сприяли пізніше й інші причини. Передусім причина нефілософська – популярність Герцена як видавця «Колокола». Потім той факт, що філософська література в період гоніння на філософію «зійшла нанівець», і філософські статті Герцена в старих журналах – їх, проте, ще купували й читали – належали до останніх філософських міркувань 40-х років. Але було б несправедливо за всім цим забути про дійсно високий філософський рівень, на якому обидві серії статей стоять, а ще несправедливіше було б забути про ту чудову мову, якою обидві вони написані. Недаремно ще в 60-х роках Страхов уважає статті Герцена прекрасним зразком філософської літератури, який свідчить про те, що Герцен цілком оволодів прийомами геґелівського мислення. А в 1872 р. Ф. М. Достоєвський рекомендував статті Герцена, як «найкращу філософію» не тільки в Росії – у Європі! Навряд чи лише видавничою спекуляцією було перевидання «Листів про вивчення природи» в 1870 р.; незважаючи на те, що й у цензурному відомстві книга знайшла свого захисника, колишнього члена харківського філософського гуртка, Розковшенка, все видання (3600 примірників) було в 1873 р. знищено.

Обидві серії статей розробляють переважно одну й ту саму тему, для філософії Геґеля центральну й основну – стосунок окремих соціальних наук до філософії. Цю тему Герцен розвиває в широкому діапазоні, торкаючись, з одного боку, випадкового, здавалось би, питання про ставлення нефілософів, «дилетантів» до філософії, з другого боку, заглиблюючись у саму сутність онтологічної проблеми, з якою пов'язане питання про стосунок філософії до конкретних наук. Стосунок конкретних наук до філософії – не що інше, як перенесення в галузь теорії науки і методології основної онтологічної проблеми – проблеми стосунку мислення до буття. Відповідь Герцена на це геґелівське питання також геґелівська: буття тотожне з мисленням, із чого випливає збіг конкретних наук з філософією, краще сказати – входження наук у філософію, розчинення всіх конкретних наук у філософії. Ближче познайомившись зі статтями Герцена, побачимо, одначе, що його погляд певною мірою близький до погляду «лівого геґельянства», адже в Герцена буття має певну перевагу над мисленням, на бутті робиться наголос. Незважаючи на те, що ухил у Герцена не дуже ясно виражений і не дуже значний, ми можемо говорити про відхід Герцена від геґельянства. Адже саме питання про те, яка сторона, буття чи мислення, має перевагу, може поставити лише той мислитель, який, якщо навіть *на словах* і твердить про *тотожність* буття і мислення, *на ділі* визнає тільки їхню *близькість* одне до одного. Якою великою не була б ця близькість, вона – не тотожність! Отже, геґельянство Герце-

на в його статтях – безперечно, геґельянство з червоточинкою. І все-таки Герцена ми повинні визнати в його філософських статтях геґельянцем, а його статті – найвизначнішим філософським твором російського геґельянства 40-х років.

Геґель для Герцена в його статтях, як і в щоденниках тих років, – «велетень», «великий мислитель». «Могутній геній його… проривається у всій своїй колосальній величі. Серед заплутаних складних речень раптом одне слово, наче блискавка, освітлює безмежний простір навколо і душа ваша довго ще тріпоче від громового гуркоту цього слова, святобливо схиляючись перед автором його». Щоправда, поряд із цим гімном Геґелеві бачимо (наприкінці 3-ї статті про «дилетантизм…») зауваження про обмеженість філософських висновків Геґеля: «Геґель часто, визначивши принцип, боїться наслідків, що випливають з нього, і шукає не простого, природного, само собою посталого результату, а й ще того, щоб він узгоджувався із наявним; розвиток робиться складнішим, ясність затемнюється». У кожному разі, Геґель для Герцена – великий зачинатель.

Для Герцена у 1842 р. його час – перехідний час: «Ми живемо на рубежі двох світів – через те особлива тягота, утрудненість життя для людей з головою. Старі переконання, весь минулий світогляд похитнулися, але вони дорогі серцю. Нові переконання, всеохопні й великі, не встигли ще дати плодів; перші листки, бруньки віщують могутній вицвіт, та його немає, і він чужий серцю». «Людина теперішнього часу стоїть на горі і поглядом одним охоплює широкий краєвид». На цю гору, межу двох світів, «Геґель піднявся першим».

Першу серію статей, «Про дилетантизм у науці», присвячено захистові філософії – майже скрізь це означає «філософії Геґеля» – від нападок її супротивників і від спотворень друзями. Супротивників філософії Герцен ділить на чотири групи: наївні «дилетанти», романтики, представники «спеціалізму», тобто окремих спеціальних наук, нарешті «формалісти», тобто «праві геґельянці».

Статті Герцена характерні передусім тим, що, беручи за основу геґелівські постулати, Герцен майже ніде не переймає геґелівських формулювань і геґелівських схем. Його статті – найменшою мірою популяризація і так само – компіляція з творів Геґеля. Герцен зовсім не наслідує стилю Геґеля, він пише своїм власним стилем, своїм іскрометним, блискучим стилем есеїста. Незважаючи на це, статті про «дилетантизм» – за винятком останньої – можна визначити, не вагаючись, як послідовно геґельянські.

Першу статтю спрямовано проти «наївних дилетантів», у тих російських формах «дилетантизму», що заперечує філософію і був знайомий Герценові з гуртків і салонів, та й із статей, подібних до статті Давидова про «можливості німецької філософії в Росії». Тут Герцен може обмежитися зауваженнями про те, що не можна заперечувати філософію ні через те, що вона важко доступна, ні через те, що не підтверджує суб'єктивних мрій і приємних фантазій». Філософію не слід оцінювати на підставі окремих її постулатів або результатів, заперечуваних з погляду якихось упереджених думок. Іще менше тому, що філософія «не дає плодів там, де її не посіяно», тобто не дає результатів без зусиль, без вивчення філософії і філософської роботи. Філософію не слід обговорювати ні на основі наперед прийнятих за істину постулатів, ні на основі нефілософських критеріїв (здорового глузду, непевного почуття тощо). Про філософію можна судити, тільки увійшовши в неї, освоюючи її не уривками, а як ціле, як систему.

Особливо прикметний для філософського знання його діалектичний, динамічний характер: «у філософії, як у морі, немає ні льоду, ні кришталю: усе рухається, тече, живе, під кожною точкою однакова глибина; у ній, як у горнилі, розплавляється все тверде, скам'яніле, що попало в її без початку та кінця вир, і, як у морі, поверхня гладка, спокійна, світла, безмежна і відбиває небо». Істина цілісна: «істина жива... лише як цілісність; якщо роз'єднати її на частини, душа її відлітає». Істина живе тільки в «живому русі», у «всесвітньому діалектичному битті пульсу». «Як тільки взяти один момент, невидима сила тягне в протилежний; це – перший життєвий струс думки: субстанція прагне проявитися, нескінченне – стати скінченним; вони так необхідні одне одному, як полюси магніту... Без полюсів немає магніту». Роз'єднуючи, вимагаючи «того або іншого», створюють «мертві абстракції, кров застигає, рух зупинено».

Для стилю статей Герцена, з необхідності часто змушених проголошувати, а не обґрунтовувати, показувати, а не доводити, характерно те, що в його неформулюваннях вельми сильний наліт романтичної фразеології – тут і «невидима сила», і «життя», але Герцен говорить, як про умову «розуміння істини», також і про «живу душу», про «симпатію до живого», навіть про «передчуття». А втім, Герцен чітко показує схему геґелівського шляху до абсолютного пізнання, шляху, що веде через сферу абстракції, через «розріджене середовище», у якому «важко дихати» й «нерадісно». З цієї сфери і лише через неї веде шлях до конкретного світу. Тільки на цьому шляху можна стати «органом істини, що розвивається», а індивідуум знаходить у своїх грудях нескінченний дух, або, точніше, нескінченний дух знаходить себе у грудях суб'єкта. Абсолютне знання характеризується парадоксальними, суперечливими визначеннями: суб'єкт пізнає себе, як «свідому сутність світу», абсолютне знання – це само-розуміння, саморозкриття внутрішньої сутності і водночас «тверезе знання».

Дивною здається і трохи вражає сучасного читача та поверхова й побіжна критика, якій Герцен піддає романтику. Щоправда, критика романтики відповідає приблизно тому, що говорив проти романтики Геґель. Герцен додає лише кілька ударів проти політичної романтики. Однобічне зближення романтики з католицизмом – вочевидь перебільшення. Даючи тільки історичний виклад,

Герцен уважає, що виступ геґельянства – це вже достатній аргумент проти і класицизму, і романтики: «у травні місяці 1812 року, у той час, коли в Наполеона в Дрездені юрмилися королі й вінценосці, друкувалася в якійсь нюрнберзькій типографії «Логіка» Геґеля… У цих декількох друкованих аркушах… лежав плід усього минулого мислення, насіння велетенського, могутнього дуба… Те, що втілювалося в майстерних образах Шіллерових драм, що проривалося крізь поезію Ґете, ясна річ, таврувалося. Герцен не помітив – або не хотів помітити – що романтичне мислення відродилося в пізньому шеллінґіанстві, але, і це значно дивніше, він не помітив, що і в його російській сучасності елементи романтики були ще дуже сильні, зокрема у всьому слов'янофільстві. Проти слов'янофільського романтизму Герцен згодом декілька разів виступав, одначе вже не з геґельянського погляду, а зі свого власного – також романтичного!

Критика «спеціалізму», витримана в дусі Геґеля, істотніша й змістовніша. Поряд з думками Геґеля звучать тут і ідеї лівих геґельянців: критику спеціалізму спрямовано не тільки проти *поняття* науки «спеціалізму», а й проти *касти* вчених, не здатних, та й бажання не маючи, перенести науку в життя, застосувати її для вирішення питань дійсності. Беручи за вихідний пункт часткове, окреме, спеціальне, спеціалісти передусім не здатні охопити ціле, і навіть тільки побачити ціле або побачити свою часткову проблему в світлі цілого. Результат підходу представників спеціалізму до філософії той самий, що й результат підходу дилетантів – зникнення з поля зору цілого й живого: «у них метода одна – анатомічна: для того, щоб зрозуміти організм», вони роблять анатомічний розтин ; вони «прослухали всі звуки, але гармонії не чули» – цитує Герцен Геґеля і висипає на голови «цехових учених» цілу торбу шпильок: спеціалізм – життя в «хаосі», спеціалісти «колодами лежать на дорозі великого удосконалення», вони дійшли до троглодитсько-дикого стану, це «готтентоти з другого боку так, як Хлестаков був генерал з другого боку».

Проте «наука – живий організм, яким розвивається істина». «Ніяка сума відомостей не стане наукою доти, доки сума ця не обросте живим м'ясом навколо одного живого центру… Ніяка блискуча загальність, зі свого боку, не стане повним, наукоподібним знанням, якщо вона, будучи замкненою в крижану сферу абстракцій, не має сили втілитися, розкритися з роду у вид, із загального в індивідуальне... Усе живе й істинне лише тоді, коли воно ціле – співіснування внутрішнього і зовнішнього, загального й одиничного». «Життя зв'язує ці моменти; життя – процес їх вічного переходу один в одного. Одно-бічне розуміння науки руйнує нерозривне, тобто вбиває живе. Дилетантизм і формалізм тримаються в абстрактній загальності; через те в них немає дійсного знання, а є тільки тіні».

Уже в статті про наївних дилетантів Герцен підкреслив, що «наука» не роз'єднує «внутрішнє і зовнішнє» або «невидне внутрішнє» і «видиме зовнішнє», мислення і буття. Цю єдність розриває лише абстракція. Тепер він знову повторює тезу про цю єдність, переносячи її в площину методологічну: «Світ фактичний, безперечно, править за основу науки... Але, з другого боку, факти in crudo, взяті у всій випадковості буття, безсилі перед розумом, що світить у науці». Герцен уже тут позначає світ словом «природа» або навіть «фізика»; хоч він і пояснює: «фізика... у найширшому значенні слова», одначе ми можемо вже в цьому слововжитку бачити той ухил у бік «буття», про який ми вже говорили вище. «У науці природа відновлюється, звільнена від влади випадковості і зовнішніх впливів, влади, яка гнітить природу в бутті; у науці природа прояснюється у своїй логічній необхідності; переборюючи випадковість, наука примирює буття з ідеєю, відновлює природне у всій його чистоті, розуміє ґандж існування (des Dasein) і поправляє його, як можновладна сила. Природа, так би мовити, прагнула свого звільнення від пут випадкового буття, і розум здійснив це в науці». «У науці... немає ні теоретичних мрій, ні фактичних випадковостей: у ній – розум, що споглядає себе і природу».

Але якщо перевагу буття над мисленням у перших статтях лише намічено, то в останній статті дуже сильно звучить іде один мотив, істотний для «лівого геґельянства», але висловлений уперше не «лівими», а польським «правим» геґельянцем, Авґустом Цішковським, «Пролегомени до історіософії» якого Герцен прочитав уважно і який, безперечно, справив істотний вплив на Герцена, як справив він вплив і на німецьких «лівих». Цей новий мотив – «філософія діла» або «дії», перехід від теоретичного мислення до «здійснення» обґрунтованих філософією ідеалів.

Останню, четверту, статтю Герцена присвячено критиці «формалізму» або «буддизму» в науці. Ця критика – напад на твердині правовірного, «правого» геґельянства. Герцен тут не може наслідувати Геґеля так вірно, як він це робив досі. Проте Герцен уважає, що він може і проти «формалізму», і проти школи правовірного геґельянства боротися зброєю Геґеля.

Філософія Геґеля, «наука», «проголосила загальне примирення у сфері мислення». Наука «дотримала свого слова: вона дійсно досягла примирення у *своїй сфері*. Вона стала тим вічним посередництвом, яке свідомістю, думкою знімає протилежності, примирює їх, виявляючи їхню єдність, примирює їх у собі і собою, усвідомлюючи себе правдою чинників, що борються між собою». «Вона зрозуміла, усвідомила, розвинула істину розуму як таку, що *належить дійсності*; вона звільнила думку світу з події світу, звільнила все сутнє від випадковості, розм'ягчила все тверде й нерухоме, прозорим зробила темне, внесла світло у морок, розкрила вічне у тимчасовому, нескінченне у скінченному і визнала необхідне існування їх». Філософія Геґеля поглинає індивідуальність, «наука вимагає всієї людини». Проте індивідуальність «не гине безповоротно». «Їй треба *пройти* через цю загибель, щоб переконатися в неможливості її. Індивідуальності треба зректися себе,

щоб стати тілом істини... Померти в природній безпосередності означає воскреснути в дусі».

Це «воскресіння» є переходом від «блаженства спокійного споглядання та бачення» до «діяння». Примирення «буддистів» і «формалістів» полягає в тому, що вони залишаються у сфері загального. «Вони уявили собі, що достатньо *знати* примирення, а *задіяти* його не треба». «Їм не спало на думку, що для людини наука – момент, з обох боків якого – життя: з одного боку – природно-безпосереднє, спрямоване до людини, з іншого – свідомо-вільне, що витікає з неї». Герцен посилається на «Пропедевтику» Геґеля: «слово – ще не діяння, яке вище за мову».

Саме в «діянні» поєднується «негативне» примирення науки і позитивне примирення любові: «Абстрактна думка – це безперервне виголошення смертного вироку всьому тимчасовому, страта неправедного, старого в ім'я вічного і неминущого, – тому наука щохвилини заперечує уявну непохитність наявного». «Діяння свідомої любові будівничо-творче. Любов – це загальне поблажливе прощення, вона притискає до грудей своїх найбільш тимчасове, якщо бачить на ньому відбитий слід вічного». Саме в діянні людина стає органом історії: «У розумному, морально-вільному і пристрасно-енергійному діянні людина досягає дійсності своєї індивідуальності і увіковічнює себе у світі подій. У такому діянні людина вічна у тимчасовості, нескінченна в скінченності, представник роду й самої себе, живий і свідомий орган своєї епохи».

Герцен не дає відповіді на дуже важке запитання, що постає у зв'язку з «філософією історії майбутнього», – яким правом індивідуальність може вимагати місця в дійсності для того, чого ще немає. Остання частина статті, з необхідності неясна, лише намагається дати зрозуміти читачеві, що мова йде про втілення в дійсність ідеалів. Яких? Про це ні слова. Або, точніше, тільки самий натяк. Герцен відзначає, що Геґель сам зупинився перед загадкою майбутнього, мабуть, щоб убезпечити себе від можливих непорозумінь; відзначає також, що поворот Шеллінґа – «ренегатство» або крок назад.

Замість позитивної відповіді, неможливої, звичайно, у російській журналістиці того часу, Герцен глузує, іноді дуже дотепно, з «формалістів». Але він і цілком серйозно відгороджується від геґелівської «правої»: «провина буддистів у тому, що вони не відчувають потреби... виходу в життя». Кожна здатна мислити людина «проходить через формалізм, це один із моментів становлення, але хто має живу душу – проходить, а формаліст залишається; для одного формалізм ступінь, для іншого – мета».

Тільки в контексті філософії права та філософії історії читачеві стає ясно, що йдеться про соціальні, правові та історичні ідеали: «Безпосередність і думка – два заперечення, що усуваються в діянні історії». «Мутні індивідуальності, витворюючись із природної безпосередності, туманом підіймаються у сферу загального і, просвітлені сонцем ідеї, зникають у безмежній блакиті

загального; проте вони не знищуються в ній; прийнявши в себе загальне, вони спадають благодатним дощем, чистими кришталевими краплями на колишню землю. Уся велич поверненої особистості полягає в тому, що вона зберегла обидва світи, що вона – рід і неподільне разом, що вона *стала* тим, ким народилася, або, ліпше сказати, до чого народилася: стала свідомим зв'язком обох світів; що вона осягнула свою загальність і зберегла одиничність». Адже «людина не може відмовитися від участі в людському діянні, яке відбувається навколо неї; вона має діяти на своєму місці, у своєму часі – у цьому її всесвітнє покликання». «Повернення особистості до дійсності «є діалектичним рухом, необхідним так само, як і сходження. Перебування у загальному – спокій, тобто смерть». «Ідея не може бути в спокої – вона сама собою виходить із сфери загального в життя». «Природа і логіка зняті і здійснені» в історії.

Людство «у всі часи прагнуло до морально-доброго, вільного діяння. Такого діяння в історії не було і не могло бути. Йому повинна була передувати наука». Отже, сучасність – перша у світовій історії епоха здійснення ідеалу! Тут з повною ясністю звучить визначальний для Герцена мотив його розвитку – мотив утопічного соціалізму. «Із воріт храму науки людство вийде з гордим і піднятим чолом, натхненне свідомістю: omnia sua secum portans – натхненне на творче будування оселі Божої». «Примирення науки знанням зняло суперечності. Примирення в житті знімає їх блаженством». Щоправда, «ми можемо передбачити майбутнє... але тільки загальним, абстрактним чином... Проте віра в майбутнє – наше найблагородніше право».

Що Герцен не просто повернувся до французького соціалізму, на це вказує – звичайно, дуже побіжне – зауваження, що «прийдешнє покаже, наскільки Франція може бути органом примирення науки і життя». Перед Герценом уже бовванів можливий ідеал «російського соціалізму»: «можливо, ми, що мало жили в минулому, станемо представниками справжньої єдності науки і життя, слова і діла».

Немає сумніву, статті Герцена близькоспоріднені зі статтею М. Бакуніна в «Щорічниках». І все-таки відмінності між ними дуже істотні. Стаття Герцена не перекриває шляхів *позитивної* творчості, зокрема – філософської творчості. На цих шляхах Герцен намагався зробити подальші кроки – у другій серії статей.

4.

Другу серію статей Герцена «Листи про вивчення природи» написано так само блискуче, як і першу. Незважаючи на її порівняно великий обсяг, вона не багата оригінальним змістом: «Листи» – мало чи не перехід до спеціального «професорського» стилю наукової праці, тому в значній своїй частині вони містять виклад фактичного матеріалу.

Тема та сама, що й у першій серії статей: єдність філософії та науки. Герцен розглядає тепер цю тему історично і дає, власне кажучи, цікавий, хоча й дещо фрагментарний, виклад історії філософії, зокрема філософії нового часу, спираючись значною мірою на «Історію філософії» та інші твори Геґеля (особливо 2-й том «Енциклопедії»). Принциповим питанням присвячено лише останні два листи – шостий і сьомий.

Перший лист, «вступ», присвячено з'ясуванню постановки питання, яка нагадує першу статтю Бакуніна про філософію; порівняно із закругленим, вільним викладом Герцена стаття Бакуніна може здатися примітивною і наївною.

Герцен бере за вихідний пункт те незадоволення, «якусь збентеженість», «важку свідомість», що їх переживають самі природознавці, відчуваючи недостатність простого збирання фактів. «Збільшення знань... не так тішить, як гнітить розум». Причина цього незадоволення лежить у самому предметі і в природі людини. Чиста емпірія, обмежене самим собою дослідне знання неможливі. Але боротьба, яку досі вів ідеалізм, ця «схоластика протестантського світу», проти емпіризму, залишалася безплідною. Сила ідеалістичної філософії – в її апріорному методі, природа розвиває ті самі висновки апостеріорі. Примирення природознавства і (ідеалістичної) філософії необхідне, позаяк знання може і повинно бути у суті своїй тільки цілісним. Філософія і має стати тим цілим, яке охоплює і ідею, і дослід.

Герцен (як раніше Бакунін) відкидає усі ті теорії, які готові обмежитися лише частинами, згідні забути про ціле. У своєму подальшому рухові наука повинна мати на увазі ціле: це означає прямувати одночасно до «накопичення фактів» і до «заглиблення в смисл» зібраних фактів, живитися фактичним матеріалом, що приходить іззовні, але й «переробляти», засвоювати «внутрішнім чинником» накопичене. Прагнення до такого примирення Герцен бачить і в сучасності. Філософські передумови для примирення створено: з одного боку, Кантом, який, між іншим, завдав смертельного удару ідеалізмові, з іншого боку – «глибоким реалізмом» Ґете.

Першою і невдалою спробою примирення була натурфілософія Шеллінґа, яку, одначе, не зрозуміли обидві сторони і яка, до того ж, залишилася на ґрунті ідеалізму. Другою – «Енциклопедія» (натурфілософська її частина) Геґеля. Щоправда, у Геґеля вихідний пункт – логіка; історія і природа – лише «прикладна логіка»; проте Геґель уже зрозумів, що «вся справа» – у процесі застосування, а не в переході до «абстрактних і загальних сфер чистого мислення». Це означає, що він уже намітив, як основне завдання, виявлення розумності Природи та Історії, базуючись на них самих, на бутті, а не на мисленні. Але цього завдання, яке вимагає співробітництва емпіризму та ідеалізму, співробітництва, яке повинно привести до переборення їх обох, – цього завдання ще не виконано, залишається ще зробити останній крок. Справа науки – «переведення всього сутнього в думку», але переведення, яке бере за вихідний пункт сутнє, а не думку. Геґель дав лише «зерно» нового філософського погляду, загальну формулу, «ущільнення рослини» – майбутньої філософії; але «ніхто не сприймає зерно за рослину, ніхто не сідає під тінь дубового жолудя, хоч він і містить у собі більше, ніж цілий дуб – ряд минулих дубів і ряд майбутніх».

Герцен намагається викласти історичний розвиток логіки наук. В основу цього викладу, який місцями перетворюється на історію філософії, він кладе Геґеля. У цьому викладі треба відзначити лише деякі моменти. В історії грецької філософії на перший план висувається Геракліт: він «зрозумів, що істина – це якраз існування двох протилежних моментів; він зрозумів, що вони самі собою не істинні і не можливі, що в них істинне – прагнення одного відразу перейти в протилежне». Софістів хвалять, позаяк вони виразили «море неґації»: «усе тверде в бутті, у поняттях, у звичаях, у законах, повір'ях, – усе починає хитатися і зраджувати собі; усе, до чого торкнеться гарячий струмінь повіву думки, виявляється хистким і не самобутнім, і думка, як геній смерті, як ангел нищення, весело трубить і торжествує на руїнах, не давши собі часу подумати, чим їх замінити». Аристотеля, яким Герцен спеціально займався, розглянуто особливо докладно, як «у вищому розумінні слова емпірика» і «разом із тим – найвищою мірою спекулятивного мислителя», – він правильно вказав, що саме «емпіричне, взяте в своєму синтезі, є спекулятивним поняттям». Підкреслюється значення, але й слабкість, епікуреїзму, а також і значення Прокла як попередника діалектики. В обох випадках Герцен наслідує Геґеля.

Середньовіччя приходить на зміну «безпосередності» античності, щоб, у свою чергу, бути зміненим Відродженням (особливу увагу приділяє Герцен Дж. Бруно і, зокрема, Беме, на спорідненість якого з Геґелем особливо вказує). Нова філософія для Герцена, на противагу Геґелеві, – не завершення розвитку, а «берег, на якому стоїмо, ладні покинути його при першому попутньому вітрі».

Останні два листи, у яких Герцен розглядає головно емпіриків (Бекон, Локк і французькі просвітники), знову повертаються від історичного до принципового розгляду; знову виступає на перший план тема тотожності конкретних наук і філософії, що означає в сфері методології – тотожність буття і мислення. Окрім спроб у якусь нову площину поставити емпіризм, надати йому нового й іншого значення (спроб, які залишаються в «Листах» неясними як стосовно суті, так і щодо мети, яку при цьому ставить перед собою Герцен), ми бачимо тут передусім нові й істотні думки щодо питання про стосунок суб'єкта, індивідуума до природи та історії.

Завдання науки – підняти все сутнє у сферу думки. Для сутнього, для самого буття це завдання не зовнішнє, не чуже. Бо людина, будучи органом, знаряддям «уведення всього сутнього в думку», не стоїть поза природною і лише частково може бути протиставлена їй. Людська свідомість – доповнен-

ня, завершення природи, її мета, здійснення її прагнень. У людині природа приходить до себе самої, усвідомлює сама себе. «Історія мислення – продовження історії природи»; «ні людства, ні природи не можна зрозуміти поза історичним розвитком». З цього випливає, що «насправді все одно, чи логічний процес самопізнання розглянути, чи історичний». Якраз тому Герцен у «Листах» дав виклад логіки у формі історії філософії: це завдання поставлено цілком у дусі Геґеля, який у своїй «Логіці» скрізь дає історичні вказівки. Герцен прагне до ще більшого зближення природи та мислення, ніж це мало місце в німецькому ідеалізмі: «Природа поза мисленням – частина, а не ціле; мислення так само природне, як протяжність, так само ступінь розвитку, як механізм, хімізм, органіка, – тільки вищий». Тварини – лише «абстрактні» істоти, позаяк вони не існують самі собою, а мають людину за свою мету, указують на неї, як на завершення процесу розвитку. «У природі, якщо розглядати її поза людиною, немає можливості зосередження і заглиблення в себе, немає можливості свідомості, узагальнення себе в логічній формі». «Мозок людини – знаряддя свідомості природи. Природа, як вічне неповноліття, підкорена законові необхідному, роковому, неясному для себе, саме через відсутність *цього* розвиненого себе, тобто людини; у людині закон прояснюється, стає впізнаваною розумністю». «У дійсності свідомість не відокремлено від буття, вона не інше, а навпаки – є його здійсненням, метою його домагань, поясненням його неясності, його істиною й виправданням». Герцен ставить наголос на бутті, не на свідомості, але треба визнати, що цей «наголос» значною мірою словесний: «Світ фізичний, звільнений у моральному і виправданий у ньому, виправданий у своїх очах. Природа, якщо розуміти її поза свідомістю, – тулуб, недоросток, дитина, яка не володіє ще всіма органами, бо вони не всі готові. Людська свідомість без природи, без тіла – думка, що не має мозку, який би думав її, ні предмета, який би збудив її».

«Листи» залишилися незакінченими: не написано листів, які мали бути присвячені Спінозі, Лайбніцові і початкові німецького ідеалізму, їхній зміст лише намічено в перших листах. Принципові (не цілком ясні, мабуть, частково через незавершеність «Листів») міркування Герцена спрямовано одночасно проти ідеалізму та матеріалізму, і ця боротьба на два фронти ведеться в дусі Геґеля. Змінено наголоси. Але, як ми довідуємось з листування Герцена на того ж часу і з його спогадів, розбіжність з Геґелем лежала в зовсім іншій площині: Герцена відштовхував не так *філософський ідеалізм* Геґеля (адже Герцен зрозумів, що Геґель прямував поза межі «ідеалізму»), як його *релігійна позиція*. Криза Герцена не так криза геґельянства, як криза християнства! Та якщо Герцен не надає великого значення геґельянській «лівій» у сфері філософії, то не йде він за нею і тим шляхом, який відвів її окремих представників від релігійної віри. Не йде Герцен і за Фоєрбахом. «Нове» у філософських ідеях Герцена не ясне. Він повторює багато разів, що треба зробити «останній крок», але в чому полягає цей крок з погляду філософії, на це не зроблено навіть натяку! «Антропологізм» і «натуралізм» Герцена, наскільки

вони ясні, не радикальні. Розбіжність із геґельянством відбувалася за кордоном, віра у філософію Геґеля погасла в Герцена одночасно з його вірою в Захід та його покликання. Проте нової *філософсько*-обґрунтованої позиції Герцен не зайняв. Його розрив із геґельянством означав розрив із філософією взагалі.

5.

На початку 1847 р. Герцен їде за кордон. Не задумуючись, він віддається хвилям революції 1848 р. Спочатку Герцен іще підтримує зв'язок із Росією, пише друзям листи, навіть пересилає свої статті. Помітно, що все більше його починають приваблювати питання філософії історії.

Геґель для Герцена у філософії історії не більше, ніж прибічник історичного динамічного релятивізму, – у такому розумінні Герцен витлумачує (часто спотворює) всі, досить часті тепер, цитати з Геґеля. Заперечне значення майже завжди підкреслюється – можливо, не без впливу статті Елізара-Бакуніна.

Декілька разів Герцен накреслює цілу «філософію революції» (якої, певне, достатньо, щоб замінити філософію історії). Нові ідеї, думає Герцен, з'являються «пристрасно», свідомість стає «руйнівним запереченням, злою боротьбою», «релігійна сторона заперечення полягає якраз у викоріненні старого вірування і запровадженні нового; звідси джерело енергії та натхнення, яке вогнем охоплює людей в ці епохи. Заперечення бере всі свої сили з того, що заперечує, з минулого; воно не може ні пощадити його із вдячності, ні знищити з ненависті: воно, як вогонь, спалює твердині наявного, але саме зумовлене якраз існуванням спалюваного... Минуле не втрачається... воно робиться іншим, усвідомленим». Окремі явища духу беруть свій початок у цілому. Історія – не продукт діяльності людського духу, вона – продукт стихій». Основна «стихія» заперечення діє, одначе, *через* людину – це розум.

У розумі Герцен бачить принцип (заперечувального) руху. Розум – «постійний революційний трибунал», навіть «гільйотина» «усередині людини». Розум чинить «страшний суд». «Розум немилосердний... його ніщо не стримує, він вимагає на лаву підсудних саме́ верховне буття... Дивна подібність феноменології терору і логіки...». «Не матиме світ свободи, доки все релігійне, політичне не перетвориться на людське, просте, підлегле критиці та запереченню». «Звичайно, руйнування творить: воно розчищує місце, і це вже – творення; воно усуває цілий ряд неправди, і це вже – істина».

Герцен намагається витворити «філософію боротьби», яка явно має риси геґелівської діалектики. «Союз сучасної філософії з соціалізмом не важко зрозуміти», думає він (1851). Філософський і релігійний радикалізм має повне право спиратися на геґельянство: «Фоєрбах розляпав таємницю Геґелевого вчення».

В одному ряду з філософією боротьби стоїть пристрасний захист «конкретного» в історичному процесі: «конкретне» – це завжди окрема індивідуальність. Ціле народу повинно відступити перед окремою індивідуальністю. Носії історії, писав Герцен іще в статтях про дилетантизм, – «не загальні категорії, не абстрактні норми... і не безсловесні раби, як природні творіння, а індивідуальності, які втілили в собі ці вічні норми і борються проти долі, що спокійно ширяє над природою». Герцен особливо наголошує на тому, що історія завжди має характер «імпровізації», невизначеності; з великої кількості можливостей, що проглядаються у «святому неспокої» історичного моменту, виникає дійсність; де, як здається, немає шляху, його прокладає геній.

Поступово Герцен доходить висновку, що в історії взагалі немає закономірності, що історія – цілковито строкатий і невпорядкований процес. Ґеґельянство переходить у Герцена у власну протилежність. Помилка – дивитися на мету, на «кінець»; майбутнє тільки твориться, і творить його людська воля. Загальне, як зміст історії, Герцен відкидає, але він відкидає також і «конкретності» вищого порядку, особливо поняття «людства» – цей залишок релігійного способу мислення.

Смисл історичного процесу лежить тільки в кожному окремому моменті цього процесу, і тут думка Ґеґеля переходить у свою протилежність: для Ґеґеля смисл кожного окремого моменту – у цілому, для Герцена існує тільки смисл окремих моментів, з яких кожний у собі завершений, повний і самодостатній. Конкретне життя конкретних людей – це мета, засіб, причина і дія водночас. Поняття мети, яке вносить порядок в історичний процес, цьому процесові чуже, його самовільно створила людина. Мета – не більше, як останній кінець, а такий кінець – просто смерть.

Не дивно, що Герцен «знімає» ґеґелівські поняття духу, ідеї, держави, народу – всі основні поняття філософії історії. Підпорядкування, навіть суто логічне, індивідуума суспільству, ідеї, загальному – те саме, що й людські жертви релігій. Критика ґеґелівських понять зосереджується у твердженні, що філософія Ґеґеля далека від практики», життя, конкретності. Докір Ґеґелеві поширюється на німців узагалі, які, мовляв, або думають правильно, але діють помилково, або не діють узагалі, або ж думають «абстрактно», не пов'язуючи мислення з життям. Якщо я люблю в людині лише її ідею, я не люблю людини, – я відчуваю до неї лише теоретичну симпатію, «любов», яку можна відчувати до предмета – до книги, до твору мистецтва. Герцен наближається в той час (1850 і наст.) до анархізму, до поглядів Штірнера (якого він знав). «Найдотепніший супротивник» Герцена, Р. Зольґер, справедливо вказував на те, що без «абстракцій» (держава, народ, ідея) неможлива людина, що ці начебто «абстракції» насправді – передумова конкретності людського індивідуума.

Герцен рідко бере в Ґеґеля окрему думку або схему. Марно шукати в нього таких «впливів» Ґеґеля. Досить численні цитати з Ґеґеля – майже всі в площині стилістичних прикрас. Вихваляє Герцен Ґеґеля лише в тому разі, коли йому доводиться говорити про вплив Ґеґеля на російські «сорокові роки». Щоправда, у «Минулому і думах» Герцен досить докладно дає позитивну характеристику Ґеґелеві. Але й тоді він докоряє йому у нещирості й лицемірстві: Ґеґель у свій берлінський період «залишався в колі абстракцій для того, щоб не бути змушеним торкатися емпіричних висновків і практичних доповнень», діалектика зробилася «пустою грою», вона стала «суто зовнішнім засобом ганяти крізь стрій категорій усяку всячину, вправою в логічній гімнастиці, – тим, чим вона була в грецьких софістів і в середньовічних схоластів».

Однак старому Ґеґелеві Герцен протиставляє молодого: «скромного професора в Єні, друга Гельдерліна... Тоді його філософія не вела ні до індійського квієтизму, ні до виправдання наявних громадянських форм, ні до пруського християнства; тоді він ще не читав своїх лекцій про філософію релігії, а писав геніальні речі, скажімо, статтю про «ката і смертну кару», надруковану в Розенкранцевій біографії». Ґеґель «значно ближчий до наших поглядів, ніж до поглядів своїх послідовників; такий він у перших творах, такий він усюди, де його геній закушував вудила і мчав уперед... Філософія Ґеґеля – алгебра революції, він незвичайно звільнює людину і не залишає каменя на камені від світу християнського, від світу легенд, що пережили себе».

У 1859 р. Герцен готовий визнати за філософією Ґеґеля лише одну заслугу: для росіян вона була в 40-х роках «забороненим плодом, засобом опозиції».

6.

Шлях, що відводив Герцена від філософії, не такий прямолінійний, як у Бакуніна. Герцен надто міцно пов'язаний із різними культурними традиціями, він надто мало пов'язаний із конкретною революційною боротьбою (незважаючи на видання «Колокола»), щоб просто викинути за борт всю культуру, включаючи філософію. Йому потрібне філософське обґрунтування, щоб відмовитися від філософії. І все-таки він іде так само далеко, як і Бакунін. Світогляд Герцена в його пізні роки не меншою мірою, ніж світогляд Бакуніна, вироджується в найгрубіший матеріалізм, фаталізм і являє собою повний філософський нігілізм. Усі спроби дотепно, як це вмів Герцен, формулювати свої незмірно пласкі філософські думки мало йому допомагають. І Бакунінові, і Самарінові – з різних боків – дуже легко вдається загнати досвідченого філософського бійця в глухий кут, з якого він не може знайти виходу.

Свої думки Герцен розвиває послідовно, доходячи у всіх галузях – і в філософії історії – до «фізіологічних» і антропологічних формулювань. Щодо «поясненності» історичних явищ Герцен тепер твердо стоїть на тому, що вони недоступні нашим оцінкам: «лаяти або хвалити якийсь загальний історичний факт – діло цілковито пусте». Життя народів складається із «фактів», які

так само безперечні, «як урожай або неврожай, як дуб і колос... Тут не вина, тут трагічна, фатальна сторона історії». Згодом Герцен переходить до думки про сліпу необхідність того, що відбувається.

Думка про «фізіологічну» зумовленість усіх сторін людського буття спочатку не виходить за межі того антропологізму, який ми бачимо в Герцена вже в його обох філософських статтях. І пізніше Герцен пропонує Ґрановському «фізіологічне пояснення історії» як теми для дисертації». Він говорить жартома про «фізіологію історії та органічну природну теологію». Він готовий бачити в історії *тільки* «фізіологічні впливи», визнаючи водночас, що «історія і природа абсолютно різне»; ці питання, мовляв, треба ще дослідити. Але згодом Герцен приходить (1853) до визнання виняткового значення природознавства для наук історичних і закінчує матеріалізмом у стилі Б'юхнера та Молешота. «Закінчує» – без «дослідження».

Під своїм філософським минулим Герцен сам підбиває риску так само рішуче, як Бакунін своїм листом про Беттіну. Наслідки революції 1848 р. приводять Герцена до заперечення всієї західної культури: «я ні в що не вірю тут, окрім руху; я нічого не люблю тут, окрім жертв». «Французька революція і німецька наука – геркулесові стовпи світу європейського. За ними з іншого боку відкривається океан, видніється новий світ, щось інше, а не виправлене видання старої Європи». Герцен, безперечно, на початку свого шляху був західником; тепер його західницьку віру остаточно підірвано. Але підірвано якимось чином і здатність ясно бачити й мислити. Філософська позиція пізніх років Герцена зовсім непрозора. То він хвалить Геґеля або окремих геґельянців (Ґанца), то видає російський переклад «Сутності християнства» Фоєрбаха (1861), то радить своєму синові вивчати філософію (яку?), то мріє про союз з позитивістами, а найчастіше (аж ніяк не завжди) – захоплюється тупим-претупим матеріалізмом Фохта і Б'юхнера. Іноді Герцен іще намагається осмислити історію – і «для себе» він, безсумнівно, завжди це робить, але частіше його міркування про історичні події лежать у площині найпримітивнішого просвітницького антиісторизму. То він захищає свободу волі або, принаймні, вважає її серйозним питанням, але частіше висловлюється в дусі повного фаталізму.

Невдовзі, у 60-х роках, частково під впливом тих настроїв, про які він чує з Росії, частково у полеміці і при особистих зустрічах (особливо знаменні розмови із Самаріним), загострюючи свої думки, Герцен доходить до повного філософського нігілізму. Відштовхування Герцена тепер сильніші за його притягання: і якщо він часом висловлює здоровий скепсис щодо претензій просвітницьких напрямків (історія стоїть поза фізіологією, утилітаризм – пласка нісенітниця тощо), то значно сильніше його відштовхування від свого філософського минулого, – саме цим відштовхуванням можна пояснити міркування Герцена, що їх він висловив у розмові із Самаріним: моральні (і політичні) оцінки нічим не відрізняються від інших міркувань про смаки («подобаються раки»), тобто цілковито довільні. «Загальних правил немає, а є імпровізація поведінки, розуміння, такт, естетика вчинків». «Логіка без структури... наука без догматів... безумовна покірність досвідові і безмовне прийняття усіх його наслідків, хоч якими б вони були...». Герцен тепер просто не помічає, що для того, щоб від досвіду дійти до будь-яких його наслідків, потрібна логіка, наука, розум! Не дивно, що радикальний філософський нігілізм Герцена примусив Самаріна, який також давно полишив філософію, проспівати гімн філософському мисленню.

Герцен остаточно відійшов від свого покоління, покоління «40-х років», але він не знайшов шляхів до серця покоління 60-х років, – людям 60-х років він залишився чужим і ворожим внутрішньо, на відміну від Бакуніна і навіть Огарьова, які знайшли своє місце. Незадовго перед смертю Герцен знову пробує взятися за свій давно закинутий щоденник. Записів небагато, але серед них знаходимо знаменну фразу: «Ми виросли руйнівниками... Нічого не створили, не виховали». Це правильно стосовно всього останнього періоду діяльності Герцена, бо мова йде про вироблення світогляду або тільки про підготовляння до цього.

IX. ГЕҐЕЛЬЯНСЬКА АТМОСФЕРА 40-х І 50-х РОКІВ

1. Геґельянство у літературі

У рамках цієї книги я міг зосередитися на постатях лише найбільш визначних або впливових геґельянців «сорокових років». Їхню кількість далеко не вичерпано. Багатьох, хто належав до активного кола російських геґельянців, тільки згадано чи навіть зовсім не згадано.

Далі я хочу коротко зупинитися на тій широкій «атмосфері» геґельянських і антигеґельянських настроїв, у якій жили і Бакунін, і Белінський, і Герцен... Духовне життя 50-х років безпосередньо примикає до 40-х років.

Іван Киреєвський твердив, що він знав «декілька сот» російських геґельянців. Серед цих сотень начебто лише троє дійсно вивчали філософію Геґеля. І Нікіта Ґіляров-Платонов докоряє російським геґельянцям у тому самому – вони, мовляв, зовсім не займалися вивченням Геґеля. Ці міркування абсолютно несправедливі, якщо тільки вони не мають на увазі виключно «салонних геґельянців». Ґіляров-Платонов цілився, як видно з контексту, у Белінського – і тут він частково має рацію. «Салонне геґельянство» було надзвичайно поширеним явищем, яке закривало від сучасників серйозний бік російського геґельянства того часу.

Типологія тодішнього геґельянства знає найрізноманітніші «стилістичні» форми. Як каже Аполлон Ґриґор'єв, щоб привернути до себе увагу, досить було впевнено цитувати Геґеля, послухати за кордоном лекції в Берліні:

> Вот гегелист...
> славянофилов лютый враг,

с готовой речью на устах,
как Nichts и Alles бесконечной,
в которой четверть лишь ему
ясна немного самому.

Більшість «салонних геґельянців» наслідували певну моду, не переживши ніякого «розумового процесу». Киреєвський пише саме про них (1845): «здебільшого він навіть зовсім і не читав Геґеля. Із тих, хто читав, хтось прочитав лише застосування принципів до інших наук, хтось читав саму естетику, хтось тільки почав читати його філософію історії, хтось прочитав лише кінець його історії філософії, той декілька сторінок із логіки, той бачив феноменологію; більша частина читала щось про філософію Геґеля або чула про неї від людей, гідних віри, від людей освічених, які стежать за сучасною освітою і дуже добре знають, що філософію Геґеля в наш час справедливо визнано за найвищу і єдино можливу».

Типи «салонних геґельянців» ми знаходимо в російській поезії на кожному кроці. Починаючи з начерків Пушкіна до «Єгипетських ночей», де ми бачимо постать «Вершнєва, одного з тих юнаків, які навчалися в Московському університеті, служать у Московському архіві і читають Геґеля. Зразком для Вершнєва послужив Пушкінові, як здається, шеллінґіанець Тітов, але Пушкін зовсім не зобов'язаний був просто списувати з натури, а що від Шеллінґа переходять до Геґеля, він міг чути вже близько 1835 р. Ставлення Пушкіна до філософії різко змінилося: якщо раніше він ненавидів і зневажав «німецьку метафізику», то в останні роки життя Пушкін вітає вплив німецької філософії, як протиотрути від «холодного скептицизму французької філософії» (1833). «Роздуми великих європейських мислителів не були марні й для нас. Теорія науки звільнилася від емпіризму, стала загальнішою, виявила більше прагнення до єдності. Німецька філософія, особливо в Москві, знайшла багато палких добросовісних послідовників, і, хоч вони говорили мовою малозрозумілою для непосвячених, їхній вплив усе-таки був благотворний і ставав дедалі відчутнішим», – так писав Пушкін, щоправда, у момент, коли вивчення Геґеля щойно *починалося* (1836). Але про Геґеля Пушкін міг чути і в зв'язку з університетською московською філософією, і завдяки своїй цікавості до духовного життя Заходу; «ліфляндець» (В. Ленц) розповідає у своїх спогадах, як у салоні В. Ф. Одоєвського у 1833 р. йшла розмова про полеміку з приводу поняття «possessio» між Савіньї і Ґанцом, ім'я Геґеля мало бути в цьому зв'язку названо; Пушкін якраз того вечора був у гостях в Одоєвського.

Пізніше типи геґельянців трапляються в серйозній та гумористичній літературі на кожному кроці. В оповіданні Н. Ф. Павлова «Мільйон» (у «Нових повістях» 1839 року, що мали великий і заслужений успіх) типовими постатями московських вулиць були й студенти, які «йшли самотньо, поглядаючи дико й глибокодумно на цю жалюгідну юрбу, де ніхто не знав про те, про що вони наслухалися, де ніхто не читав Геґеля і де люди жили, дихали, гуляли за

законами Бог знає якої філософії»... «У нас тут, – пише Павлов 22.03.1840 Шевирьову, – розвелося декілька юнаків, з яких жоден не прочитав 10 рядків Геґеля, але які вірують у нього, як перші християни в Божественного Вчителя. Ну, я ж їм наговорив! Даруйте, панове, ви відкидаєте віру: «треба дійти до віри шляхом розуму»; та чому ж ви самі не йдете цим шляхом? Адже коли ви, не читавши Геґеля, твердите, що в ньому істина, то що ви робите, як не віруєте?». Салон Павлова став згодом одним із центрів суперечок московських геґельянців зі слов'янофілами. Численні геґельянці з'являються у творах Турґенєва. Навіть письменники, досить байдужі до філософії, конче виводять геґельянців, щойно заходить мова про 40-і роки. Так, у Писемського герої хоча б мріють читати Геґеля, студенти «всі тут (у Москві) геґелісти» (Геґель начебто вигадав «чистісіньку дурницю» – «людину як мікрокосм»). Лесков навіть наводить із пам'яті цитати з Геґеля, навіть говорить про «заперечення заперечення», один з його героїв радить дамам читати «Логіку» Геґеля. Полонський у поемі «Свіжа легенда» під іменем Ґеорґія Камкова виводить одного з друзів Станкевича, І. Клюшникова; герой роману «Дешеве місто» Єлатомський – геґельянець Камков –

...все читал, как будто мед
из них высасывал. Но тот,
кого считал он великаном,
кто в черепе своем вмещал
весь мир, хотя и прикрывал
философическим туманом
зерно идей своих, чей взор
в границах отыскал простор, –
нашел, что дух всему основа,
для малого и для большого,
для зла и для добра, – и то,
что абсолютное ничто
всему есть вечное начало;
ну, словом, Гегель для него
был первый друг и запевало.
из отвлеченностей его
он много разных истин вывел...

Герой Сологубівського «Тарантаса» також і «міркує про Геґеля та Шеллінґа», і їде слухати лекції в Берлін. Фет у поемі «Студент» згадує своє студентське життя разом із Аполлоном Ґриґор'євим; звичайно, читання Геґеля відіграє тут не останню роль:

Нельзя сказать, чтоб тяжкие грехи
нас удручали. Он долбил тетрадки
да Гегеля читал, а я стихи
кропал; стихи не выходили гладки
.....

И был ли я рассеян от природы
или застенчив, – не могу сказать,
но к женщинам не льнул я в эти годы;
его ж и Гегель сам не мог унять:
чуть женщины лишь не совсем уроды, –
глядишь, влюблен, уже влюблен опять.

Без геґельянців не обходяться і повісті Панаєва: Петруша у «Родичах» (1847) «удавав із себе людину, яка все зрозуміла й розгадала... Він говорив без угаву і з запалом про все: про Байрона, про Сен-Симона, про Фур'є, про геґелівське примирення і про те, що якийсь час він був у стані розпаду і зробився повністю людиною лише тоді, коли вийшов із цього стану... Усю свою мудрість Петруша черпав із російських журналів». Панаєв намагається змалювати в повісті і гурток Станкевича, зокрема перехід його від романтизму до геґельянства, – повернувшись із села, член гуртка бачить, що той повністю змінився: «всі... кричали про примирення з дійсністю, про працю і діло... Шіллера скинуто з п'єдесталу; всеосяжного Ґете обожнено, останнє слово для людства знайдено в Геґеля й вирішено, що далі за нього людська думка вже піти не може...».

Майже неможливо дати картину студентського життя в Москві після 1837 р., не згадавши про Геґеля. Так, і автор анонімної поеми (про неї нещодавно повідомив І. Розанов) примушує свого героя, студента Соснова, занедбати свій маєток, гіпотеки наростають –

Соснов платить их забывал,
мечтал и Гегеля читал…

Геґельянців висміяно в романі А. Ґлінки (після 1850 року) «Леонід Степанович і Людмила Семенівна». Іще 1883 року П. Ковалевський у романі «Підсумки життя» виводить російського геґельянця 40-х років у Берліні Кислятникова, який «відмінно знав душу саме за Геґелем», виводив формули для визначення любові, припускав, що вчення Геґеля відоме «тітонці» іншого героя «не в усьому обсязі... так би мовити, більше апроксиматично». Пародії на геґельянську мову у Ковалевського мало вдалі, за винятком хіба що характерного змішування російської та німецької мов.

Особливо люблять геґельянців автори епіграм та гумористичних віршів. Декілька епіграм та пародій ми вже цитували. У пародії на Данте (1848) зображено Белінського, який займається діалектичною грою:

он забавлял какою-то игрою
толпу живых и резвых бесенят,
переливал искусно из пустого
в порожнее…
махнул рукою три раза – и глядь –
уж перелил!..

В альбом Ганки російський єзуїт І. Мартинов записує близько 1850 року: росіян

в наши дни туманный немец
чепухою окормил.

(Ганка приписує в поясненні «Геґель»).

1847 року Н. В. Сушков видав у Москві драму «Бідність і доброчинність», завданням якої було, крім іншого, «торкнутися... фальшивих мудрувань Заходу і кумедної сторони... західників, що марять ученням геґелістів, комуністів, пантеїстів і т. д.».

Мабуть, геґельянців має на увазі і уривок із «Записок мого діда» Козьми Пруткова: «Схильність до суперечностей нерідко в помилки ввести може»: «Шукаючи суперечності, нерідко на уявні наткнутися можна і через те в превеликі та сміху гідні помилки ввійти». Один із братів Жемчужникових, «неодмінних членів Козьми Пруткова», написав найвідомішу з епіграм «геґельянського циклу»:

В тарантасѣ, в телѣгѣ ли
Еду ночью из Брянска я,
все о нем, все о Гегеле
моя дума дворянская.

І «Новий поет» І. І. Панаєв пародіює захоплення Геґелем, то зображуючи «сучасного чоловіка», який так звертається до жінки:

Ты вакхической неги полна,
ты статна, ты роскошно прекрасна…
……
Один я равнодушен и мрачен с тобой,
современными мыслями полный,
и вопросы кипят в голове молодой,
как у берега бурныя волны.
……
Ты меня не поймешь. Целый мір
предо мной для тебя непонятный:
Гете, Гегель, и Гомер, и Шекспир,
мрачный Дант, и Байрон необъятный.

(помилкові наголоси тут навмисні), то описуючи «моє розчарування»:

Молода она еще была
и свою натуру молодую
радостно развитью предала.
Я читал ей Гегеля, Жан-Поля,
Демосфена, Галича, Руссо…
……

Правда, легче два десятка кегель
разом сбить ей было, чѣм понять,
как велик и плодотворен Гегель;
но умѣл я вразумлять и ждать!

то в «спогаді»:

Свѣча едва мерцает в кабинетѣ,
я в Гегеля всей думой погружен…
……
и я достал бургонскаго бутылку
и с нею сѣл смиренно у окна…

Без Геґеля не може обійтися і Б. Алмазов, згадуючи ті самі роки:

Жорж-Занды, Гегели, Жан-Поли и Жан-Жаки!
Не вы ль все это на свѣт произвели,
Не ваши ль сладкія, но пагубныя враки
войной на жизнь науку подняли!

і характеризуючи «Вченого колишніх часів»:

Он был в веснѣ своей
и в Боннѣ, и в Берлинѣ…
……
И Фихте изучал,
и Кантом напитался…
……
Хотѣл он озарить
отчизну свѣтом новым
и жизнь в ней пробудить
своим могучим словом:
он просвѣтить желал
московских дам и франтов –
в мазуркѣ им кричал
про Гегелей и Кантов.

і висміюючи одного з цих учених (Чичеріна?):

Все непритворно в нем: теорій темных бред;
абстрактность – Гегель неизгладимый слѣд;
задор; періодов нѣмецкая протяжность
и фраз напыщенных ребяческая важность.

Звичайно, згадуються й вороги Геґеля: в епіграмі Кароліни Павлової на Шевирьова або в «акафисті» Авдотьї Ґлінці Щербини... А втім, вичерпати тут весь матеріал неможливо, та й не потрібно.

Цікаве «серйозне» відлуння Геґеля. Його ми бачимо не лише в К. Аксакова і Турґенєва. І Н. Ф. Павлов (1852) посилається на Геґеля, але забарвленого лівим геґельянством:

Сказал ты, немец, очень круто,
но правду уловил с небес:
нет истины, нет абсолюта,
а только есть процес.

Серйозний відгомін геґельянства бачимо в поетів, членів геґельянських гуртків. Вірші Станкевича берлінського періоду не збереглися. Невеликих поетів, членів гуртка Станкевича, Клюшникова і Красова несправедливо майже забуто, хоча вони й заслуговують на увагу. Характерні «примиренні» вірші Клюшникова, який певний час не «говорив ні про що, окрім Геґеля й себе» (Станкевич); якраз до періоду захоплення Геґелем належать рядки Красова:

Жизнь для жизни мне дана…
Все прекрасно в Божьем міре,
Сотворивый мір в нем скрыт…
Но он в храме, но он в лире,
но он в разуме открыт.

У Красова (улюбленого Турґенєвого поета), навпаки, заняття Геґелем породили настрій песимістичний, пізнання невблаганної необхідності буття:

На нивах вселенной всевластной рукою
ты, сумрачный, сеял начатки міров.
Міры зацвели, понеслись перед тобою,
и ты указал им долины гробов!
И снова ты, хладный, ведешь поколенья,
и пальма выходит из желтых костей,
и юная прелесть, и сын вдохновенья
блистают и гибнут по воле твоей.

Пов'язує Геґеля з лівим геґельянством Оґарьов («Гумор», писано в 1840–1841 рр.):

В науке весь наш мір идей;
но Гегель, Штраус не успели
внедриться в жизнь толпы людей
……
А если б понял их народ,
наверно б был переворот.

Пізніше Оґарьова мучать ті самі проблеми, що й Белінського:

Ужель и вправду нам осталось
одно лишь только, чтоб душа
im Allgemeinen затерялась,
для жизни личной не дыша!

До гуртка Ґриґор'єва ведуть натяки на німецький ідеалізм у віршах Фета і Полонського; у Полонського і натяки на діалектику:

Дух творчества! и ты, дух темный разрушенья!
Одно стремленье вас когда-нибудь сроднит…
Враждуйте, – потому, что истина молчит!
Когда ж с народами она заговорит,
мір вашу старую вражду, как сон, забудет…

і прославлення науки, – навряд чи «науку» в розумінні 60-х років мав на увазі вірш 50-х років «Царство науки не має межі» –

Міру, как новое солнце, сіяет
светоч науки, и только при нем
муза чело украшает
свежим венком.

а, можливо, і пізній (?) вірш «Ніщо» – пристрасний протест проти думки, що

«Ничто! ужели я тобой вочеловечен,
или подобие твое?»

Але, звичайно, згадуючи про гурток Ґригор'єва, передусім треба згадати чудове прославляння заперечення в образі комети 1843 р. у Ґриґор'єва самого:

Когда средь сонма звезд размеренно и стройно,
как звуков перелив, одна во след другой,
определенный путь свершающих спокойно,
комета полетит неправильной чертой,
недосозданная, вся полная раздора,
невзнузданных стихій неистоваго спора,
горя еще сама, и на пути своем
грозя иным звездам стремленьем и огнем,
что нужды ей тогда до общаго смущенья,
до разрушенія гармоніи?.. Она
из лона отчаго, из родника творенья
в созданья стройный круг борьбою послана,
да совершит путем борьбы и испытанья
цель очищенія и цель самосозданья.

А втім, таке чи таке відлуння філософії Ґеґеля бачимо в усіх російських письменників того часу. Для Жуковського Ґеґель – «мінотавр німецької метафізики» (03.1850). Одоєвський займається лівими ґеґельянцями. Гоголь, не будучи прихильним ні до ґеґельянства Бакуніна (якого він зустрів у Німеччині в поїзді: «трапилися Бакунін і геть тверді дерев'яні лавиці. Те й інше було страх незручним», 27.09.1841, і про філософський розвиток якого дізнається згодом у досить фантастичній версії – Язикову 28.05.1843), ні до «правого ґеґельянства Аполлона Ґриґор'єва (Шевирьову, 4.10.1847), вносить Ґеґеля у короткий перелік книг та авторів, що заслуговують на увагу в європейській літературі (мабуть, 1848 рік, але аж ніяк не раніше 1840-го). Не переконливі спроби показати вплив Ґеґеля («Історія – не ґрунт для щастя. Часи щастя в ній – пусті сторінки») на вірш Тютчева «Цицерон» (Пумнянський). Також не переконливі спроби пов'язати творчість молодого Достоєвського з Ґеґелем, «Бідних людей» і «віру в правду на землі» з «розумною дійсністю» (К. Істомін і Е. Ґаллет Керр); Достоєвський, щоправда, цікавився Ґеґелем пізніше.

Та шукати впливи, відгомін Ґеґеля у російській літературі і не треба: вони впадають в око! Часто важко сказати, мова йде про Ґеґеля чи про Шеллінґа, але, в кожному разі, про німецький ідеалізм. Ґеґеля бачимо скрізь. Лев Толстой згадував про той час, «коли я починав жити» (1845-50): «ґеґельянство було основою всього: ним дихало повітря, воно втілювалось у газетних і журнальних статтях, у повістях, у трактатах, у мистецтві, у проповідях, у розмовах. Хто не знав Ґеґеля, не мав права говорити; хто хотів пізнати істину, вивчав Ґеґеля. Все спиралося на нього...». Ґеґеля подибуємо в найнесподіваніших місцях – часто в людей, про ґеґельянство яких нам нічого невідомо. 1858 року Кошелев, колишній шеллінґіанець, пише статтю про сільську общину: «та хіба початок і кінець не тотожні? Це видно з явищ природи та розуму; це, нарешті, пояснили й довели останні великі мислителі Німеччини». Або декабрист Фонвізін нотує слов'янофільські думки, у Тобольську близько 1855 р., і відразу з-під його пера випливають рядки: «Якщо правильна філософська думка Ґеґеля, що кожен історичний народ – представник світової ідеї і в свою епоху повинен розвинути її для добра людства... то й російський народ покликаний бути колись у цьому розумінні народом історичним, покликаний із своїх рідних стихій розвинути нову світову ідею».

2. *Dii minores*

І з ґеґельянців, яких ми тільки мимохідь згадали в нашій книзі, цілий ряд відіграв більшу чи меншу роль у поширенні ідей Ґеґеля. Особливо важливо згадати тих, хто виступав у російській журналістиці або виголошував ідеї Ґеґеля з університетської кафедри.

Я. Неверов (1810–1893), найближчий і найвірніший друг Станкевича, разом з яким навчався в Берліні, близькою дружбою пов'язаний з Ґрановським, куратор казанського округу, залишив тільки низку бібліографічних статей та автобіографію.

З гуртком Станкевича зблизився у 1836 р. В. П. Боткін (1810–1869), який зайнявся Ґеґелем незалежно від гуртка: в історії російського ґеґельянства Боткін має значення головно як інформатор Белінського та інших російських ґеґельянців (згодом членів гуртка Герцена) про ідеї ґеґелівської «лівої», – Боткін один із перших читачів і цінителів «Галльських» і «Німецьких щорічників» та Фоєрбаха в Росії. У декількох статтях Боткін розвиває – досить випадкові – окремі думки Ґеґеля. 1843 року Боткін інформував російського читача про нову систему Шеллінґа («Отечественные Записки», 1843), пере-

клавши дослівно цілий уривок із полемічної брошури юного Енґельса. У статтях і листах Боткіна елементи геґельянства трапляються ще в 50-х роках.

Н. А. Огарьов (1813–1877) цікавий переважно як друг Герцена, разом з яким, одначе, він не пройшов усього шляху розвитку Герцена: у його світогляді утопічний соціалізм завжди залишався дуже сильним, замолоду він заглибився у вивчення Шеллінґа значно більше, ніж Герцен, він ніколи не підходив до Геґеля так близько, як Герцен, і може з найбільшим правом уважатися представником лівого геґельянства серед російських «людей сорокових років». Геґельянськими формулами насичено його листи у 1840 і наступ. роках, але вже в 1841 р. він відходить від геґельянства, а згодом і від філософії взагалі.

М. Н. Катков (1818–1887), замолоду ентузіастичний геґельянець, викладав Белінському естетику Геґеля. У Берліні, звідки він прислав захоплену, нам уже відому кореспонденцію, Катков потрапляє під вплив Шеллінґа. У 1845–1850 рр., будучи проф. філософії в Московському університеті, він не тільки читає дуже погано і не має ніякого впливу, а й, дивним чином, керується джерелами, які не мали нічого спільного з філософією Шеллінґа (напр., психологію читає за Бенеке!). Цілу низку своїх філософських статей (переклад Ретчера з передмовою у «Московском Наблюдателе», 1838 р., декілька рецензій в «Отечественных Записках», 1839–1841 рр.) Катков розводить геґельянськими міркуваннями, витриманими у нестерпному патетичному стилі, який певною мірою виправдовує атестацію Белінського: «Хлестаков на німецький смак». У період своєї публіцистичної діяльності в 50-х – 60-х роках Катков виявив себе ворогом усякої філософії, повторюючи «справа» міркування російських просвітників.

Є. Н. Едельсон (1824–1868), учасник гуртка Ґриґор'єва, переходить від захоплення «Феноменологією духу» та «Естетикою» Геґеля до Бенеке!

Російський вагнеріанець композитор А. Н. Серов (1820–1871) був якийсь час близький з братами Бакуніними, головно з Павлом (у 1845–50 рр.); геґельянцем він був уже до знайомства з Бакуніними, Серов навчався в Петербурзі.

Про існування петербурзького геґельянства свідчить і Л. М. Жемчужников, який у 1846–1847 рр., як учень Пажезького корпусу, займався Геґелем під впливом викладача російської мови А. А. Комарова, читаючи Геґеля разом із своїм співучнем, чорногорцем Цуцою.

Друг Станкевича і Бакуніна Ф. П. Єфремов (1815–1876), члени гуртка Герцена І. П. Ґалахов (1809–1849), Н. М. Сатін (1814–1873), Є. Р. Корш (1810–1894) не залишили в історії російського геґельянства помітних слідів.

Не залишив таких слідів і А. В. Сухово-Кобилін (1817–1903), який замолоду був дружній з Герценом (1834–1837 в Московському університеті), пізніше часто зустрічався з К. Аксаковим і Ф. Буслаєвим, а потім у вимушеному усамітненні або напіввигнанні за кордоном десятки років займався Геґелем і готував якийсь філософський твір, що, мабуть, згорів у 1899 р. Слідом його геґельянства залишився жартівливий епіграф з «Логіки» Геґеля та його славетної «Трилогії» (1869) і філософські натяки у вступі до неї.

Майже не залишилося слідів геґельянства і в літературній діяльності Аполлона Ґриґор'єва (1822–1864), крім його прекрасних спогадів. Як критик, Ґриґор'єв намагається стояти на ґрунті філософії Шеллінґа, до якого згодом перейшов.

Якимись нам не відомими шляхами прийшов до Геґеля граф Є. Є. Комаровський (1803–1875), виученик єзуїтів, особисто пов'язаний з російськими слов'янофілами. Його ненадрукована система «Дух часу» (невідомо і час її виникнення) поєднує вчення про Триєдність із геґелівською діалектикою і дає схему тричленного розвитку історії, яка закінчується пануванням слов'ян із росіянами на чолі, і розвитку мистецтва, вершиною якого є лірика. У листі І. В. Киреєвському (16.04.1852) Комаровський висловлює переконання в можливості «математичної» точності у філософії історії.

* * *

Намагалися знайти сліди впливу Геґеля і в ряді російських письменників та вчених, знайомство яких з Геґелем не доведено.

Н. А. Полевой (1796–1846) познайомився з «Геґелем» іще в 1830 р., але через посередництво Кузена! Таке посередництво виключає серйозне проникнення Полевого в дух геґельянства. Чи справив якийсь вплив «Московський телеграф» Полевого на зацікавлення російських геґельянців, не з'ясовано. Російська епіграма іноді пов'язувала ім'я Полевого з Геґелем:

Как, друзья, вперед узнать,
быть в тисках-ли, в неге-ль!
За Кузена ли стоять,
в моде-ль будет Гегель!

(«Нова Світлана» М. Дмитрієва, 1839–1840).

Пробували знайти вплив «Естетики» Геґеля і в Надьождіна (1803–1856), але залишається незрозумілим, яким чином Надьождін у 1830 р. міг черпати з «Естетики», що вийшла в 1835–1838 рр.; короткий виклад естетики в «Енциклопедії» Геґеля недостатній.

У А. В. Дружиніна (1824–1864) впливу Геґеля знайти не можна, хоча про Геґеля він і згадує декілька разів. «Геґелівські» мотиви у Дружиніна, безперечно, мають свої джерела в інших представників німецького ідеалізму, у російських геґельянців, у німецьких класиків (Шіллера).

Чи пов'язана критика «ненаситної утилітарності» у Н. І. Пироґова (1810–1881) з Геґелем, не з'ясовано; співзвучність цієї критики з геґельянською вражає!

До моєї теми не належить вплив «лівого геґельянства» в Росії, вплив не такий широкий, як вплив самого Геґеля, але, в кожному разі, розгалужений і глибокий. Вплив Фоєрбаха часто переоцінювали, насправді ж – до нього часто зверталися просто як до «свідка» на користь матеріалізму та атеїзму. Бруно Бауер і Д. Фр. Штраус стали, звичайно, дуже швидко відомими в богословських колах; за межами їх Штраус справив значний вплив, сприймали його по-різному, то як атеїста, то як представника своєрідного недогматичного християнства (так вплинув Штраус на художника А. А. Іванова і на поета Т. Шевченка). Навіть Макс Штірнер став відомим у Росії: його часто згадують, як приклад руйнівного впливу геґельянства (Киреєвський, Хом'яков, Ґриґор'єв, пізніше Страхов), але знаходить він і прихильність (у Герцена, можливо, і в І. С. Турґенєва). Відомо й про цікаву анонімну брошуру Енґельса «Шеллінґ і одкровення», яку багато хто вважав твором М. Бакуніна.

Вплив геґелівської лівої, одначе, відводить російських геґельянців від філософії взагалі, – так сталося з М. Бакуніним, Турґенєвим, частково з Боткіним. Лише в окремих випадках російські ліві геґельянці виступали зі статтями філософського забарвлення. Герцен, безперечно «лівий геґельянець», ішов своїм власним шляхом. Валер'ян Н. Майков (1823–1847) розвиває, щоправда, тільки натяками, радикальні соціально-політичні погляди, відкидає геґельянство, як «метафізику», але хвалить усе-таки філософію історії Геґеля, яка імпонує йому, як здається, своїм динамічним характером. М. В. Петрашевський (1821–1866), до речі, також відображений у літературі («Два егоїзми» А. Ґриґор'єва і «Алексей Слободін» А. Пальма, 1873), боровся проти «абстрактних спекуляцій» філософії Геґеля. У гуртку Петрашевського замість спекуляцій говорили про «живе людське життя» і «робітничі класи». Проте ліве геґельянство – і якраз ті самі мотиви, що й у В. Майкова, тобто динамізм історичного процесу – знайшло відображення у виданому Петрашевським словнику: ми ще не можемо говорити про матеріалізм, як у просвітників 60-х років, а тільки – про антропологізм Петрашевського; основа всіх оцінок, яка робить їх відносними – людське «я». У словникових статтях «мода», «неологія», «новаторство», «новатор» Петрашевський викладає свій релятивістський антропологізм: до сутності людської природи належить вічне змінювання, оновлення, «прогрес», Петрашевський хоче бачити в цьому навіть якийсь загальний «закон змінювання форм». Це все, що залишилося в Петрашевського від гордої будови геґелівської діалектики.

* * *

Уже в сорокових роках почалися переклади творів Геґеля: В. Модестов переклав «Естетику» (І і ІІ томи, СПБ, 1857, ІІІ-й – Москва, 1860), Чижов – «Енциклопедію» (з «додатками» із зібрання творів Геґеля: І.1861, ІІ.1868, ІІІ.1864). Обидва переклади зроблено принаймні з допомогою французьких

перекладів («Естетика» – перекладу Вера, «Енциклопедія» – Шарля Бенара). Незважаючи на це, обидва переклади могли б бути корисні російському читачеві. Переклади, одначе, були не зовсім на часі, особливо переклад Чижова, який залишився нерозпроданим до революції.

На початку 40-х років Катков у Берліні перекладав «Естетику», пізніше перекладами Геґеля займалися Сухово-Кобилін і Ґіляров-Платонов. Із їхніх перекладів, на жаль, не вийшло друком нічого.

3. Професори

Не слід применшувати впливу Геґеля на російську університетську науку. У середині століття вплив Геґеля в університетах досяг кульмінаційного пункту, як завжди трохи запізнюючись порівняно з настроями суспільства. У 50-х роках у житті університетів відбулося зрушення: професори почали перетворюватися із чиновників та вчителів на дослідників та керівників наукової роботи – те, що раніше було винятком, хай навіть і поширеним, стало вважатися нормальним для університетського викладача. Але тільки поступово вплив університетської науки проник у широкі шари суспільства. Зміна у внутрішній структурі університетів привела до розвитку спеціальної наукової літератури, з одного боку, і до появи самостійних курсів окремих наук, що стоять під знаком того чи іншого наукового погляду, з другого. Серед цих «поглядів» ми бачимо й геґельянство. Кількість учених, які займалися в цей час філософією Геґеля та його послідовників, досить значна. Про їх існування було відомо. Герцен пише про геґельянців-професорів – «у Москві, у Харкові, у Казані». Далі ми згадаємо імена лише тих, про кого достеменно відомо, що він або був під впливом Геґеля, або принаймні займався філософією Геґеля.

Цікавий той факт, що серед тих, хто серйозно займався філософією німецького ідеалізму, були професори духовних шкіл. Станкевич, якому Кант спочатку не давався, мріяв про те, щоб поговорити з професором Троїце-Сергієвої Духовної Академії Ф. Голубинським (1797–1854). Голубинський був відомий як знавець філософії німецького ідеалізму, до занять яким він, напевне, залучив і студентів Академії. Станкевич згадує і про Іннокентія Борисова (1850–1857), якому, безперечно, зобов'язані Петербурзька академія (1824–1830), згодом Київська академія і Київський університет своїм філософським розквітом. Станкевич згадує про нього, як про знавця німецького ідеалізму, так само відгукуються і російські шеллінґіанці, Бакунін згадує про Іннокентія, як цінителя німецької філософії, іще в брошурі «Russische Zustände», 1849 р. Іннокентієві зобов'язана своїм виникненням «київська філософська школа», яка поєднувала теїзм із німецьким ідеалізмом і серед представників якої був і геґельянець Гогоцький); найбільшим представником київської школи треба вважати П. Д. Юркевича. Геґельянцями, звичайно, ні Голубинський, ні

Іннокентій не були. Але в Троїце-Сергієвій Академії читав, принаймні естетику (згодом надруковано), в дусі Геґеля Є. В. Амфітеатров (1815–1888), під впливом якого стояли окремі студенти.

У Московському університеті, окрім Редкіна, Крюкова і Ґрановського, були ще й професори-геґельянці молодшого покоління: В. Печерін (1807–1885) читав, перед своєю втечею з Росії, тільки одну зиму 1835–1836 рр., він залишив у листах цікаву характеристику берлінської атмосфери з часів своїх занять у Німеччині. П. Н. Кудрявцев (1816–1858), учень Ґрановського, історик і новеліст, як учений визначніший, ніж Ґрановський, помер рано. Хоч ми й знаємо про його симпатії до геґельянства, та знаємо й про те, що саме він сприяв поширенню ідей Шеллінґа серед студентів, охоче даючи їм читати свої записи лекцій Шеллінґа в Берліні. С. М. Соловйов (1820–1879) і Ф. І. Буслаєв (1818–1897), будучи студентами, мали зв'язок з геґельянськими гуртками, а Соловйов і серйозно вивчав Геґеля. Були навіть намагання знайти в працях Соловйова впливи геґельянства, – як здається, ці впливи полягали тільки в тому, що Соловйов не хотів обмежитися голим викладом фактів.

Сліди знайомства з Геґелем швидко зникли в О. М. Бодянського (1808–1878), близького в студентські роки до гуртка Станкевича. Вплив німецької філософії (найімовірніше – Герцена) можна помітити лише в дисертації Бодянського «Про народну поезію слов'янських племен» (1837).

У Петербурзі впливи Геґеля, як здається, були незначні: К. Н. Бестужев-Рюмін (1829–1897) у Московському університеті слухав геґельянців і під впливом Чичеріна читав Геґеля. Славіст М. Касторський (1809–1866) був замолоду геґельянцем і навіть проповідував геґельянство у Празі чехам.

К. Д. Кавелін (1818–1885) – на студентській лаві геґельянець, ад'юнкт Московського університету у 1844–1848 рр., проф. Петербурзького університету в 1857–1861 рр., після 1878 р. проф. Військово-юридичної Академії – перебуває під впливом Геґеля лише у своїй ранній праці про «юридичний побут» давньої Русі («Современник», 1847), пізніше не знаходимо в нього ніяких слідів впливу німецької філософії.

Дуже значним був вплив Геґеля серед професорів «провінційних» університетів – у Харкові, Києві, Казані, у попередника Одеського університету Рішельєвському ліцеї, у Ліцеї в Ніжині.

До київських геґельянців належав М. Д. Іванишев (1811–1874), співтоваришу Станкевича, Неверова і Ґрановського в Берліні, від 1838 р. проф. державного права в Києві. Значний вплив на студентів, усупереч науковій слабкості своїх праць, мав Н. Т. Костир (1818–1853), у 1839–1850 проф. історії літератури в Києві, у 1850–1853 в Харкові. У своїх, як передають, блискучих лекціях він викладав основи естетики німецького ідеалізму. Безперечно, він займався й філософією Шеллінґа, але шеллінґіанець Максимович докоряв йому якраз за те, що він застосовував засади філософії Геґеля для висвітлення історії літератури. Костир стояв у центрі студентського життя, організовував студентські гуртки та читання. Український романтичний поет А. Л. Метлинський (1814–1870), проф. теорії літератури в Харкові у 1839–1850, у Києві у 1850–1854, і знову в Харкові у 1854–1858, виявляє в своїх працях знайомство з філософією німецького ідеалізму, зокрема з Геґелем; пов'язаний з філософією Геґеля і його захист української мови та культури. Друг Станкевича поет В. І. Красов був на короткий час і без успіху проф. теорії літератури в Києві (1837–1839). Учень К. Неволіна і берлінських геґельянців Н. І. Пилянкевич (1819–1856) був ад'юнктом філософії права в Києві. Двоє представників «київської філософської школи», безперечно, уже в той час, до 60-го року, впливали, бодай частково, в дусі Геґеля в Київському університеті: О. М. Новицький (1806–1884) і С. С. Гогоцький (1813–1889). Новицький, доцент Академії (1834–1837) та університету (1837–1850), надрукував у цей час компілятивні підручники психології та логіки, але також і дві філософські праці («Про докори, що їх роблять філософії...», 1838, «Про розум як вищу пізнавальну здатність, ЖМНП, 1840), – обидві праці з філософського боку є цінним і серйозним захистом філософії перед, найперше, вимогою «корисності»; одначе в цих працях бачимо не тільки вплив Геґеля – помітно і вплив Якобі. Гогоцький читав від 1841 р. в Академії, від 1843 в Університеті, після заборони в 1850 р. викладання філософії він читав педагогіку, даючи в лекціях з педагогіки виклад усієї історії філософії; у 40-х роках Гогоцький надрукував лише дві історичні праці (Кант і середньовічна філософія). Учень Новицького М. А. Тулов (1814–1883), проф. словесності в Ніжинському ліцеї (1840–1855), написав ненадруковані історію логіки від Аристотеля до Геґеля і теорію роману; вийшли в світ теорія словесності (1853) і «Огляд лінгвістичних категорій» (1861). Займався Геґелем замолоду проф. у Ніжині (1853–1868) і в Києві (1868–1869), юрист В. І. Лашнюков (1823–1869). Геґельянцем був проф. П. Павлов (1823–1895), який викладав у Києві від 1847 р. російську історію та історію мистецтва, від 1859 р. в Петербурзі, його було вислано після промови на святкуванні тисячоліття Росії в 1862 р., від 1875 р. він викладав – без колишнього успіху – знову в Києві; у його пізніх працях бачимо сліди впливу Геґеля.

У Харкові, крім Метлинського та Костиря, викладав один із найвпливовіших російських професорів-геґельянців, «харківський Ґрановський», проф. загальної історії М. М. Лунін (1806 або 1807–1844), який навчався в Дерпті та Берліні, від 1835 р. в Харкові. Його одностайно називають «зіркою першої величини», Костомаров пізніше вважав його одним із найкращих викладачів історії, що взагалі були в Росії. Як учений видатніший, ніж Ґрановський, Лунін не був блискучим лектором, тож його величезний вплив залежав виключно від змісту лекцій. Він значно докладніше, ніж Ґрановський, викладав філософію історії Геґеля і застосовував її для висвітлення конкретних питань історії. Записи лекцій Луніна були поширені серед української інтелігенції

ще довгий час після передчасної смерті Луніна. Його учень А. П. Рославський-Петровський (1816–1879), проф. статистики та історії в Харкові, обговорював на своїх лекціях питання філософії історії (історична причинність, свобода тощо) в дусі філософії Геґеля, автор низки праць, що мають наукове значення. І проф. класичної філології в Харкові поляк А. О. Валицький (1806 або 1808–1858), який навчався в Берліні (1833–1835), від 1835 р. проф. у Харкові, впливовий викладач, друг польського геґельянця А. Цішковського, був під впливом філософії Геґеля. Під впливом філософії Геґеля був і юрист А. І. Палюмбецький (1811–1897), який навчався (1836–1838) за кордоном, від 1838 р. проф. у Харкові; його слухачі згадують про те, що він на лекціях говорив про загальнофілософські питання, про вплив Геґеля в науці тощо.

У Рішельєвському ліцеї декілька семестрів (1844–1846) викладав юриспруденцію геґельянець, брат М. Бакуніна, Александр (1823–1908). О. Г. Михневич (1809–1855), викладач «Київської школи», був професором філософії в ліцеї від 1838 р., він, у кожному разі, викладав і філософію Геґеля; у його працях, що стоять під впливом німецького ідеалізму, можна помітити, одначе, тільки вплив історизму Геґеля. Про Геґеля говорив на лекціях і шеллінґіанець К. Зеленецький, однокурсник Станкевича.

Декілька геґельянців було і серед викладачів Казанського університету. Геґельянцем називають великого математика Котельникова (1809–1879), який у 1833–1835 рр. навчався у Берліні, у своїх лекціях багато місця приділяв філософським питанням (аксіоматиці). Називають геґельянцем і історика Н. А. Іванова (1812–1869), який у 1839–1856 в Казані, 1869 в Дерпті читав, між іншим, і історію філософії. Блискучий викладач, він стояв на боці геґелівської «правої»; можливо, впливом геґельянства пояснюється і його оригінальна спроба тісно пов'язати російську історію із всесвітньою. «Відгомін геґелівської філософії», яку він засвоїв начебто в Юр'єві, знаходили критики і в дисертації відомого славіста В. І. Григоровича (1815–1876) «Спроба викладу літератури слов'ян» (01.1843). Геґельянцями називають і німецького професора медицини Ліндеґрена (1798 або 1799–1870) та юриста Д. І. Меєра (1810–1856, до 55 р. в Казані, потім у Петербурзі). Доцент Н. Булич (1824–1895) написав в юності працю про філософію Геґеля. Геґельянцем, принаймні в студентські роки, був і К. В. Мисовський (випуск 1858 р.), декілька семестрів викладав філософію в Казанській Духовній Академії (пішов зі служби через конфлікт із ректором у 1865 р.).

Під деяким впливом Геґеля був у ранні роки і академік А. А. Куник (1814–1899), який навчався в Берліні у 1836 і наступних роках, від 1838 р. в Москві, від 1844 р. академік Петербурзької Академії Наук. Про Геґеля він говорив у статті про німецьку літературу в «Москвитянине» (1841, II; III), а втім, вплив Геґеля там не йде далі визнання прояву духу в історії.

Як курйоз можна відзначити, що пізніший матеріаліст Сеченов у студентські роки (наприкінці 50-х) був або вважався геґельянцем.

4. Вороги

Для духовних течій не менш характерно те, що в них, крім прибічників, є й вороги. Російське геґельянство в сорокові й п'ятдесяті роки мало особливо багато ворогів. Той факт, що філософське пробудження російського духу відбулося значною мірою через геґельянство, зумовив зростання кількості ворогів геґельянства: до ворогів німецького та російського геґельянства примкнули вороги філософії взагалі або «чужої філософії» на російському ґрунті.

Перші згадки імені Геґеля припадають іще на 20-ті роки (як відзначає Б. Яковенко, у статті Б. Сенеки в «Благонамеренном» 1821 р. і В. Ф. Одоєвського в «Мнемозине» 1824 р.), але це не більше, ніж згадка імені одного із сучасних філософів. Тільки в 30-х роках трапляються спроби дати певні відомості про думки цього філософа: у вступі до філософії Ф. Ф. Сидонського (1833), в історії філософії Ф. Надежина (1837), у книгах І. Кедрова (1838) і І. М. Ястребцова (1841, написано раніше), у декількох статтях у «Журнале Министерства Народного Просвещения» подибуємо ім'я Геґеля, як представника нових, своєрідних, дивних поглядів. Цікаво, що перші дві книги вийшли із середовища російської духовної освіти.

Цілком зрозуміло, що шеллінґіанці відкидають філософію Геґеля. Про Геґеля чуємо від Зеленецького в Одесі, від Максимовича й Авсенєва в Києві – без того, щоб докладніше обґрунтувати своє негативне ставлення до нього. Князь В. Ф. Одоєвський ближче знайомиться з німецьким геґельянством під час своєї поїздки за кордон у 1842 р. Він довідується, що «партія геґелістів дійшла до повного атеїзму та матеріалізму», що крайнє крило «силкується створити окреме від християн середовище». Одоєвський повідомляє в листах подробиці про боротьбу геґельянців проти Шеллінґа, який викладає в Берліні, і посилає в Москву «найцікавіші» брошури, що вийшли в процесі цієї боротьби. У бібліотеці Одоєвського збереглися брошури лівих геґельянців, між іншим, найрадикальніші анонімні: «Вчення Геґеля про релігію та мистецтво» (1842, написали Бр. Бауер і А. Руґе) і «Шеллінґ та одкровення» (1842, написав Енґельс). Отже, Одоєвський один із перших у Росії наводить аргументи проти Геґеля, посилаючись на його радикальних послідовників (згодом – на Штірнера, а ще пізніше – на Маркса). Одоєвський відвідує Шеллінґа (як і дуже багато інших росіян) і хоче переконати його в необхідності якнайскоріше опублікувати «позитивну філософію», що «тим паче потрібно, позаяк Геґелева філософія приводить багатьох до прірви заперечення і нікого не задовольняє». Одоєвський повідомляє Шеллінґові, що Геґель має в Росії «чимало» послідовників. Філософія Геґеля «знищує всяке реальне знання», відповів Шеллінґ на це повідомлення. Майже одночасно з цим навідує Шеллінґа і Н. А. Мельґунов і привозить вістку про остаточну «перемогу Шеллінґа» над геґельянством. Іще раніше Мельґунов опублікував негативний відгук Шеллінґа про філософію Геґеля («Отеч[ественные] Записки», 1839). Пізніше геґельянство для російської освіченої людини – майже тотожне з лівим геґе-

льянством: у 1846 р. російський френолог М. Волков їздить по Європі; філософія, яку він бачить у Європі, – це «фантазія Геґеля і Фоєрбаха».

Геґеля критикують слов'янофіли, особливо І. Киреєвський і Хом'яков, про що ми вже говорили: критикує Геґеля і «західник» П. Чаадаєв, який познайомився з творами Геґеля тільки в 1836 р., – характерно, що зв'язок Чаадаєва із Шеллінґом майже повністю випливає з бажання придбати союзника в боротьбі проти геґельянства; а втім, про Чаадаєва ми ще будемо говорити.

Цікаву наукову критику Геґеля дав своєрідний філософ Нікіта Ґіляров-Платонов (1824–1887), виученик Московської Духовної Академії. Іще в 1846 р. він написав працю про філософію Геґеля, перша частина якої вийшла, одначе, тільки в 1859 р., а друга навіть у 1891–1892 рр. Ґіляров-Платонов був у 1854–1855 рр. професором у Московській Академії, на початку 60-х років відкинув пропозицію зайняти університетську кафедру філософії, не вірячи в можливість серйозно викладати філософію по-просвітницькому налаштованим студентам. Він залишається слов'янофільським *публіцистом*. Цікаво, що в його статтях декілька разів чуємо відлуння власних ранніх занять німецьким ідеалізмом, щоправда, відлуння (як, напр., і в Самаріна) в полеміці проти просвітництва: критика «механічних» методів в історії (1858), оцінка причин виникнення «нігілізму» (1884). Але, у кожному разі, його не можна назвати мислителем, що стоїть під впливом німецького ідеалізму. Він, щоправда, зблизився з Хом'яковим і К. Аксаковим на ґрунті зацікавлення німецькою філософією, протягом ряду років займався перекладом творів Геґеля російською мовою (нічого не вийшло в світ), але його ставлення до філософії Геґеля залишається суто негативним. Ґіляров-Платонов сприймає свій час (1846), як «перехідний період». Абстрактна думка знайшла своє найвище вираження в системі Геґеля і вступила, отже, у суперечність із буденною свідомістю. Загальну основу всіх явищ визнає і буденна свідомість, але розум хоче визначити цю основу конкретніше, одначе виконати таке визначення може тільки шляхом абстрагування, тобто «per negationem», та й таке визначення виявляється уявним. Раціоналізм вимагає необмежених прав для розуму і розчиняє в розумовому чиннику зовнішній і внутрішній світ, водночас і основу обох світів. На цьому шляху ніхто не заходить так далеко, як Геґель, постаючи внаслідок цього завершенням історії нової філософії. У Геґеля зникає все стійке, усе, що існує, усе в нього – тільки діяльність, а саме – ідеальна діяльність, тобто мислення. Мислення – це буття і, крім мислення, немає нічого. Отже, нова філософія досягла в Геґеля протилежного полюса стосовно своєї засади – сенсуалізму Локка. З цієї точки зору автор аналізує філософію Геґеля: її зміст – царство чистої думки, причому буття розчинено в *процесі* мислення, її метод, будучи власне змістом системи, – рух від єдності до множинності, від цілого до частин, від невизначеності до визначеного, її основа – чисте буття – ніщо. Ґіляров-Платонов дає не тільки схематичний виклад діалектики, а й її сутнісний аналіз. Утвердження єдності суперечностей, яка повертається до самої себе через інобуття, через саморозрізнення, через розпад, є, на його думку, дійсно найвищою вершиною послідовно-раціоналістичного методу. Виклад логіки Геґеля, що його дає Ґіляров-Платонов, належить до кращих російською мовою і цікавий тим, що автор вільно почувається в атмосфері геґелівських думок і термінів, не йдучи по-рабському, як сказано, за схемами Геґеля. На жаль, критика, якій Ґіляров-Платонов піддає «Логіку», не має принципового характеру, а полягає, щонайбільше, у відзначенні довільності окремих категорій, які, мовляв, суперечать «чистому досвідові»; вона здебільшого губиться у формальних дрібницях. Констатуючи «саморозклад» школи Геґеля, автор уважає перехід від раціоналізму до матеріалізму та атеїзму логічно послідовним процесом. Праця Ґілярова-Платонова могла, звичайно, мати в 40-ві роки, у момент її написання, велике значення, але вийшла вона в світ, як сказано, з крайнім запізненням.

Старі шеллінґіанці, Погодін і Шевирьов, у 30-ті роки зовсім відійшли від філософських інтересів і занять. Обидва не чинять ніяких спроб познайомитися з філософією Геґеля. Шевирьов розповідав згодом (1862): «Я разом з усіма своїми ровесниками та друзями був шеллінґіанцем. З Геґелевим ученням я познайомився за кордоном, у Римі, і довідався про нього з живих уст польського поета Гарчинського, який був одним із найвірніших і близьких учнів Геґеля і навіть жив кілька років у його домі (?). Уже тоді я заявив про себе як про супротивника цього вчення і нерідко вів гарячі суперечки з запопадливим геґелістом. Коли я прийняв кафедру, вчення Геґеля почало сильно поширюватися в нас. ...Я стежив за Геґелевою філософією за книгами, що виходили тоді. З увагою я прочитав лекції філософії історії... естетику у виданні Ґото та інші. Але й вони не захопили мене. Я залишався, протягом усього часу моєї роботи в університеті, постійним і добросовісним супротивником Геґелевого вчення». Одначе, як свідчать Станкевич та інші, той самий Шевирьов казав, що він узагалі не знає філософії Геґеля. Та й зі статей Шевирьова («Погляд росіянина на сучасну освіту Європи», «Християнська філософія» і статті про лекції Ґрановського – «Москвитянин», 1841–1843) не видно, щоб він дійсно знайомий був з філософією Геґеля, – основний і єдиний докір, що його зробив Шевирьов філософії Геґеля, – неможливість примирити його філософію з християнством. Усе інше в статтях – загальні фрази. Цікаво, що водночас Шевирьов відхрещується і від Шеллінґа!

Погодін фактично не мав філософського духу. Шеллінґіанцем він зробився за інерцією дружби. Від геґельянства відштовхується, майже нічого не знаючи про нього, але відчуваючи інстинктивно «небезпеку» філософського ентузіазму К. Аксакова. Погодін відкидає Геґеля, як якесь чуже тіло в прекрасній і православній російській державі. Погодін постійно пускає шпильки Геґелеві у листах та розмовах з росіянами й зарубіжними друзями та знайомими, він не без того щоб полаяти і російських геґельянців. Найгірше, він удається до вульгарних дотепів: не все дійсне розумне, «Каченовський –

дійсний статський радник, але не розумний», або наводить приклади, які суперечать приписуваній Геґелеві оцінці всього наявного, як прекрасного, необхідного й розумного: «словаки в Угорщині», frutti di mare, французькі каторжники й англійські фабричні робітники для Погодіна такий самий аргумент проти Геґеля, як для Белінського – російське самодержавство. Звичайно, Погодін аргументує, посилаючись і на філософський та богословський радикалізм послідовників Геґеля: побувавши у 1842 р. в Берліні, Погодін записує: «ні про Геґеля, ні про Штрауса тут уже й не говорять. Обидва застаріли! Бауер, Оттон, Фоєрбах перевершили Штрауса, а роль Геґеля закінчилася, коли його не стало». Ще в 60-х роках Погодін уважає, що атеїзм і зіпсованість російського юнацтва – це наслідок філософії Геґеля та його школи! Налаштованість Погодіна чинила певний вплив, позаяк він охоче давав на сторінках свого «Москвитянина» місце будь-якій критиці геґельянства.

У «Москвитянине» знаходять собі місце «критики» Геґеля, які відкидають геґельянство (а заразом і Шеллінґа, і Баадера, та й усю західноєвропейську філософію), як непотрібне й зайве для Росії, де й так здійснено або може бути здійснено все добре й прекрасне. До такої «критики» належить стаття І. І. Давидова «Чи можлива в нас німецька філософія?» (1841). Давидов, який декілька років тому сам прикрашав свої лекції посиланнями на «Естетику» Геґеля, якої він, мабуть, не читав, написав статтю, як здається, на замовлення міністра народної освіти С. С. Уварова. Хоч він і визнає, що розвиток німецької філософії «стрункий», що Кант – «Коперник філософії», хоч він і твердить, що «завдяки творам Фіхте, Шеллінґа і Геґеля філософія збагатилася так само, як і астрономія завдяки працям Кеплера, Ньютона і Лапласа», стаття, одначе, заперечує, що в Росії філософія Геґеля «можлива»: «нам у нашому юному віці немає потреби засвоювати філософію, до якої інший народ дійшов у своїй немічній старості»; «Німецька сучасна філософія неможлива в нас, позаяк вона суперечить нашому народному життю, релігійному, громадянському і розумовому». Проте наприкінці Давидов висловлює надію, що «наш майбутній Шеллінґ або Геґель створить свою філософію, міцнішу й надійнішу, аніж філософія німецька». Читачі цілком правильно вважали, що такі статті можна писати, не прочитавши жодної філософської книги. Навіть Погодін сумнівався в переконливості такої полеміки. Давидов і пізніше (1858) бачить причину всіх нещасть Росії в філософії Геґеля. Погодін, одначе, і в 1844 р. друкує статтю А. С. Стурдзи (1791–1854) про «християнську філософію», у якій дається трохи конкретніша «критика» геґельянства, обмежена, проте, таким самим твердженням – що філософія Геґеля суперечить християнству («пантеїзм»!) і «не обіцяє нічого доброго» для російської моральності і законодавства. Зближення Геґеля з Ламене повинно ще більше «налякати» читача!

Ще нижчі своїм рівнем статті запеклого слов'янофіла С. А. Бурачка (1800–1876), що їх він друкував у своєму «Маяке современного просвещения»: тут, крім зближення всієї філософії від Декарта до Геґеля із софістикою та схо-

ластикою, маємо тільки помірну чи непомірну лайку, байдуже, йде мова про «язичницький» характер філософії, про її гординю або про її руйнівні тенденції».

«Барон Бромбеус», Сенковський, який частенько глумився із шеллінґіанства та його російських послідовників, зрідка (уже в 1838 р.) приєднував до них і Геґеля: крім зубоскальства, іноді дотепного, іноді дуже дешевого, тут знайдемо лише глибоку невіру в філософію і таке саме глибоке переконання в її незрозумілості; а втім, Сенковський виявляє обережність, відокремлюючи «глибокодумність» Шеллінґа і Геґеля від «карикатур генія», «пародій» їхніх послідовників.

Ще далі йдуть ті, хто просто обмежується сумнівом стосовно добрих намірів і надійності Геґеля. Такий архімандрит Ґавриїл, який у своїй «Історії філософії» (1839) відносить Геґеля до патологічних явищ в історії думки: «Потвори у фізичному світі не плодяться. Потвори в розумовому світі – Плотін і Порфирій відродилися в Спінозі, Шеллінзі, Геґелі і Гербарті». Між іншим, Ґавриїл присвятив Геґелеві 25 сторінок поганого викладу його філософії – свідчення того, що Геґеля він читав. Популярності твір Ґавриїла здобув, незважаючи на кумедну своєрідність стилю («Геґель народився... 27 серпня 1770 року, *від секретаря Герцозької камери*, помер 14 листопада 1830 (!) року *від холери*»). Язиков звинувачує геґельянців у духовній зраді Росії: це – «не наші», це ті,

...кто гордую науку
и торжествующую ложь
глубокомысленно становит
превыше истины святой.
...кто нашу Русь злословит
и ненавидит всей душой,
и кто неметчине лукавой
предался...
.....
и ты, невинный и любезный,
поклонник темных книг и слов,
восприниматель достослезный
чужих суждений и грехов,
вы люд, заносчивый и дерзкой,
вы, опрометчивый оплот
ученья школы богомерзкой,
вы все – не русский вы народ!

У 1844 р. навіть старезний Я. І. Де-Санґлен (1770–1864), що виконував раніше функції керівника «особливої канцелярії» (згодом «третє відділення»), написав статтю проти «геґелістів», не надруковану, щоправда, незважаючи на цікавість, яку вона викликала у митрополита Філарета! Філарет і раніше вважав, що німецька філософія «не властива росіянам» (1834). Тепер

він марно намагався спонукати Ґолубинського виступити в пресі проти геґельянства; у 1849 р. Філарет викликав до себе для напучування Ґрановського!

Подальшим логічним висновком із такої полеміки й такого підозрювання була заборона викладання філософії, позаяк «користь від неї не доведено, а шкода можлива». Про це далі.

5. *Шеллінґіанці*

Серед супротивників Геґеля особливе місце посідають ті, хто протиставляє системі Геґеля іншу систему думок – систему іншого великого представника німецького ідеалізму, Шеллінґа. З певним здивуванням треба зазначити, що дійсний вплив Шеллінґа в період «сорокових» і п'ятдесятих років значно менший, ніж про це зазвичай говорить історія російської думки. Ми вже згадували про те, що, хоч і не ставили питання про вивчення творів Шеллінґа І. Киреєвським і Хом'яковим, дійшли висновку, що в їхній літературній спадщині не видно ніякого серйозного впливу Шеллінґа. Для обох Шеллінґ був аргументом «ad hominem»: мовляв, ось великий німецький філософ намагається перебороти «негативну» філософію Геґеля, примиривши філософію з релігією чи навіть підпорядкувати першу останній.

Не викликає сумніву, що П. Я. Чаадаєв (1793–1856), віком значно старший за людей «сорокових років», та належачи, як і Хом'яков, саме до духовного середовища «чудового десятиріччя», ґрунтовно займався Шеллінґом. А втім, у його бібліотеці, яка має широкий підбір класиків нової філософії, твори Шеллінґа не збереглися. Під час своєї закордонної поїздки у 1823–1826 рр. Чаадаєв зустрівся із Шеллінґом у Карлсбаді. Про те, що їхні розмови торкалися філософських питань, свідчить лист Чаадаєва Шеллінґові у 1832 р. Принаймні, у 1832 р. Чаадаєв уже читав деякі твори Шеллінґа: «Сказати, що я піднявся вашими слідами на ті висоти, куди в такому прекрасному пориві підніс вас ваш геній, було б, мабуть, самовпевненістю з мого боку... Проте дозвольте сказати вам, що вивчення ваших творів відкрило мені новий світ, що при світлі вашого розуму мені відкрилися в царстві думок такі сфери, які досі були для мене цілковито закритими; що це вивчення було для мене джерелом плідних і чарівних роздумів». Чаадаєв, одначе, відразу ж обмежує ці компліменти: «йдучи за вами вашими високими шляхами, мені часто доводилося приходити врешті-решт не туди, куди приходили ви». Але Чаадаєв довідався про те, що Шеллінґ тепер «викладає філософію одкровення» і, дізнавшись про це, *сподівається* знайти в ньому союзника: «мені невідомо, що це за вчення, яке ви викладаєте в цей час... але я не знаходжу слів, щоб сказати вам, який я був щасливий, коли довідався, що глибокий мислитель нашого часу прийшов до цієї великої думки про злиття філософії з релігією. З першої ж хвилини, як я почав філософствувати, ця думка постала переді мною, як світоч і мета всієї моєї розумової роботи... У міру того, як я

посувався вперед у своєму роздумі, я переконувався, що в ній лежить і головний інтерес людства». Чаадаєв обмежується лише тим, що шле Шеллінґові це свідчення про свої надії: він «довго вважав, що я сам» «або маю принаймні лише небагато спільників, розсіяних по землі, та згодом я відкрив, що весь розумовий світ рухається в тому ж напрямку». Відповідь Шеллінґа Чаадаєву обмежується підтвердженням спільності *мети* обох. 1842 року Чаадаєв посилає Шеллінґові другий лист: тепер у нього не тільки спільна мета із Шеллінґом, а й спільні *супротивники* – геґельянці, представники «зарозумілої філософії, яка претендувала на те, щоб витіснити» філософію Шеллінґа; цікаво, що небезпеку геґельянства Чаадаєв демонструє на слов'янофільстві...

У менш відомих творах Чаадаєва ми не знаходимо ніяких конкретних відгуків шеллінґіанства (якщо не зближувати спроби обох примирити необхідність і свободу в історії: Сечкарьов). Новознайдені «філософські листи» дають підставу із ще більшою певністю твердити, що конкретний вплив Шеллінґа на Чаадаєва дуже обмежений. П'ятий лист починається проголошенням «основного вірування всякої здорової філософії»: «існує абсолютна єдність у всій сукупності істот», «велике ВСЕ». Чи треба в цьому «спінозизмі» шукати впливу Шеллінґа? Навряд, так само, як і в роздумах Чаадаєва про духовну основу «традиції», роздумах, що намагаються послабити «небезпеку» можливості виникнення вчення про Світовий Дух або Душу Світу. У короткій, але надзвичайно цікавій характеристиці основних систем нової філософії Чаадаєв виявляє знайомство з її класиками, що підтверджується примірниками його бібліотеки (Декарт, Бекон, Мальбранш, Спіноза, Локк, шотландська школа, Кант, Фіхте), – звичайно, у цій характеристиці знайшлося місце і для Шеллінґа, але й тут висловлено тільки ту саму надію на ще невідому філософію одкровення: «Серед розумових течій сучасності є, зокрема, (одна), яку особливо треба виділити. Це різновид тонкого платонізму, нове породження глибокої й мрійливої Німеччини, це сповнений високою вдумливою поезією трансценден(таль)ний ідеалізм, який уже похитнув стару будівлю філософських забобонів у самій їхній основі. Але (цей) напрямок існує тим часом на таких ефірних висотах, на яких перехоплює дихання. Він мовби ширяє в прозорому повітрі, часом світячись якимось м'яким і ніжним відблиском, часом гублячись у неясних або похмурих сутінках... Будемо сподіватися, що прекрасна й велична думка ця невдовзі спуститься на залюднені простори: ми найщиріше привітаємо її. А тим часом нехай простує своїм покрученим шляхом, ми ж підемо наміченою собі дорогою, надійнішою». Ця дорога закінчується, одначе, не Шеллінґом, а Кантом! Якщо навіть припустити (а це найімовірніше), що 5-й лист виник у 1830–1831 рр., що Чаадаєв згодом відійшов від Канта і наблизився до Шеллінґа, то все-таки треба визнати, що «позитивна філософія» Шеллінґа ще довгий час могла бути йому відома тільки з других рук, перші – і то невірогідні – повідомлення про її зміст з'явилися в пресі лише після переходу Шеллінґа до Берліна в 1841 р.

У Берліні Шеллінґ мав більше російських слухачів, ніж у М'юнхені. Але час тотального захоплення філософією уже минув. Можна полічити на пальцях російських слухачів Шеллінґа, які так чи так опинилися під його впливом.

М. Н. Катков, як здається, був єдиним із російських студентів у Берліні, хто відразу, щойно Шеллінґ приїхав, попав під його вплив. У 1841–1842 рр. Катков прослухав філософію одкровення і філософію міфології, познайомився із Шеллінґом особисто і був у нього. Катков записував лекції Шеллінґа, обіцяв своїм російським друзям статті про його філософію. Із цих статей, одначе, не вийшло в світ нічого. Повернувшися в Росію, Катков уже не міг зійтися зі своїми колишніми друзями. Боденштедт, познайомившись із ним у Москві, згадує про нього, як про самотнього шеллінґіанця, який мріяв поєднати Шеллінґа з православ'ям. Магістерська, науково слабка, дисертація «Про елементи і форми слов'яно-російської мови» (1845) привела Каткова на кафедру філософії Московського університету. Його лекції, одначе, як свідчать навіть його друзі, були студентам незрозумілі і тим менше могли сприяти поширенню впливу Шеллінґа, що Катков читав, напр., психологію за Бенеке! Єдиним літературним твором Каткова, у якому відбився вплив Шеллінґа, залишається його праця про стародавню грецьку філософію («Грецькі філософи до Сократа», у «Пропилеях» 1853). А втім, вплив Шеллінґа проявляється лише в загальних засадах статті Каткова: «Логічне збігається з дійсним. Хоча людське мислення може творити форми, які в дійсності не існують, одначе, при всій безмежній різноманітності уявлень, при всій нестримності фантазії, в основі зберігаються спільні типи, вічні й непорушні». Логічну необхідність усіх філософських поглядів зумовлює вже мова, яка не що інше, як «стьмяніла міфологія» (Боденштедт): «Чи не бачимо ми все необхідне, всі категорії, всі зв'язки, без яких неможливий жоден акт мислення, у мові? Хіба мова – не найповніша логіка попереду всякої логіки, філософія попереду всякої філософії, мислення попереду всякого мислення?». Останні слова – «мислення попереду всякого мислення» – характерні для стилю Каткова, що й тепер, як у період свого геґельянства, схильний наповнювати свої статті плодами красномовства, які не мають ніякого визначеного смислу. Поряд із такими плодами красномовства («У нескінченності змісту думки є те, що з необхідністю думаємо» і т. ін.), у конкретному матеріалі статті, у тлумаченні філософських систем, бачимо й елементи, які походять радше від Геґеля, ніж від Шеллінґа (позитивна оцінка софістів). Та й цитовані вище думки належать до загального набутку німецького ідеалізму.

У справі поширення ідей Шеллінґа великий вплив на студентів мав колеґа Ґрановського Кудрявцев (див. вище), у якого можна було дістати для читання та списування його конспекти лекцій Шеллінґа (Єшевський). Друг Каткова класичний філолог П. М. Леонтьєв (1822–1875), який слухав Шеллінґа одночасно з Кудрявцевим, як філософ не виступав.

До Шеллінґа перейшов і Аполлон Ґриґор'єв. Щось про Шеллінґа він повинен був знати ще в період свого захоплення Геґелем. Ближче знайомство із Шеллінґом припадає на 1856 р. «Наприкінці 1856 р., коли я, уже переживши другу молодість, розбитий і морально, і фізично, лежав, будучи хворим, у ліжку», Боткін мені «прислав... вступний том у «Філософію міфології» Шеллінґа, який щойно вийшов... І вп'явся я хворими й слабкими очима в книгу, що пахла таємниче й приємно, – і знову всього мене потягнув за собою могутній повів думки, і немічний батько, що піклувався коло мене, як нянька, мусив віднімати в мене цю «лиху пагубу». Шеллінґа Ґригор'єв дочитував у Італії, куди він поїхав як учитель кн. Трубецького: «і в саду італійської вілли... сидів я цілими годинами над цією «лихою пагубою» та її наступними томами – і знову голова палала, і серце билося, як у студентські дні, і ні запах троянд та лимонів, ні боязнь тарантулів… ніщо не могло відвернути мою увагу. Трансцендентальний повів, sub alia forma, знову захопив і поніс мене...».

Наслідки такого захоплення відбилися і на критичних статтях Ґриґор'єва. У критичних статтях Ґриґор'єва, уже наприкінці 50-х років, ми не раз натрапляємо на згадки про Геґеля і геґельянство, здебільшого разом із зауваженнями про те, що погляд у Геґеля й далі обмежений, як у «німця, до того ж прусського німця», як у «спокійного ґелертера», який задовольняється «красивою логічною побудовою»; що далі за нього пішов Шеллінґ. Ґриґор'єв визначає історичне значення Геґеля в російському духовному розвитку: «трансценденталізм був силою, був віянням, яке поривало за собою все, що тільки здатне було мислити в они дні»; «це вчення вже самим тим було чудовим і могутнім, що вабило й дражнило обіцянками осмислити світ і життя, зв'язати загальними принципами все те, що стихійно роз'єднано, що шукало зосередження...». Водночас як негативний бік геґельянства Ґриґор'єв відзначає і його оптимізм («усе дійсне розумне», вираз, що його він якщо не прямо тлумачить у дусі Белінського, то, принаймні, вважає тлумачення Белінського можливим), а також ухил до пізнішого просвітництва, від Штірнера до Писарева (!), ухил, що виявляється, напр., у переоцінці культурної творчості, мистецтва («цвях, викуваний рукою людини, дорожчий і кращий за найкращу квітку у природі») та історії як процесу, як змінювання, що робить відносними всі цінності. Шеллінґ приваблює Ґриґор'єва саме тим, що той сильніший наголос робить на абсолютному, незмінному. Свою «органічну критику» Ґриґор'єв хоче будувати якраз на філософії Шеллінґа, проте визнаючи іноді, що геґельянство і шеллінґіанство «безмежно широке й по суті єдине». Основний постулат «органічної критики»: «епохи – організми в часі, народи – організми в просторі». «Органічний погляд» «визнає за свою вихідну точку творчі, безпосередні, природні, життєві сили; іншими словами: не самий розум з його логічними вимогами і теоріями, що їх ці вимоги неодмінно породжують, а розум і логічні вимоги – *плюс* життя і його органічні прояви». «Мислення, наука, мистецтво, національності, історія – аж ніяк не щаблі якогось прогресу, аж ніяк не лузга, яку людський дух, досягнувши якихось по-

зитивних результатів, відразу відкидає, – а вічна органічна робота вічних сил, властивих духові як організмові». «Кожний такий організм... вносить свій органічний принцип у світове життя». «Кожний такий організм сам у собі замкнутий, сам собою необхідний, сам собою має повноваження жити за законами, йому властивими, а не зобов'язаний правити за перехідну форму для іншого». Єдність цих замкнутих у собі організмів – «це правда душі людської». Літературні явища – усе це (тимчасове й особливе) вираження, виявлення одних і тих самих загальних, незмінних, вічних основ в окремого народу – душі народній, в усього людства – вічних вимог людської душі. У цій спільності – теорія Ґриґор'єва, яку він ніде не розвинув систематично; вона, можливо, – радше плід німецького ідеалізму взагалі, аніж спеціально шеллінґіанства. Теорію типів (пор. Каткова) Ґриґор'єв також тільки намітив, вона, як правильно зауважив Страхов, нагадує думки й деяких ґеґельянців (пор. «З того берега» Герцена).

Про деяких професорів-шеллінґіанців ми вже згадували вище. Один із представників «київської школи», Йосиф Григорович Михневич (1809–1885), викладач Київської Академії» (1838) і одеського Рішельєвського ліцею (від 1839 р.), у своїх нечисленних статтях поєднував вплив німецького ідеалізму з християнським теїзмом, свою останню працю він присвятив філософії Шеллінґа: «Спроба простого викладу системи Шеллінґа, розглянутої у зв'язку із системами інших німецьких філософів» (Одеса, 1850). Книга Михневича, як і більшість провінційних видань того часу, майже не набула поширення в столицях.

Що Шеллінґа, зокрема його «філософію одкровення», читали в Росії, здебільшого одинаки-шукачі, ми довідуємось із випадкових згадок у спогадах, листах тощо. «Філософію одкровення» читає Ґіляров-Платонов, ґеґельянець Н. Страхов, займаються Шеллінґом, немає сумніву, молоді філософи, які в той час, після заборони викладання філософії в університетах у 1850 р., були тільки в духовних семінаріях. Згадки про Шеллінґа випадкові й уривчасті. Твори кінця XVIII і початку XIX століття читачів уже не мають, а коли в 50-х роках з'являються посмертні видання, хвиля зацікавлення філософією спала. Характерно, що ми не знаходимо свідчень про знайомство з «Філософією одкровення» навіть старих шеллінґіанців, окрім Киреєвського; не читав пізніх творів Шеллінґа навіть Тютчев. Із ґеґельянців 40-х років дехто «нюхав» (як висловився Ґриґор'єв) «Філософію одкровення» (Боткін). На 50-ті роки припадає захоплення Шеллінґом С. А. Юр'єва (1821–1888, у 1871–1872 р. редактор слов'янофільської «Беседы»), про філософські погляди якого ми знаємо дещо тільки завдяки некрологові Л. М. Лопатіна, що спілкувався з ним пізніше: Юр'єв «відкинув у системі Шеллінґа весь арсенал хибної і туманної схоластики, він умів внести в ідеї Шеллінґа простоту і задушевність свого російського розуму»; треба, одначе, визнати, що в Юр'єва, наскільки ми можемо судити про його погляди з викладу Лопатіна, «спрощення» шеллінґіанства не було вульгаризацією.

6. Підсумки

Період філософського ентузіазму закінчився, як здається на перший погляд, повним крахом. Всі визначні представники ґеґельянства «сорокових років», як ми бачили, не лише покинули ниву ґеґельянства, а й, у тому чи іншому напрямку, відійшли від філософії взагалі. Хочеться вірити, що цього *не сталося б* зі Станкевичем. Та говорити про нездійснені можливості зайве. Означала ця криза російського ґеґельянства крах перспектив подальшого філософського розвитку взагалі або це було явище *тимчасового* занепаду, завершення одного певного кола розвитку? І викликано було це завершення на нулі *внутрішньою, іманентною закономірністю* філософського розвитку саме цього кола ідей – ґеґельянствса або ж тут зіграли роль якісь стосовно самого філософського розвитку *зовнішні обставини*, умови російського життя тощо? І якщо після занепаду настало відродження, а ми побачимо, що це так і було, то *що збереглося* від першого філософського піднесення російської думки: *окремі дрібниці*, деталі філософської роботи і філософської творчості або ж *загальний настрій*, неусвідомлене прагнення, яке в час нового піднесення мало втілитися в новий конкретний ідейний матеріал, або ж, нарешті, значні *керівні* філософські *ідеї*? На всі ці запитання ми спробуємо дати, з необхідності коротку, відповідь. Лише тоді нам стане ясним місце «сорокових років» в історії російської думки.

Криза російського ґеґельянства була, безперечно, кризою тимчасовою. Незважаючи на те, що від філософії Ґеґеля, а водночас і від філософії взагалі відійшли майже всі провідні представники російського ґеґельянства, з якими ми познайомилися, повернення до філософії було можливим і навіть – щоправда, слабко й спорадично – намічалося; це повернення не могло стати поверненням до правовірного (що вважало себе правовірним) ґеґельянства «сорокових років», але воно було певним усвідомленням важливості й істотності філософської культури і філософської думки, і що ця культура й думка увібрали б у себе щось з ідейного змісту епохи філософського розквіту – в цьому зовсім немає сумніву. Власне кажучи, Киреєвський намітив тут точку зору, яка так чи інакше виявлялася у всіх людей «сорокових років», хто в 60-ті роки починав відчувати гостру потребу філософської культури. Щоправда, це усвідомлення виявлялося, як ми бачили, головно у слов'янофілів: ми згадували про окремі висловлювання Самаріна й К. Аксакова, подібні нотки звучать і в листуванні І. Аксакова. Але ми бачимо явне відродження філософського інтересу і поза слов'янофільськими колами, іноді навіть відродження ще виразніше: таке шеллінґіанство А. Ґриґор'єва, таке навіть шопенгауеріанство Турґенєва. Ми бачимо й невиразне відчуття загубленого багатства – перед лицем убогості «60-х років» – у Герцена, навіть в Оґарьова, у численних спробах історично висвітлити й осмислити «сорокові роки», у беззастережному й одностайному прославленні Станкевича, якому віддав на-

лежне і М. Бакунін. Іще важливіші факти, з якими ми познайомимося в наступному розділі: цілий ряд представників останнього відтинку «сорокових років» зберіг вогонь філософського натхнення упродовж усієї філософської паузи 60-х – 70-х років (власне кажучи, у Росії такої паузи у повному розумінні слова навіть і не було). Як здається, ніде в світі традиція геґельянства не була настільки безперервною, як у Росії. Якщо навіть у період філософської кризи широкий і навальний потік геґельянства «сорокових років» перетворився на декілька не пов'язаних між собою струмків, то це аж ніяк не означало збіднення філософського змісту: струмки були повноводі, російське геґельянство 60-х і 70-х років цікавіше й глибше, ніж цілковито здрібніле, холодне, сухе, шкільне геґельянство того ж часу в Німеччині. Багато німецьких геґельянців того часу продовжували писати й друкувати чи не тільки тому, що вони вже займали професорські кафедри, уважаючи, що замовкнути – нижче гідності їхньої професії; російські геґельянці зберегли в собі іскорки філософського вогню.

У кризі, у відході від геґельянства, у втечі від філософії винні частково й «зовнішні умови», але значно більшою мірою – внутрішня закономірність розвитку російського геґельянства. Я вже казав, що можливість кризи була зумовлена тим, що російські «люди сорокових років» підходили до філософії Геґеля значною мірою з мотивів «нефілософських». Тут можна уточнити це формулювання.

Що мотиви звернення до філософії були «нефілософські», аж ніяк не означає, що вони належали до якоїсь нижчої сфери, означали недооцінку філософії. Навпаки. Вони спонукали переоцінювати філософію, вимагати від неї надто багато, частково й того, чого вона не могла дати. Філософія – це одна із форм культурної творчості, це теоретичне знання. Одначе потяг до філософії виходив від людей, які хотіли не теорії, не знання, а самого життя, «повноти життя»; та позаяк «люди сорокових років» (також і шеллінґіанці двадцятих років), сподіваючись досягнути цю повноту на шляху теоретичного знання, вступали в сферу філософії, ця сфера була для них цінна не сама собою, як певна сфера культури, а як шлях, перехід – як поріг перед якимось «святая святих». Філософія давала розчленування, оформлення, поділ та визначення, а шукали в ній «стихію». Філософія говорила про «буття» і «мислення» та про їх тотожність, а до неї підходили з питанням про ірраціональну основу буття. Філософія хотіла дати інтерпретацію історичного минулого, а в ній прагнули знайти відповідь на питання про сучасне та майбутнє. Не так осмислення, як актуальності (у цілком серйозному розумінні, у розумінні «кайросу») чекали від філософії. Філософія пропонувала аналіз моральної свідомості, а в такій свідомості хотіли відкрити посібник з певної душевної техніки, «настанову до блаженного життя» (яка у Фіхте лише в заголовку). Часто, але далеко не завжди, це означало, що до філософії підходили з вимогами та сподіваннями, з якими можна підходити до релігії; філософія повинна була

заступати релігію. В інших випадках чекали від філософії безпосереднього й повного поєднання та союзу з релігією. Або ж сподівалися, що філософія безпосередньо введе у ту «повноту життя», яка уявлялася єдиною метою, гідною людських шукань. Одним словом, «святая святих» шукали в межах самої філософії. І якраз відсутність усвідомлення, що філософія не може дати того, що дає релігія, що філософія може зрозуміти «повноту життя», але вона не містить і не може містити її в собі, – якраз ця відсутність усвідомлення «меж», обмеженості філософії виявилася згубним для розвитку російської філософії. «Розчарування» в філософії було наслідком надмірних вимог, що висувалися до неї, надмірних сподівань.

Не дивно, що саме Шеллінґ і Геґель виявилися обранцями російського духу, коли настало його філософське пробудження. Бо якраз ці системи німецького ідеалізму виявляли найбільшу увагу, найбільшу чутливість до «конкретності». Проте філософія не стала, звичайно, самою «конкретністю»! І, шукаючи «конкретність» («повноту життя», стихію, релігію, «діло»), спрага до якої розпалювалася й філософським аналізом конкретності, доводилося відходити від філософії. Відходити – до «народу» («живий голос народний звільнив мене від абстрактності філософії», К. Аксаков), до релігії (Геґель божественну необхідність замінив логічною, Ю. Самарін), до «діла» («філософія діла» у Бакуніна і Герцена, «шукання Бога в революції» Бакуніна), до живої особистості (Белінський), до конкретних наук (ряд фахівців-учених) і т. ін. Ідеал «бути *філософом*» замінювався ідеалом «бути *живою особистістю*»: бійцем, діячем, художником, ученим, який вірить і діє, а не «тільки» мислить. К. Аксаков прощався з філософією у вірші «Поради» (1847):

> ...у нас игрушкой мысль, зовем мы всуе веру,
> о чем сказали мы, у нас то свершено, –
> что нужды, если в жизнь не перешло оно!
> Людей таких видать случается нередко;
> их верен острый ум, живое слово метко;
> но с правой речью их не связаны дела,
> их всех абстрактная метода увлекла.

(варіант до «абстрактная» – «немецкая»).

Фактично виявилося, що під поверхнею «післяромантичних» філософських систем жила романтична свідомість. Криза російського геґельянства була не кризою романтики, а навпаки – перемогою романтики, хоча, звичайно, ця романтика – уже не романтика початку XIX століття. Причому ця романтика не конче має генетичний зв'язок із романтикою європейською і ранньою російською. Своїм змістом криза російського геґельянства аналогічна не так західноєвропейському (німецькому) розвиткові «лівого геґельянства», як «переборенню» Канта у німецькій романтиці. Відлуння європейського розвитку, позаяк воно також впливало на кризу російського геґельянства, набувало на російському ґрунті вельми своєрідного забарвлення. Своїми внут-

рішніми мотивами «криза геґельянства» у Белінського та Герцена більше споріднена із «кризою геґельянства» в Аксакова і Самаріна, ніж із розвитком Бруно Бауера, Штірнера, Фоєрбаха, Маркса та Енґельса.

Герцен цілком правильно відзначав незвичайну стійкість покоління сорокових років: «Їх переслідують, віддають під суд, беруть під нагляд, висилають, тягають, кривдять, принижують – вони залишаються тими самими; минає десять років – вони ті самі; минає двадцять, тридцять – вони ті самі». Герцен підкреслює, що він має на увазі при цьому не тільки «червоних» (себе, Огарьова, Бакуніна…), а й гурток Станкевича та слов'янофілів. Якщо, будучи внутрішньо такими стійкими, впертими, майже всі полишили філософію Геґеля, то це означає, що в людей сорокових років вона ще не ввійшла в те ядро особистості, за яке вони боролися і яке вони захищали від усіх і всіляких впливів іззовні.

І все-таки від геґельянського періоду у більшості представників покоління сорокових років, а внаслідок неминучої спадкоємності – і в наступних поколінь, дещо збереглося, залишилося і після кризи, після розчарування в філософії та відходу від неї. Що ж саме?

Навряд чи варто докладно зупинятися на окремих думках, що беруть свій початок у російському геґельянстві «сорокових років», довго ще повторюються в історії російської думки, поступово «опускаються» в низи російського суспільства і відіграють більшу чи меншу роль у різні епохи російського духовного життя. Мабуть, своїм поширенням ці думки найбільше завдячують творам Белінського, а пізніше тим із істориків російської літератури і критиків, хто, не маючи достатніх філософських знань, вихоплював із творів Белінського окремі постулати, твердження, слівця.

Значним був цей вплив геґельянства в історії російської філософської мови. Пов'язані зі слововжитком окремі думки – часто псевдогеґелівські. До таких обривків геґелівської духовної спадщини в Росії належить і «все, що існує, – розумне», причому часто-густо розуміння обох членів цієї формули зовсім не пов'язувалося з ідеями Геґеля, ба навіть не враховувалася і та помилкова інтерпретація, яку дав цій формулі Белінський та інші російські геґельянці «сорокових років». Дуже часто із темряви забуття випливала ще й ідея про історичне покликання окремих народів, випливала, пов'язана з іменем Геґеля, хоча в історії російської думки ця ідея існувала й до знайомства з Геґелем, походячи, мабуть, від Гердера. Часто натрапляємо і на тріадичні схеми, що їх, застосовуючи, багато хто вважав спадщиною Геґеля, хоча аж ніяк не всяка «тріада» може вважатися «геґельянською», до того ж тріадичні схеми в Геґеля аж ніяк не відіграють якоїсь принципово важливої ролі! Чи варто перераховувати обривки ідеалістичної естетики, часто не пов'язані із системою думок даного письменника (на кшталт славетного «крота», як образу незримої історичної необхідності)?

Значно істотніше те, що геґельянство залишило в російській думці кілька справді геґелівських ідей, які якщо не неминуче *повинні* були вести думку в спекулятивні глибини, то, принаймні, *могли* це робити, і іноді справді приводили до спекулятивного заглиблення там, де цього не можна було б чекати. До таких основних ідей належать передусім ідея *діалектики* та ідея *конкретності*, а також усвідомлення *внутрішньої слабкості емпіризму*, з одного боку, і *абстрактного мислення*, з іншого. Тільки впливом Геґеля (і лише частково Шеллінґа) можна пояснити такий частий в історії російської думки та науки XIX–XX ст. прояв усвідомлення того, що сутність усякого істинного буття суперечлива, що все реальне несе в собі внутрішні суперечності і що ці внутрішні суперечності є спонукальною силою всякого руху та розвитку! Щоправда, тут впливи Геґеля схрещувалися із впливами німецької містики та святоотцівської філософії. Мабуть, саме ідея діалектики належала до тих ідей, що їх дружина Івана Киреєвського, на свій подив, упізнала, як їй давно «відомі, із творів св. Отців», коли чоловік указував їй на «великі, світлі думки» німецького ідеалізму (а втім, головно Шеллінґа). Усвідомлення цієї спільності діалектичних мотивів християнської філософії і геґельянства та німецького ідеалізму взагалі з плином часу ставало дедалі поширенішим (Страхов, кн. С. Трубецькой, Лосев). Але, в кожному разі, без російської традиції геґельянства навряд чи могла б діалектика (хоча і в спотворених формах) проникнути в типово просвітницькі течії російської думки (напр., у російський марксизм, у якому діалектика відіграє незрівнянно більшу роль, ніж у західних видозмінах марксизму).

Не менш значну роль зіграла традиція геґельянства у долі ідеї «конкретності» в історії російської думки. Усвідомлення того, що «всяка істина конкретна», що істина лежить якраз у злитті, зрощенні безпосереднього та ідеального буття, емпірично даного та спекулятивної думки, безпосередності та опосередкованості, – це усвідомлення сприяло зміцненню так поширеного на російському ґрунті прагнення до «синтетичності». Звичайно, не тільки геґельянство створило це прагнення, яке однаковою мірою підтримувалося і філософією Шеллінґа, і філософією Геґеля. Принаймні, мотив синтезу пов'язаний на російському ґрунті не тільки романтичними мріями – він переростає їх, проявляючись і в духовних течіях, далеких від усякої романтики. Навіть якщо вважати прагнення до синтезу в сфері культури, її окремих гілок («знання») та життя виявом якоїсь первісної потреби російського духу, навіть якщо згадати про те, що якраз це прагнення до синтетичної повноти належало до істотних мотивів кризи російського геґельянства «сорокових років», – навіть і в цьому випадку треба буде визнати, що геґельянство принаймні сприяло стійкості ідеї конкретності на російському ґрунті.

Іще разючіший вплив геґельянства на російську критику «однобічних» емпіризму та абстрактності. Щоправда, ця критика, якнайтісніше пов'язана з ідеєю конкретності, трапляється в Росії поза течіями, пов'язаними з німець-

ким ідеалізмом або з християнською філософією, тільки спорадично. Але усвідомлення «однобічності», обмеженості обох точок зору бачимо часто саме там, де на нього найменше можна сподіватися. Усвідомлення немічності і безперспективності «повзучого емпіризму», з одного боку, і «пустоти», обрізаності, неповноти і навіть «суб'єктивності» абстрактного мислення, з іншого, ми бачимо, напр., у деяких російських просвітників, яким було б значно зручніше і «природніше» упокоїтися в лоні примітивного емпіризму або некритичної абстрактності (згадаймо знову деякі сторінки з історії російського марксизму). Тим паче істотна роль геґелівської критики емпіризму та раціоналізму для непросвітницьких течій російської думки, хоча й тут роль геґельянства зводилася тільки до підтримки та зміцнення позицій критиків. Багато елементів геґелівської критики емпіризму та раціоналізму беруть свій початок у Канта, але реальний вплив Канта і кантіанства на російську думку *у цій сфері*, як виявилося, аж до початку XX століття був незначним.

Усі ці окремі ідеї пов'язувалися в певну єдність філософського ладу думання, філософської схильності, яку не можна назвати інакше, як спекулятивним спрямуванням думки. Таке спрямування, справді, стало найбільш характерним для російської думки і майже скрізь, де воно виявляється, ми можемо легко знайти певний зв'язок із геґельянством. Мабуть, найхарактернішу сповідь про нездоланну силу привабливості спекулятивної думки (яку він позначає, як «трансценденталізм») залишив нам Аполлон Ґриґор'єв. «Трансценденталізм – свого роду «зарубка Любима Торцова»: потрапиш на «цю зарубку, не скоро зіскочиш». Та й зовсім навіть не зіскочиш. Є в мене приятель... людина покоління, так би мовити, середнього між трансценденталістами і нігілістами». Приятель цей, Є. Едельсон (про нього див. вище), спробував захопити Ґриґор'єва «уривчастими психологічними кунштиками Бенеке», «вченого-психолога (бо ж філософом назвати його якось язик не повертається)». «Яку пристрасність розвинуто... яка неправильна жила б'ється в нас, людей «трансцендентальної» закваски, що нам страшенно нудно читати дуже ясного Бенеке, який іде методом природничих наук, і не нудно ламати голову над «Феноменологією духу». Та не те що нудно Бенеке читати, а просто неймовірних зусиль коштувало... Мені неймовірних зусиль коштувало ловити за хвости ідеї Бенеке... та й тут виявилося, що ловлею я займаюся зовсім даремно; що, на думку мого бенекіанця, зовсім я не тим, що треба, займаюся; що спільного хвоста, з якого пішли б, як із центру, ці маленькі хвостики, як живі змійки, я шукати зовсім не повинен, бо, мовляв, і навіщо вони? – всеохопні, мовляв, принципи виявилися неспроможними». Ґриґор'єв був заражений антифілософською налаштованістю оточення: «я ладен був каятися, як за гріх якийсь, за свій трансцендентальний процес, від нього, хоч він дістався душі недешево, я готовий був відректися... Та ба!.. раз дійшовши до того пункту, на якому, як думає мій приятель, натура перевертається догори ногами, – залишається повторювати за поетом:

per me si va nell'eterno dolore,
lascitate ogni speranza, voi ch'entrate!

«І сиджу я ото, бува, тоді цілими вечорами зимовими над «психологічними нарисами» німецького гера професора, і мучу я свій бідолашний мозок над тим, щоб зрозуміти читане, бо так собі, безвідносно взяте, воно все, оте читання, дуже просте, а над тим, щоб увагу прикувати до цього читаного... Так просидів я декілька вечорів та й повернув другові книгу, наївно вважаючи, що ніяк не можу я примусити себе зацікавитися нею». Щоб засвоїти «систему» Бенеке, Ґриґор'єв обмежився читанням «лербуха»: «Для мене й досить! – думав я, тому що абсолютний хвіст у ній ловити забороняють її адепти. А дідько з нею, коли я в ній цього самого хвоста й не зловлю». Ця доля – неможливість уникнути спекулятивних проблем, раз вони уже ввійшли у сферу свідомості, – не тільки індивідуальна доля Аполлона Ґриґор'єва, а й доля всього покоління, і доля російської думки XIX століття взагалі.

Уже на початку російського геґельянства перед російською думкою виникають і ті сумніви, які згодом стають типовими, центральними застереженнями стосовно філософії Геґеля. Ці сумніви групуються навколо тих обох пунктів системи, у яких відчувається розрив між думкою і буттям, коли й найбільша повнота думки не досягає тієї безпосередньо-даної повноти буття, яку має переживання. Такі розриви найгостріше відчуваються в двох пунктах системи: там, де діалектичний процес виходить із сфери чистого буття (яке можна вважати «Божественним буттям», а діалектичний процес у його межах внутрішнім життям триєдиного Божества) у сферу буття космічного, з одного боку, і там, де космічне, позбавлене індивідуальності життя переливається в особисте життя людського індивідуума. Російські мислителі вважають, що межу між індивідуальним (Бог і людина) і позбавленим індивідуальності (космос, а іноді історія та культура) буттям не подолано в системі Геґеля логічним процесом, що логічна конструкція перед цією межею безсила. Це означає, що, з одного боку, логічний процес в одному пункті заміняється Божественним *творінням*, а в іншому – людською вільною *творчістю*. Отже, і криза, що веде до релігійної філософії, і криза, яка завершується «шаленим антропологізмом», мають у собі щось спільне, ховають у собі таке саме усвідомлення неперехідності межі між індивідуальним та позбавленим індивідуальності буттям. Саме на ґрунті цього усвідомлення виникають і «бунти» Бакуніна, Белінського та іже з ними, і релігійна криза геґельянства Самаріна та Аксакова, і антропологізм Герцена, і заперечення тих, хто ніколи не був геґельянцем, зокрема Хом'якова. Порівняно з цими основними застереженнями стосовно філософії Геґеля не мають великого значення ті застереження, що їх ми бачимо в російських критиків Геґеля, напр., у Ґілярова-Платонова.

Так перша епоха російського геґельянства окреслила не лише коло тих інтересів, за якими наступні покоління підходили і, мабуть, іще довго підхо-

дитимуть до філософії Геґеля, а й коло тих вагань, сумнівів і заперечень, з якими російському геґельянству доводилось і ще доведеться боротися. «Перша епоха» російського геґельянства, хоч як би скептично ставитися до її позитивних, з претензією на тривалу значущість досягнень, створила стійку традицію російського геґельянства, традицію, яка сповнена певним позитивним і негативним змістом, ховає в собі і можливості подальшого розвитку (та й самостійної творчості), і небезпеки та спокуси подальших ухилів, спотворень і криз.

С. ПАНУВАННЯ ПРОСВІТНИЦТВА

I. ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ РОСІЙСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

1. Російське просвітництво

«Шістдесяті роки», як і сорокові, – «початок». Початок не так нового періоду, як цілого ряду нових елементів у російському духовному житті. Новими ці елементи були не принципово, а переважно тією незвичною послідовністю, у якій вони поставали, і тим великим поширенням, якого вони набули. «Шістдесяті роки» – визначення так само умовне, як і «сорокові роки»: від 1857–1858 р. «шістдесяті роки» простягаються до 1863–1864 р., але й після цієї останньої дати найтиповіші думки «шістдесятих років» живуть і далі, у вужчих чи ширших колах російського суспільства; деякі елементи світогляду «шістдесятих років» зберігаються як невід'ємна складова частина у світогляді російської «інтелігенції» аж до новітнього часу.

Характеристика «шістдесятих років» як просвітництва може викликати заперечення, позаяк російське просвітництво істотно відрізняється від усіх форм просвітництва західного – не тільки від помірного просвітництва тієї ж епохи на Заході, а й від радикальних форм XVIII століття. Основа, одначе, у суті своїй та сама. Характеристики світогляду «шістдесятих років» іще не дано. І не дано, можливо, унаслідок відомих об'єктивних труднощів такої характеристики. Світогляд шістдесятих років вирізняється своєрідною «*убогістю*» (не «бідністю») духовного змісту. Цей зміст переважно – *заперечення*. Але заперечення може бути і вельми багатогранним, багатим на зміст. У межах російського просвітництва заперечення не дійшло до внутрішнього розчленування і саморозкриття. Не дійшло, бо й не прагнуло до цього.

Самохарактеристики людей шістдесятих років і частково характеристики, що їх дали їм сучасні супротивники, відзначають як основну рису часу «рух», «неспокій», «збентеження»; «рух», одначе, цілковито помилково позначається, як «розумовий», – «всі стали думати». Радше можна було б сказати «перестали думати», якби вже й попередні роки не були епохою поступового згасання думки. Виявилося, що тепер мислення остаточно замінено

простим таксуванням, сортуванням і розподілом за рубриками, що їх заздалегідь визнано, дано і поставлено поза всяким сумнівом. Важко говорити навіть про оцінювання, позаяк воно передбачає шкалу оцінок, градацію ступенів, ієрархію, а якраз ієрархію й заперечували, відкидали насамперед. Формально сортувальна діяльність просвітництва нагадувала певною мірою оцінювальний моралізм (Ґ. Флоровський), але «моралізм» російського просвітництва передусім таким не хотів бути і таким не усвідомлював себе. Реальною була тільки морально зумовлена хвороба думки.

Зовнішньою формою, якої набуло російське просвітництво, був політичний і ще глибший соціальний радикалізм. Він був не випадковий, і російське життя здійснило на практиці величезний поворот: розв'язані, напіврозв'язані або зовсім не розв'язані (національне питання: згадаймо тільки польське повстання 1863 р.) питання політичні й соціальні («великі реформи») цілком заслуговували на те, щоб стояти в центрі духовного життя тих десятиріч. Але просвітництво наполегливо намагалося підмінити всі ці реальні питання нереальними: звільнення селян – соціалізмом, політичну реформу – «соціальною республікою» або «анархією», розв'язання національних питань – подоланням національної вузькості, «свободу совісті» в її конкретному вигляді – атеїзмом тощо. Ця заміна чи підміна можливих найближчих цілей можливими або неможливими кінцевими цілями-ідеалами характерна для стилю думання російського просвітництва. Найприкметніше в цьому стилі – відсутність відтінків, переходів, ступенів, градацій. Ця логічна форма ґрунтується на метафізичній засаді, на переконанні в цілковитій «одноплощинності», «одноповерховості» буття: «вищі» сфери буття виводяться з нижчих, точніше, стверджується, що вони постають із нижчих. До «виведення» російські просвітники майже ніколи не доходять, будучи, проте, непохитно переконаними, що таке виведення можливе. У розум вірять, але ним не користуються, до того ж уважають мислення лише якоюсь складовою формою «найпростіших елементів свідомості», які, в свою чергу, не що інше, як якісь «рефлекси головного мозку». З порівняно невеликої кількості теоретичних спроб просвітництва можна легко вибрати приголомшливі приклади небажання або невміння мислити. Це небажання або невміння – свого роду «охоронний засіб», «самозахист» від чужорідних просвітницькому світоглядові елементів. Насамперед такі елементи вбачалися у всякій традиції. Найяскравіша, найпомітніша риса російського просвітництва – його неісторичний та антиісторичний характер. Саме політична та соціальна спрямованість російського просвітництва виставляє його антиісторизм на перший план, а фактично просвітництво – це своєрідний ілюзіонізм, який цікавиться сучасним так само мало, як і минулим. І минулу, і сучасну дійсність просвітництво замінює власними конструкціями, дійсність замінює «вигадками», аж ніяк не «чудодійними». Найбільш характерне для російського просвітництва, значно більшою мірою, ніж для будь-якої іншої просвітницької епохи світової

історії духу, саме це життя у сфері вигадки, конструкцій, цей розрив з усякою дійсністю – у поєднанні з твердою вірою у свій «реалізм», у свою близькість до дійсності і з запереченням усіх «забобон», упереджених ідей, традицій. «Перерозподіл» старих цінностей за новими рубриками не зупинявся перед найрішучішими переоцінками: «перекарбування цінностей» було дійсно радикальним! Картина світу і життя вийшла цілковито нова. Нова, але фантастична. Відомі формули: «чоботи – більша цінність, ніж Шекспір» і «реальне яблуко краще, ніж намальоване, тому що його можна з'їсти» характеризують стиль цієї нової картини світу і життя. Картина – близька до видінь божевільних.

Найприкметніше те, що російське просвітництво, хоч і переконане глибоко в орієнтованості на предмет, у повній «об'єктивності» свого світогляду, живе у сфері дикого свавілля і хиткого суб'єктивізму. Ілюзія того, що твердження просвітництва мають загальне значення, виникає завдяки спільності спрямувань, які виростають не із спільного для всіх пізнання, а із спільного для всіх відштовхування від російської політичної та соціальної дійсності, із чинника позараціонального та позапізнавального. Там, де цього відштовхування не було, бурхливе свавілля суджень проявлялося з цілковитою ясністю: Варфоломей Зайцев міг договоритися до нерівності рас, до виправдання рабства і до «дієтичного» лікування соціальних недуг: «корінь зла – невігластво, спосіб лікування – розвиток природознавства, правильне знання різновидів їжі і їхнього впливу на людський організм». Проти цього ніхто не виступив. В існуванні морального і теоретичного соліпсизму, відбитого у творах Турґенєва, Достоєвського, Лескова, оголошуваних «наклепом на молоде покоління», важко сумніватися. «Керівні» кола долали соліпсизм необґрунтованим моралізмом, який і не міг бути обґрунтованим у межах просвітництва. Вл. Соловйов знущався з цієї непоєднуваності «теоретичних» засад і моралістських висновків: «людина походить від мавпи, *тому* й офіруємо душі наші за друзів своїх». Із запереченням абсолютних цінностей поєднувався пафос служіння, обґрунтований тільки абсолютними цінностями! Із цієї усвідомленої та неусвідомленої двоякості основ світогляду виростали всі парадокси російського просвітництва.

Для нас істотні ті парадокси просвітництва, які стосуються сфери пізнання. У галузі пізнання вийшли на перший план сфери вимірювання та обчислювання, сприйняття зором і дотиком. «Різання жаб» стало чомусь символом нового світогляду. Іще зрозуміліша світоглядна роль спрощеного до краю (пор. виклад Писарева) дарвінізму. Пізніше на перший план висунулася статистика! Ніде в світі не можна було б друкувати статистичні дані в журналах загального типу. Згодом з'явилися і такі химери, як «статистика тарганів», доступна, безперечно, але навряд чи переконлива для обґрунтування соціально-політичних *ідеалів*... Іще на початку нашого століття Андрей Белий у гомоні розмов в інтелігентському салоні уловив фразу: «...річне споживання

солі середнім голландцем...» – тема, про яку, мабуть, не говорять самі голландці! Не слід забувати про те, що російське просвітництво під прапором своєї «науковості» не раз виступало проти науки і наукового дослідження: згадаймо про той глум, яким Писарев відгукнувся на досліди Пастера, що заперечували самовільне зародження бактерій! Низка подібних подвигів російських просвітників тягнеться до наших днів, до заборони «Номогенезису» Берґа, до «боротьби» марксистської філософії проти принципу відносності.

Цілком зрозуміло, що філософію, яка має справу з тим, що не вимірюється і не обчислюється, не сприймається зором і на дотик, просвітники могли зустріти лише презирством та глузуванням.

Ідеологія просвітництва на десятиліття створила глибокий розрив між широкими верствами інтелігенції і творчими особами в галузі науки, мистецтва, літератури. Розрив цей був тим паче трагічний, що окремі представники мистецтва і науки самі стали на точку зору просвітництва. Не один талант було задушено ідеологією «передвижництва» – у період розквіту французького імпресіонізму, з яким, як виявилося згодом, російський живопис був «вибірково спорідненим». «Йдучи слідами Ґлінки, Брюллова і Мочалова, – писав Писарев, – довірливі юнаки не здобувають нічого, крім сумної звички до неробства й сивухи». Важче було «задушити» літературу. Писарев «скинув з п'єдесталу» Пушкіна, Варфоломей Зайцев – Лермонтова. Про «Війну і мир» просвітницька критика писала: «такий собі унтер розповідає в глухому селі про свої військові пригоди». Тютчева корифей просвітницької історії літератури Скабичевський характеризував у своїй історії літератури так: «читається важко, його цінують лише найзапекліші й невиправні естетики». Достоєвського просто не розуміли, з Фета цілими десятиліттями тільки глумилися – «підставою» була соціально-політична «реакційність» поета... І навіть Салтикову-Щедринові радили, замість марного письменства, зайнятися «популяризацією природничих наук»! Одначе майже ніхто з поетів і письменників не замовк. Лише надто ласий на успіх Турґенєв перестав писати вірші. У свідомості пересічного читача, одначе, поруч із великими письменниками стали – і Решетников, і Пом'яловський, і Левітов, і Ніколай Успенський, і (безперечно, з усіх них найбільшою мірою митець) Слєпцов. Нєкрасов за свій рахунок посилав Н. Успенського за кордон, сподіваючись, що той набереться освіти і зуміє замінити «реакційних» Турґенєва і Толстого; Успенський, вивчивши не так культуру Заходу, як шинки, замінити Толстого виявився нездатним.

Це була боротьба некультури проти культурних цінностей. Боротьба, у якій, щоправда, некультуру надихав не злий і свідомий намір, а самозасліплення і прагнення служити загальному добру. Можна було б говорити про своєрідну боротьбу «доброчесності» проти інших культурних цінностей, якби поняття «доброчесність» не належало до ряду заборених у просвітницькій фразеології понять. Замість доброчесності і добра говорили про користь. А

міркування з погляду користі неспростовні: звичайно, про мистецтво, філософію, науку можна говорити і з точки зору зовнішньої, їм зовсім чужої. Помилка полягала якраз у цьому – що взято було цей один критерій, а про решту можливих точок зору повністю забуто, – у тому «однопланoвому», одноповерховому розумінні дійсності, про яке ми вже говорили.

У такій атмосфері доводилося жити і діяти представникам російської культурної творчості, зокрема філософам епохи просвітництва. Не дивно, що в представників російської культурної творчості того часу найхарактерніша риса їхнього життя – самотність, менш помітна у письменників, а найбільша – у філософів, нікому не відомих, нікому не потрібних, і писали й друкувалися вони один для одного, ставали відомими виключно тоді, коли виникав якийсь скандал (Юркевич). Для великих російських людей того часу найхарактерніше – цілковита «випадковість їхніх біографій», знову-таки – найвиразніша у філософів: як професорів їх ніхто не слухав, віддаючи перевагу різанню жаб; як філософських письменників їх мало хто друкує і, певне, ще менше читає; дехто відмовляється посідати кафедри, щоб не викладати перед ворожою аудиторією; вони живуть у своїх маєтках або за кордоном, служать у бібліотеках чи канцеляріях, довго мовчать або після «скандалу» замовкають надовго, якщо не назавжди. Історія непросвітницької російської думки 60-х – 80-х років – історія одинаків та оригіналів. Історія просвітницького недоумства – історія численного «недоумкуватого стада».

2. *Становище філософії*

Слова про «недоумкувате стадо» можуть здатися занадто різкими: безперечно, що численні представники російського просвітництва проявили не раз значний особистий героїзм і ту «доброчесність», яка аж ніяк не випливала із засад їхнього світогляду. Одначе несправедливо забувати й про те, що самітники тих десятиліть могли існувати культурно і творити лише завдяки не меншому героїзмові, якого взагалі потребує творча самітність.

Слід згадати міркування про філософію взагалі 60-х і 70-х років, щоб зрозуміти, яким глибоко трагічним було становище людей філософського мислення. Писарев писав: «Філософія втратила свій кредит в очах кожної людини здорового глузду: ніхто вже не вірить в її шарлатанські обіцянки, ніхто не захоплюється нею пристрасно... Якщо люди зі здоровим глуздом і звертають на філософію свою увагу, то це робиться виключно для того, щоб посміятися з неї або кольнути людей за їхню вперту глупоту і їхню дивну довірливість. Серйозно займатися філософією може нині або людина напівзвихнута, або погано розвинена, або крайній невіглас». Треба сказати, що таке міркування ще досить пристойне, адже Писарев не робить іще одного можливого докору, до якого він удавався не раз, – що філософи свідомі й корисливі шахраї!

Писарев говорить і про мотиви своєї відрази до філософії: «Відкидати щосили абстрактність ми маємо повне право – в ім'я того здорового принципу, який, поступово проникаючи в суспільну свідомість, непомтно згладжує межі поміж станами. Розумовий аристократизм – явище небезпечне... Монополія на знання та гуманний розвиток, звичайно, – одна з найшкідливіших монополій. Що це за мистецтво, творами якого можуть насолоджуватися лише нечисленні спеціалісти? Адже треба пам'ятати, що не люди існують для науки і мистецтва, а що наука і мистецтво постали з природної потреби людини насолоджуватися життям і прикрашати його всіма можливими способами. Якщо наука й мистецтво заважають жити, якщо вони роз'єднують людей, то Бог з ними, ми їх знати не хочемо: однак це не правда – істинна наука веде до самоочевидного знання, а те, що сприймається на дотик, що можна роздивитися очима і помацати руками, те зрозуміє і десятирічний хлопчик, і простий селянин, і людина вищого світу, і вчений спеціаліст». Філософію, звичайно, неважко відкинути, міряючи такою міркою: «Філософські питання будуть незрозумілими для людини, наділеної простим здоровим глуздом і не посвяченої в містерії філософських шкіл; ця обставина, як мені здається, править за найвиразніший доказ незаконності або, точніше, цілковитої марності таких розумових вправ. Відганяти неосвічений простолюд від храму науки – не в дусі нашої епохи; це негуманно й небезпечно; а якщо всі взагалі, а не самі лише вибрані повинні й бажають навчатися й міркувати, то не було б зайвим викинути з науки те, що розуміє мало хто і ніколи не може зробитися загальнодоступним». Філософія – продукт «одностороннього розвитку» розумової здатності, або «мозку», як виражається Писарев: «діяльність» таких людей «указує просто на якусь неспівмірність у розвитку окремих частин організму... Давати такому явищу силу закону так само дивно, як і бачити в аскеті або в кастраті найвищу фазу розвитку людини».

До «парадоксів просвітництва» належить дивна непослідовність Писарева, який не вимагає «відкинути» на цій підставі, напр., диференціальне числення! У Писарева звучить, проте (що трапляється в просвітництві нерідко), романтичний мотив: філософія відривається від цілісності і повноти життя: «як же не назвати однобічним і потворним розумовий розвиток таких людей, які на все життя поринають в абстрактність… і свідомо відвертаються від привабливої строкатості живих явищ, від практичної діяльності інших людей, від інтересів своєї країни, від радощів і страждань навколишнього світу?».

Анонімний соратник Писарева дійшов (у 1864 р.) до пропаганди розумового застою: «Наприкінці минулого і на початку нинішнього століття розумовий рух був таким сильним, з'явилося стільки нових ідей та оновлених теорій, що для практичного застосування їх, навіть хоча б наполовину, потрібне, певне, не одне, а два століття. Сказати щось нове про суспільні проблеми тепер важко; запас заготовлених ідей великий, його вистачить для популяризації на двісті, триста, а можливо, і більше років;.. про що ж турботи, про яке нове ще говорять, коли із задуманого не зроблено й десятої частки? Вирішувати нові питання? Та які?».

Поміркований антипросвітник К. Кавелін констатує в 1872 р.: «Філософія в повному занепаді. Нею нехтують, з неї глузують. Вона геть нікому не потрібна... Ми бачимо... не боротьбу проти тієї чи іншої філософської доктрини, а цілковиту байдужість до самої філософії... Філософію просто відкинуто, як непотрібну річ... У такій самій непошані, як філософія, перебуває і єдине знаряддя її – умоглядність... Умоглядність у наші дні ледь не лайливе слово. Щоб позбавити будь-який висновок всякої довіри, викликати проти нього всілякі упередження, варто лишень назвати його умоглядним».

У тих порівняно небагатьох випадках, коли просвітницька громадськість звертала увагу на те чи інше філософське явище, ставлення її до філософів та їхніх творів виводилося з цих засад. Реагування просвітників на філософський рух випадкове з погляду тем, але цілковито однорідне з погляду змісту. «Суб'єктивність» просвітницьких міркувань виражається уже в їхньому словесному вбранні. «Стиль» полеміки просвітників завжди однаковий: власна думка вважається об'єктивною істиною, чужа – недоумством або хибою. «Торбинка російського глибокодумства», «недоносок», «недоумкуватий», «недорозвинене дитя», «Коробочка благодійна» – це зразки полеміки просвітників – Писарева та Антоновича, одного з одним. А як виходило в інакодумців?

Достатньо зупинитися на кількох епізодах просвітницької полеміки проти філософії. У 1861 р. могло вперше з'явитися дуже порізане цензурою зібрання творів Сковороди. Відповіддю на цю філософську подію була стаття В. Крестовського (у «Русском Слове»), для якого Сковорода «тупак», його твори – «семінарська мертвеччина», «схоластична дурниця»; сильно перепало й Костомарову, який виступав на захист навіть не Сковороди, а видавця, і вказував на значення публікацій «старих текстів». 1860 року почала виходити чудова історія філософії киянина Ореста Новицького (див. нижче), яка зберегла частково своє значення і до наших днів. Автор обмежився виданням 4-х томів, «визнавши несвоєчасним і далі писати початий твір», позаяк «проти нього виступили Чернишевський та інші письменники». Найбільш відома доля тонкого й глибокого київського та московського професора П. Д. Юркевича. Відповіддю на його спокійну й ділову критику матеріалізму (точно так само він критикував і «ідеалізм») було не що інше, як лайка та погрози. Публічні лекції Юркевича викликали бурю обурення. Найдійовішим знаряддям виявився наклеп: вигребли цитату, у якій Юркевич говорив про те, що інтелектуальні моменти не можуть бути достатньо дійовими як мотиви виховання, – «життя потребує основ і мотивів енергійніших, аніж абстрактні поняття науки, як, напр., гідність людини, її освіта». Юркевич, безперечно, мав на увазі передусім релігійну віру, а також почуття; просвітники побачили в цій цитаті захист тілесного покарання (чомусь більш ненависки

ного, ніж терор, розстріли і мордування в тюрмах). Подальша кампанія проти Юркевича розігралася як по нотах. Мінаєв складав куплети:

Розог не бойтеся, дети.
Знайте – ученым игривым
прутья ужасные эти
названы *жизни мотивом.*

«Сатирична» література не пропускала нагоди напасти на ненависного філософа – про характер «сатири» свідчить порівняння Юркевича з екскрементами Діогена. Юркевич замовк: протягом 1859–1862 років він надрукував 8 філософських праць, за 1862–1874 (рік смерті) роки – усього одну. Для прогресивної журналістики його праці були тільки «гидкою спробою під виглядом ідеалістичної фразеології і туманної містики виправдати все дике й негідне, що тільки освячує забобони і підтримує рутину» (Ткачов у «Деле», 1869). Не було захищено від знущання і філософів прогресивного напрямку. До найсерйознішого позитивіста 70-х – 80-х років В. В. Лесевича поставилися не краще, ніж до Юркевича: Лесевич, мовляв, «екземпляр самозваного вченого», який «розвиває» серед своїх молодих друзів «дух підлабузництва», поширює «безглузду нісенітницю» і «метафізичну дурницю» (Ткачов), – рецензент не спромігся заглянути в рецензований твір і дорікає *позитивістові*, супротивникові метафізики, за сяяння «*метафізичної* дурниці». Лесевич «зловживає правом на глупоту і недобросовісність». Від Лесевича рецензент переходить до філософії взагалі: філософія «нездатна розв'язати морально-суспільну задачу», – «чим поняття абстрактніше і, *отже* (!), суб'єктивніше, тим менше шансів воно має стати загальнообов'язковим, тим більша різниця в тому, як уявляють собі його різні люди». Від подальшого цькування Лесевича порятував його арешт і висилка до Сибіру, чим було засвідчено його прогресивну «благонадійність». Але в тому самому дусі писали – і далі пишуть – просвітники про Вл. Соловйова (відгуки на його магістерську дисертацію 1874 р.) та про багатьох інших.

З обох можливостей просвітницького «нігілізму» – смердяковського і типу Івана Карамазова – ставлення до філософії висловлював виключно смердяковський! Російські мислителі просто мріяли про просвітників-ворогів типу Івана Карамазова (якого й «витворили» антипросвітники, Достоєвський і Страхов). Але таких ворогів не було.

Мислити в такій атмосфері було важко. Лише мало хто наважувався обмінюватися думками з просвітниками. Із геґельянців, які нас цікавлять зараз, так чинив тільки Страхов. Більшість замикалася у своїй самотності і мислила та писала так, начебто навколишнього світу не існувало (Гогоцький, Дебольський), або ж підносили суперечку з просвітництвом на таку висоту, піднятися на яку вже означало перестати бути просвітником (Чичерін, П. Бакунін). Звичайно, особисте спілкування, можливість особистого впливу цінував не тільки Страхов; у вузькому колі і Чичерін, і П. Бакунін посвоєму боролися з «віяннями часу»; але в їхніх літературних творах – лише натяки на «боротьбу з нігілізмом». У сферу широкої суспільної уваги філософія входить у Росії на початку 90-х років, тільки після різкої кризи просвітництва, якого вона, одначе, аж ніяк не зруйнувала остаточно.

3. Геґель і просвітництво

У боротьбі проти просвітництва філософія Геґеля тим паче могла відігравати роль, що Геґель сам пережив останній період просвітництва XVIII століття і зробив еволюцію від просвітницького до антипросвітницького світогляду, кілька разів давав критику просвітницького світогляду. Виникнення діалектики Геґеля пов'язане частково з подоланням просвітництва.

Просвітництво Геґель відчував, як яскраву форму прояву діяльності розсуду, і якраз того розсуду, що «відволікає», абстрагує. Абстрактне мислення, як перехід від змісту до форми, від безмежної повноти до розчленованої скінченності, від живого руху до нерухомої, «закріпленої», «фіксованої» мертвотності, Геґель особливо ненавидів. Невтомно він характеризує ступінь «абстрактності», через яку вимушено проходить усякий розвиток поняття, як *неповноту*, що бере з *цілісності* лише певну кількість окремих частин; як *пустоту*, тобто засвоєння тільки зовнішніх, поверхових елементів об'єкта і нехтування найглибшою, «внутрішньою» сутністю; як *формалізм*, що обмежується схопленням зовнішніх рис образу; як *«абстрактність»*, що розриває живу єдність цілого; як *суб'єктивізм*, що довільно оголошує цілим виділені ним частини, обривки і серйозно сприймає їх за ціле, живе; як *рефлексивність*, своєрідну обробку, спотворення та оформлення відокремленого від розсуду об'єктивного змісту; як *«закріплення»*, *«фіксування»* поняття, що стає таким чином у непримиренну суперечність із завжди живим і рухомим об'єктом... «Абстрактне пізнання», отже, виявляється хибним, псевдопізнанням.

Геґель простежує в багатьох випадках і те своєрідне збіднення, що його зазнала картина світу й життя, створена абстрактним пізнанням. Йому цілковито ясно, що вада цієї картини – передусім у спрощенні або «опрощенні», зведенні багатства до бідності, різноманітності до гнітючої одноманітності, повноти до пустоти. Правильно завважує Геґель і неминучу відмову абстрактного мислення від ідеї ієрархії, від уявлення про багатоплановість, багатоповерховість буття, стиснення всіх багатоманітних ступенів, усіх різноманітних площин і сфер у єдність однієї площини, «рівності» і рівноправності.

Рушійною силою абстрактного мислення, коли воно виступає як «просвіта», Геґель уважає не суто теоретичний, а практичний мотив, мотив «користі». Саме в цьому співвіднесенні всіх сфер і площин буття з потребами й нестатками суб'єкта, співвіднесенні, коли все оцінюється з погляду користі, Геґель бачить зрівняльність, пласкість просвітницького утилітаризму.

Корінь історичного характеру просвітництва, яке було знайоме Геґелеві з власного досвіду і з відгуків у пізніший період його життя, Геґель побачив (узявшись за це питання у «Феноменології») у попередній стадії історичного розвитку, якій відповідав «освічений абсолютизм», що розчленував, організував і «утворив» усю підвладну йому сферу, і якраз цей повний розрив суб'єкта з тими формами, межами і рамками, у яких суб'єкт змушений був рухатися й жити, спричинився до свого роду «повстання» суб'єкта проти всіх меж, поділів і перепон, до того свавілля зрівнювання та спрощування, яке й було сутністю «просвіти».

Тут не місце зупинятися на цьому тлумаченні сутності просвітництва і на зв'язку просвітницької картини, накресленої Геґелем, з основними ідеями його філософської системи. Але ясно з першого погляду, що російські геґельянці не могли в епоху просвітництва проминути геґелівське розуміння аналогічних явищ духовної історії Європи. Справді, ми знайдемо у представників російського геґельянства не один натяк на Геґелеву критику просвітництва у зв'язку з їхньою власною критикою просвітницької сучасності.

4. Біля джерел російського просвітництва

Тільки питання про джерела російського просвітництва майже не торкнулися російські, зокрема геґельянські, його критики. Джерела духовних явищ сучасності завжди помічаються особливо важко. Зокрема, ніхто не помітив одного джерела, хоча думки Геґеля про просвітництво XVIII століття повинні були спонукати російських геґельянців до шукань саме в цьому напрямку. Цим джерелом, одним із найголовніших, була Ніколаївська епоха.

Значення Ніколаївської епохи у підготовці російського просвітництва виходило далеко за рамки того «стилістичного», формального значення підготовки просвітництва, яке побачив в абсолютизмі Геґель. Ніколаївська епоха вже сама була в певному розумінні переходом до просвітництва! Зокрема, не «60-ті роки» вперше створили універсальний утилітаризм, його дотримувався Ніколай Павлович із перших років свого царювання. Якщо «суспільний інтерес», соціальна користь, народний добробут – від 60-х років усе це критерій, за яким обговорювалися всі явища духовного життя, який хотіли зробити керівним для всіх галузей культурної творчості, за яким оцінювали й осуджували окремих представників, цілі напрямки й сфери культури, то й Ніколаївська офіційна Росія не знала інших критеріїв, крім тієї самої «користі», яку тільки інакше розуміли. Формальна схожість безперечна й разюча: в обох випадках обговорення автономних цінностей (можливо, лише відносно автономних, тобто таких, що мають *своє власне місце* в ієрархії цінностей) відбувається за ознаками, зовнішніми і сторонніми для цих цінностей. І таке обговорення неминуче вело просвітників революційних або «реакційних» (слово «реакція» стосовно епохи Ніколая не можна вживати без застережень) до такого ж бездушного, мертвотного, «закріплювального», абстрактного ставлення до всієї сфери духовної творчості. Як і за будь-якого зовнішнього підходу до цінностей, тут так само маємо неувагу до змісту, прагнення підпорядкувати цінності якійсь (іншій, ніж у 60-х роках) меті і нестримний суб'єктивізм, тому що суб'єкт, відірвавшись від автономних цінностей, не може бути іншим, окрім як свавільним і нестриманим. «Народній користі» передував «державний інтерес», який, безперечно, керував Ніколаєм Павловичем, хоча той і дуже своєрідно його розумів.

Найвідоміша сторінка історії абсолютистського просвітництва – історія російської цензури. Але історики не помітили, що це була тільки «передісторія» ліберальної й радикальної неофіційної цензури пізніших десятиріч, що її установила «громадська думка». Абсолютистське просвітництво робить для нас зрозумілим найнезрозуміліше в поведінці Ніколая І-го – аж до його суджень про Лермонтова – «собаці собача смерть»; до заборони відданому в солдати Шевченкові «писати й малювати»; до поцілунку в чоло Полєжаєва, коли того віддавали в солдати; до передачі рукопису Пушкінового «Бориса Ґодунова» для відгуку Булґаринові; стає зрозумілим і шаленство вірних слуг Ніколая, що доходили до заборони віршів (Хом'якова), позаяк вони, «не містячи в собі ніяких поганих намірів... потребують тлумачень»; до гоніння на билини й народні пісні; до заборони слов'янофілам (К. і І. Аксаковим, Хом'якову, І. Киреєвському і кн. Черкаському) «навіть подавати до друку» (тобто в цензуру) «свої твори»; до заборони С. Т. Аксакову (як батькові «неблагонадійних» синів) друкувати «Мисливський збірник»; до заборони некрологів і статей про Гоголя після його смерті! Усе це можна зрозуміти і навіть виправдати, узявши до уваги зрівнювальну силу «державного інтересу», принципу корисності. Із школи Ніколаївських десятиріч вийшли і Писарев, і Чернишевський, і Ткачов, і Варфоломій Зайцев. Вони, на перший погляд антиподи Ніколая Павловича, були кращими продовжувачами його традиції у ставленні до духовної культури.

Не дивно, що становище філософії – і частково богослов'я – було ще важчим, ніж літератури. Небезпечним визнавалося те, що «підлягає тлумаченню», але ж сутність Слова у тому й полягає, що воно «підлягає тлумаченню»! І тим багатоманітнішому, чим більше Слово наповнено Думкою. Філософія вся – це суцільне «тлумачення», герменевтика буття і успадковуваних уявлень про дійсність. Не дивно, що переслідування філософії не обмежувалося окремими епізодами, які почалися ще за царювання Александра І-го, – воно дійшло в 1850-му році до скасування кафедр філософії в університетах, заборони викладання філософії і до того, що читання залишених у програмі логіки і дослідної (!) психології було покладено на професорів богослов'я. Міністр народної освіти кн. Ширінський-Шахматов уважав за достатню підставу для цього те, що «корисності філософії не доведено, а шкода можлива» (майже буквально те саме повторювали пізніше, як ми бачили, Писа-

рев, Зайцев і Ткачов), офіційна записка формулювала цю думку такими словами: «сама наука (філософії) хиткістю своїх засад і незадовільністю результатів, не маючи при цьому визначеного обсягу й окреслених меж, завжди *творить нагоду вчинити самовільно*» [«представляет случаи к поползновению»]. Треба визнати, що тут канцелярською мовою прекрасно виражено саму сутність філософського мислення. У кожному разі, було «покладено край звабливим мудруванням філософії»!

Російська сатира знає «проекти введення однодумства в Росії». Вони однаково б'ють і по Ніколаївській епосі, і по російському просвітництву. Адже і там, і тут високо ставили силу думки, ба навіть переоцінили її. І тому особливо боялися «інакодумства» та «інакодумців». А втім, і просто тих, хто мислить! На проекті введення геометрії в міських училищах Ніколай великодушно чиркнув: «лише без доказів». Через чверть століття радикальний критик дивувався, запитуючи, чого ж хочуть ті, хто прагне мислити: «вирішувати нові питання? Але які?».

Офіційне просвітництво не вгамувалося і після того, як з'ясувалося, які плоди дала його традиція. Філософію знову ввели в університетське викладання тільки в 1860 р. Кандидатів на кафедри не виявилося , крім Юркевича. Їх треба було ще негайно підготувати. Немає сумніву, що небувала перемога просвітництва на всіх фронтах залежала бодай частково і від відсутності філософської традиції, яка могла б боротися проти просвітництва, у філософії цілковито безпорадного. Проте над російською філософією тяжіла якась лиха доля. Чичерін і Дебольський пішли з вищої школи. Козлов захворів, Вл. Соловйова було звільнено, Н. Ґіляров-Платонов не захотів прийняти кафедру. Статут 1884 р. знову обмежив викладання філософії; залишивши кафедри самостійними, він іще більше, ніж у 1850-му році, обрізав викладання: залишено було тільки читання, з коментарем, Платона та Аристотеля, навіть логіку й психологію зроблено необов'язковими предметами, так само й решту філософських дисциплін. А втім, так тривало тільки п'ять років. У такому становищі університетська філософія дотягнула до 1889 р.

5. Ґеґельянці епохи просвітництва

Просвітництво 60-х – 80-х років не було єдиним. Ми не можемо тут займатися його, дуже цікавою, історією. Не були єдиними і його супротивники. Серед них лише одну групу становили ґеґельянці. Проте групу дуже істотну.

Більшість із ґеґельянців періоду панування просвітництва належала ще до покоління 40-х років або була з ним якось пов'язана. Один із ґеґельянців сам уважав себе «запізнілою» людиною 40-х років, а юнаком іще був знайомий з корифеями «прекрасного десятиріччя», інший був учнем Ґрановського, третій у молодості ще знаходив друзів-студентів, з якими можна було поміркувати про Ґеґеля, четвертий виріс і зміцнів у «київській філософській школі», де всі були прихильниками тієї чи іншої течії німецького ідеалізму... Не дивно, що всі вони в роки філософського лихоліття виявилися людьми чужої епохи, а сучасники дивилися на них, як на людей застарілих або на диваків. Але серед людей сорокових років, на противагу поширеній думці, були й ті поодинокі, хто тримався міцно і стійко. Щоправда, дехто з них обмежувався просто тим, що нехтував просвітництвом, яке відповідало їм тим самим; але траплялись і бійці, які наважувалися виступати проти віяння часу, боротися із всесильними настроями. І ті, і ті не могли вийти із стану самотності. А їхнє ставлення до традиції Ґеґеля було неоднаковим. Рідко простим повторенням старого. Це, звичайно, позитивна риса російського ґеґельянства, що воно не було «шкільною» течією, як у Німеччині. Російські ґеґельянці здебільшого досить вільно ставилися до шкільних схем. Вони хотіли мати за основу Ґеґеля, а не просто іти, плестися за ним. Тому, власне кажучи, ми бачимо не епігонів, а «продовжувачів». Навіть апологетичні праці захищають певні основи ідеалізму взагалі, аж ніяк не закликаючи іти «назад, до Ґеґеля».

Ми поведемо мову про найвизначніші явища в російському ґеґельянстві. Притім головно настільки, наскільки воно залишалося пов'язаним із традицією Ґеґеля: самостійна творчість, якщо вона пориває з німецьким ідеалізмом, нас тут не цікавить. Нам досить буде зупинитися на деяких представниках ґеґельянства. Н. Н. Страхов цікавий нам як публіцист і боєць проти просвітництва; С. С. Гогоцький і Б. Н. Чичерін найортодоксальніші російські ґеґельянці, звичайно, зовсім різного масштабу; велична постать Чичеріна не могла вміститися в рамки ґеґельянської правовірності. Н. Ґ. Дебольський, дуже цікавий як оригінальний мислитель, мав Ґеґеля тільки за вихідний пункт, уважаючи свою філософію радше подоланням, ніж продовженням ґеґелівської. Зовсім не вміщується в рамки школи П. А. Бакунін – радше мудрець, ніж філософ, але вихований на філософії Ґеґеля. Були навіть просвітники, які намагалися взяти з ґеґельянства «корисні» елементи, відкинувши «лушпиння» стрункості мислення і уникаючи небезпек («шкоди») глибини; це були, можливо, найкращі з просвітників; їхні спроби ґрунтувалися на непорозуміннях, одначе, мабуть, із них найкраще й почати.

II. ГЕҐЕЛЬ І ПОЛІТИЧНІ РАДИКАЛИ

1.

Звертає на себе увагу, що за всієї непримиренності російського просвітництва принаймні деякі з просвітників намагалися поставити свої ідеї в певний зв'язок із Ґеґелем та ґеґельянством. Ліве ґеґельянство не знайшло в Росії ґрунту: М. Бакунін, Белінський, Боткін, Огарьов тільки пройшли через ліве ґеґельянство, щоб відійти від філософії взагалі; лише Герцен протягом ряду

років працював над створенням якоїсь ліво-геґельянської системи, яка так і залишилася незавершеною, одначе й він закінчив відходом від філософії. У німецькому лівому геґельянстві ще живий був філософський пафос німецького ідеалізму. Просвітники російських 60-х років такою мірою стояли під гіпнозом політичних ідей, що для серйозного філософського обґрунтування цих ідей у них не було ні часу, ні бажання. Тому в 60-ті роки трапляються лише дуже поверхові спроби використати геґелівські – або псевдогеґелівські – думки в інтересах політичного радикалізму, спроби, які своїм змістом не виходять за межі програм і планів.

Більшість найпопулярніших представників російського просвітництва заперечувала теоретичне, «абстрактне» мислення взагалі, як «некорисне»; філософію відкидали так само, як і чисте мистецтво та релігію. Багато хто з просвітників стояв на ґрунті найпримітивнішого матеріалізму (Б'юхнерівського типу) або позитивізму, проте вважали обидві ці точки зору не філософським, а науковим світоглядом, притім (кимось і десь) «остаточно й неспростовно» доведеним. Про філософію, зокрема геґелівську, не варто було й згадувати. «Про філософію Геґеля вести мову марно. Будь-який (!) читач знає з чуток, що це штука хитра і що зрозуміти її – справа химерна, до того ж марна» (Писарев). Геґель – просто «невіглас-шахрай» (Варфоломей Зайцев). Один із найбільш недорікуватих просвітників, М. Антонович (1835–1918), написав 1861 року статтю про Геґеля, точніше, про книгу Р. Гайма, присвячену Геґелеві, яка тоді вийшла друком у перекладі російською («Современник», 8), статтю, яка виявила приголомшливе філософське невігластво: Геґель, на думку автора, представник ілюзіонізму, позаяк він, мовляв, навчає, що суб'єктивне індивідуальне мислення визначає собою буття. Цю статтю можна було тільки висміяти, що й зробив Страхов у «Времени» М. Достоєвського (1861, 9). Дехто з радикалів намагався, одначе, поставитися до Геґеля серйозно. Так зробили П. Лавров і Н. Г. Чернишевський.

2. *Пйотр Лаврович Лавров*

П. Л. Лавров (1823–1900), тоді ще професор Петербурзької Артилерійської Академії, у перші роки російського просвітництва (1858–1859) присвятив Геґелеві дві свої перші філософські статті, використавши книгу Гайма («Геґелізм» у «Библиотеке для чтения», 1858, 9, і «Практична філософія Геґеля», 1859, 5). Одначе видно, що Лавров читав і Геґеля, і геґельянців, перебуваючи, здається, під особливим враженням від старих статей Герцена. Статті Лаврова викликали малоцікаву полеміку. Важкий стиль Лаврова навряд чи міг збудити цікавість широких кіл читачів. Кумедно, що Лавров дорікає Геґелеві за «невміння володіти мовою», за «швабську незграбність»...

Лавров уважає можливим прийняти деякі *основні мотиви* філософії Геґеля, що їх він витлумачує в дусі просвітництва. Перший із цих мотивів – *історизм*, що його Лавров розуміє, як учення про розвиток; з історизму, на думку Лаврова, випливає, що «наш час» повинен полишити Геґеля минулому, якому той і належить, щоправда, можна взяти з його вчення окремі елементи. Відштовхуючись від Геґеля, Лавров, як і Герцен, наголошує на потребі перейти на філософському шляху від теоретичного мислення до «діла»: «мислення – не єдиний процес, що поєднує всезнайку *я* з реальним світом: маємо ще процес реалізування як творчість і як життя». І до проблеми *особистості*, основної для всього мислення Лаврова, він підходить, відштовхуючись від Геґеля, і в такому розумінні «виходячи» з нього, багато в чому просто наслідуючи Гайма: щоб дійсно зрозуміти дух, треба шукати його в людській істоті і в її розвитку, істина ідеї – жива людина. У Геґеля, мовляв, мислення заслонило життя. Лавров схильний визнати за філософією Геґеля певне значення; проте «істинна філософія нашого часу повинна *включати* в себе геґелізм, але *не замикатися* в ньому. ...Філософія Геґеля охоплює *мислення* про життя, але не охоплює процесу життя. Вона – *окрема* філософія, а *не вся* філософія».

Цікаво, що Лавров, таким чином, дуже близький до тієї критики Геґеля, яку ми бачимо в слов'янофілів, власне, фактично у всіх представників 40-х років. Тут він знаходить опертя і в книзі Гайма. Лавров і пізніше вимагає «цілісного життя», яке охоплює «науку, мистецтво і корисну діяльність» або «творчість, діяльність і знання»; ця вимога тотожна для нього з вимогою філософської системи, яка охоплює всі три сфери як одне струнке ціле». Якщо «система» повинна бути пов'язана, на думку Лаврова, з живою особистістю, яка становить «єдність буття і того, що повинно бути», то сама ідея системи, як Лавров і сам визнає, безперечно є ідеєю Геґеля.

І розуміння історичного процесу, спрямованого якраз на становлення цілісної особистості, пов'язано в Лаврова з геґелівською традицією: «вихо-дячи зі стану байдужості, у якому дикун несвідомо перемішує всі сторони діяльності, людина розкладає їх думкою, групує, щоб згодом з'єднати всі сили свого духу й спрямувати їх на життя, кожна мить якого повинна бути вищою єдністю науки, мистецтва і корисної діяльності. Це один із випадків, коли найповніше заявляє про себе троякий діалектичний процес, у якому Геґель бачив загальний метод пізнання».

Незважаючи на те, що Лавров бачить у філософії Геґеля певні моменти, споріднені з його власним світоглядом, він, ясна річ, безмежно далекий від Геґеля: і ідея розвитку, що його розуміють матеріалістично й антропологічно, і ідея «науковості» та систематичності філософії (Шпет), яку розуміють по-позитивістському, можуть тільки нагадувати геґельянство, завдяки подібності слів. Внутрішньої спорідненості з філософією Геґеля світогляд Лаврова не має. Незважаючи на це, за деякими ідеями Лаврова ми повинні визнати генетичний зв'язок із геґельянством. Це тим паче цікаво відзначити, що філософія Лаврова належить до небагатьох цінних плодів російського просвітницького мислення.

3. Ніколай Ґаврилович Чернишевський

Іще менше пунктів дотику з Геґелем в ідеях Н. Ґ. Чернишевського (1828–1889), який, одначе, умів свої пласкі думки розвивати з більшою поверховою ясністю, навіть із блиском, і вже тому мав значно більший успіх, ніж важкуватий Лавров.

У щоденнику Чернишевського ми натрапляємо на ім'я Геґеля вже в 1846 і 1848 роках. Студент Чернишевський читає 1848 року Геґеля і геґельянців, одночасно з французькими соціалістами і Фоєрбахом; Геґель, якого він «мало розумів», розчарував його поміркованістю думок; «видно... що людина розумна, але нічого особливого не знайшла», «геніальності не бачу», «думки найчастіше не різкі, а поміркованi, не дихають новизною, тому я не можу бачити в них чогось особливого»; з цього погляду пряма протилежність Геґелеві – Фоєрбах.

Чернишевський, виступаючи зі своїми естетичними працями, уважав себе, без особливих підстав, фоєрбахіанцем. Насправді ж теза Чернишевського, що дійсність вища за мистецтво або, як він сам формулював, що дійсне яблуко краще за намальоване, бо його можна з'їсти, належить йому і тільки йому. Для нас ця думка цікава, як крайня протилежність геґелівській оцінці мистецтва. На Геґеля Чернишевський лише натякає.

Чернишевський, здається, повернувся до міркувань над Геґелем у зв'язку зі своїми заняттями російськими «сороковими роками». Вплив Геґеля він знаходить скрізь, навіть там, де його не було (у Полевого, у Надьождіна). Постало питання, чим такий широкий вплив Геґеля пояснити. «Ми такою ж малою мірою послідовники Геґеля, як і Декарта або Аристотеля», пише Чернишевський; «Геґель нині вже належить історії; сучасність... добре бачить вади геґелівської системи; але треба погодитися, що принципи, виставлені Геґелем, дійсно були дуже близькі до істини, а деякі сторони істини окреслено цим мислителем із разючою силою. Відкриття деяких із цих істин – особиста заслуга Геґеля, інших... ніхто до Геґеля не формулював так ясно і не висловлював так сильно, як Геґель у своїй системі».

Основних «істин» у філософії Геґеля Чернишевський нараховує чотири:

1. Геґель бачить мету мислення у відкриті *істини*, а не у «виправданні дорогих переконань».

2. Згідно з Геґелем істина досягається з допомогою *«діалектичного методу»*, що його Чернишевський розуміє таким чином: «мислитель не повинен заспокоюватися на будь-якому позитивному висновку, він повинен шукати, чи немає в предметі, про який він думає, якостей і сил, протилежних тим, що їх видно з першого погляду: отже, мислитель був змушений оглянути предмет з усіх боків, і істина поставала перед ним не інакше, як внаслідок боротьби всіляких протилежних думок». Так виникає «повне, всебічне дослідження і... живе уявлення про всяку справжню якість предмета». У діалектиці Чернишевський знаходить і динамічний момент; «вічна зміна форм, вічне відторгнення форми, породженої певним змістом або прагненням, завдяки зусиллю того ж прагнення, вищого розвитку того самого змісту, – хто зрозумів цей вищий, вічний, повсюдний закон, хто привчився застосовувати його до всякого явища, – о, як спокійно закликає він шанси, які бентежать когось іншого! Повторюючи за поетом:

> Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt
> und mir gehört die ganze Welt!...

він не шкодує ні за чим, що відживає свій час, і каже: що буде, хай буде, а буде й на нашій вулиці свято». Тут знову діалектика стає «алгеброю революції», як у Герцена. Чернишевський не лише наводить приклади (частково мало вдалі) так зрозумілої діалектики, а й спирається на неї, обговорюючи питання про общину.

3. Геґель ставить перед собою завдання *пояснити дійсність*. Звідси – його надзвичайна увага до дійсності, до фактів. Звідси й «незвичайна сила і піднесеність думки, яка підкорює своєму владарюванню всі сфери буття, відкриває в кожній сфері життя тотожність законів природи та історії зі своїми власними законами діалектичного розвитку, охоплює всі факти релігії, мистецтва, точних наук, державного і приватного права, історії та психології мережею систематичної єдності, отож усе поставало поясненим і примиреним...». Від поняття «дійсність» Чернишевський намагається знайти шляхи до свого матеріалізму.

4. Особливо важливий *«конкретний» характер мислення та істини*, як його розуміє Геґель. «Конкретність» Чернишевський, одначе, витлумачує як релятивізм: «Насправді все залежить від обставин, від місця і часу... Абстрактної істини немає, істина конкретна, тобто певне судження можна зробити лише про визначений факт, розглянувши всі обставини, від яких він залежить». Наприклад, на питання про те, добром чи злом є дощ або війна, можна відповісти не «взагалі», а тільки знаючи «обставини».

Проте визначення цих – по-просвітницькому витлумачених і спотворених – основних постулатів Геґеля не веде Чернишевського до позитивного судження про філософію Геґеля в цілому. «Зміст філософії Геґеля не відповідає тим принципам, що їх вона проголошувала». «Принципи Геґеля були надзвичайно сильними й широкими, висновки – вузькими й нікчемними... у великого мислителя вистачило сил лише на те, щоб висловити загальні ідеї, але вже не вистачило сили неухильно дотримуватися цих основ і логічно розвинути з них усі необхідні висновки... І самі принципи... були для нього туманними». «Наступне покоління мислителів» (Фоєрбах) і подало «принципи, висловлені Геґелем, у всій повноті та ясності». Завдання майбутнього – узгодити висновки з принципами.

Висловивши таке тлумачення Геґеля як попередника просвітництва наприкінці 50-х років, Чернишевський тільки випадково повертається до ньо-

го пізніше. Але, напр., у 1883 р. Геґель, як мислитель, споріднений з «філософами XVIII століття і навіть схоластиками», повністю відступає в тінь порівняно з Фоєрбахом, – Чернишевський висловлює таку оцінку не випадково, а в новій передмові до праці 50-х років – «Естетичний стосунок…», прагнучи, вочевидь, поправити самого себе!

Розуміння Геґеля як релятивіста цікаве, при всій своїй поверховості, тим, що воно має паралель не лише в марксизмі, а й навіть у Ніцше! Тлумачення Чернишевського мало в Росії пізніше численних послідовників: не серед «народників», як можна було передбачати, – народники просто відкидали Геґеля, як непотріб, – а серед марксистів.

4. Початки марксизму

У Росії першим «марксистом», щоправда, не в пізнішому розумінні слова, коли заговорили про Геґеля, був «українофіл» Микола Іванович Зібер (1844–1888), від 1873–1875 рр. – проф. Київського університету. 1879 року він надрукував статтю «Діалектика в її застосуванні до науки» («Слово», 11), яка, одначе, не була оригінальним твором, а простим, іноді дослівним, переказом «Анти Дюрінга» Енґельса. Як відомо, «Анти дюрінг» дає розуміння Геґеля, споріднене з тлумаченням Чернишевського: діалектику розуміють, як своєрідний релятивізм, і підкреслюється динамічний – натуралістично зрозумілий – характер діалектичного методу. Йдучи за Енґельсом, Зібер докладно зупиняється на тричленній ході діалектичного руху.

Стаття Зібера, наскільки мені відомо, не мала впливу.

III. НІКОЛАЙ НІКОЛАЙОВИЧ СТРАХОВ

1. Особистість і доля

Ніколай Ніколайович Страхов (1828–1896) серед своїх сучасників найбільшою мірою був покликаний популяризувати філософію Геґеля в Росії – або хоча б нагадувати про неї. У самому характері його мислення було щось таке, що робило його вчителем філософії, «учителем» у найкращому розумінні цього слова, а його письменницький темперамент був якраз темпераментом апологета, захисника несправедливо забутих і недооцінених ідей. До голосу його, одначе, у період панування просвітництва не прислуховувались або, точніше, прислуховувалися тільки одиниці, люди «трансцендентальної закваски», кажучи словами Аполлона Ґриґор'єва.

Біографія Страхова має характер тієї «випадковості», яка властива біографіям мислителів епохи російського просвітництва. Родом із Белгорода, Страхов навчався в духовних семінаріях у Белгороді, Кам'янець-Подільському і Костромі, від 1844 р. – в університеті і Педагогічному інституті в Петербурзі. 1851 року Страхов закінчив фізико-математичний факультет, викладав математику, фізику та природознавство в Одесі та Петербурзі, захистив у 1857 р. дисертацію на ступінь магістра зоології, про «кістки інфузорій або про щось такою ж мірою непристойне» – глузував зі Страхова Ґриґор'єв (насправді – «Про кістки зап'ястка ссавців»), але кафедри не отримав, вийшов 1861 року у відставку і присвятив себе літературній діяльності, яку не покинув до кінця життя, хоча зі спроб створити власний орган групи «почвеників», після невдач братів Достоєвських, так нічого й не вийшло. Довелося повернутися на службу, але не як педагог (у школі, зокрема у вищій школі, Страхов міг би відіграти певну роль), а, спочатку (1873–1885), як бібліотекар Публічної бібліотеки, потім – як член наукового комітету міністерства народної освіти. 1889 року Страхова було обрано членом-кореспондентом Академії наук.

Увагу історика російського духу повинні були привернути до Страхова хоча б його дружні й приятельські зв'язки – з Аполлоном Ґриґор'євим, Фетом, Достоєвським (для якого Страхов довго був філософським інформатором), пізніше зі Львом Толстим, а в останні роки життя з В. В. Розановим, захопленим шанувальником Страхова як представника певного духовного типу; Розанов залишив нам живе зображення особистості Страхова. Але інтересу до Страхова історія російського духу не виявила. А проте літературна спадщина Страхова якщо й не дуже широка, то надзвичайно різноманітна. Майже всі його книги виникли зі статей у товстих журналах, часто присвячених питанням дня, іноді це прості рецензії, і все-таки їм не можна відмовити у тривалій цінності, що далеко виходить за рамки випадкових приводів, з яких статті було написано. В атмосфері диких суперечок того часу, абстрагуючись від особистих нападок супротивників і від суєти, твореною злобою дня, Страхов уміє писати предметно-об'єктивно, спокійно й вагомо, намагаючись переконати супротивників і читачів у правильності своїх ідей. Він виступає, як «тверезий між п'яними», не від байдужості, а від якоїсь внутрішньої свідомості, почуття близькості до Вічного. Він мовби стоїть на сторожі вічних цінностей і не хоче, та просто органічно не може порушити спокій святого святих шумом, шаленством, лайкою і дикістю.

Тенденція «філософської публіцистики» Страхова завжди одна й та сама – він намагається будь-яке питання пов'язати з основами філософії, показати, що вирішення всякої окремої проблеми залежить від основних засад філософії. Він прагне відвести читача від випадкового та умовного до Абсолютного та Безумовного. Якщо йому іноді й можна дорікнути у надмірній загальності думки, у відсутності філософської конкретизації, то, принаймні, ці «загальні думки» Страхов висловлює з великою ясністю й прозорістю, не вдаючись у полеміці до частковостей, але й не спрощуючи навмисне ні чужих, ні своїх думок. Він пише просто, але гостро, духовно шляхетним тоном, не позбавленим м'якого гумору, – і це повна протилежність догматичному тонові публіцистики того часу.

«Я люблю три речі, – сказав якось Страхов Розанову, – логіку, добрий стиль і чесноти». Справді, у творах Страхова бачимо любов до логіки та доброго стилю. Що ж стосується «чеснот», то Розанов говорить про Страхова, як про «людину якнайкращу», яку він «будь-коли знав», притім «якнайкращу» не стихійно, хаотично, а врівноважено, гармонійно якнайкращу, «талановиту рідкісною в Росії формою таланту.., яку греки позначали словом euphrosyne – добромудрість». Добромудрість Страхова мала релігійне коріння: «можна назвати релігійним усе життя Страхова... Печать особливого, глибокого в собі усамітнення, глибокого й постійного служіння чомусь, якомусь Богові, ніколи не означуваному... відчувалися в ньому відразу ж після перших слів бесіди, при першому погляді на його кімнати... «Келія», «монастир», у кожному разі – місце, де, здається, не буває веселощів, шуму, нічого соромітного... Цікаво, що бесіда його завжди очищувала й просвітлювала, як і завжди заспокоювала».

Страхов, безперечно, мав усі підстави бути вчителем філософії для широких верств російського суспільства; цьому своєму покликанню Страхов не міг віддатися, незважаючи на свій постійний зв'язок із російською журналістикою протягом більше тридцяти років. Для вчительства Страхова характерно, що він не хоче нічого нав'язувати чи навіювати читачеві, він не підходить до читача зі своїми думками, а намагається керувати читачем у його власному мисленні, пробує підвести його до вічних істин, виходячи з його власних питань, він ніколи не підносить читачеві зрілих плодів, готових продуктів своєї розумової діяльності, а прагне навчити читача філософському мисленню. Філософські праці Страхова, звичайно, втрачають від того, що ми завжди застаємо його в бесіді з філософськими дилетантами, а то й у суперечці з ворогами філософії, які не мають будь-якого філософського інтересу! Чи мав рацію Розанов, коли казав, що Страхов «значно розумніший за Соловйова», судити важко. Страхов сам відчував, що він не може передати Ґеґеля російському читачеві у такому обсязі, як він би хотів, що він не може серйозно зайнятися питаннями філософської методології, яким він, як сам думає, за інших умов присвятив би все своє життя. Страхов залишив нам переважно «пропедевтичні» статті, він перед нами – як апологет старих і забутих істин, а не боєць за нові.

«Стиль» мислення та висловлювань Страхова мав, безперечно, і негативну сторону, пов'язану і з особистим характером Страхова. У ньому була якась м'якість, поступливість і піддатливість, щоправда, не стосовно думок і настрою, діаметрально протилежних його релігійному та філософському світоглядові, а принаймні стосовно найрізноманітніших духовних прагнень, споріднених з його власними. Така піддатливість вела його до певної духовної мінливості, нестійкості, робила його філософську позицію неясною й розпливчастою. Найхарактерніша в цьому розумінні добре нам відома з листів історія ставлення Страхова до Толстого, якому Страхов, мабуть, захоплений

величчю духовного обличчя Толстого, «здав без бою» багато позицій. Ця м'якість і піддатливість Страхова була неприємною декому з тих, хто міг би бути – а іноді й був – його союзником, напр., К. Леонтьєву. Було б помилкою применшувати значення Страхова, виходячи з тієї риси його духовного обличчя, яка, звичайно, найменш небезпечна для філософської послідовності і цілісності: у створенні філософської традиції і філософської культури мають значення не тільки непримиренні, непоступливі, до кінця послідовні бійці типу Б. Чичеріна, а й по-жіночому чуйні й естетично чутливі мислителі, які зм'ягчують суворість і стрункість раціональної думки, якось по-ліричному проникаючи в багатоманітні типи систем і світоглядів, уловлюючи повсюди елементи правди; образи таких мислителів, яким ми не можемо відмовити в цьому імені, зберігаються в пам'яті нащадків та в історії думки дещо розпливчастими, нечіткими, одначе вони все-таки мають своє певне місце і свою функцію в історії думки, випромінюючи своєрідні чари ліризму: до таких образів філософського минулого російської думки належить і образ Ніколая Ніколайовича Страхова.

2. *Страхов і ґеґельянство*

Протягом усього свого життя Страхов визнавав себе ґеґельянцем. Водночас він примикав до тієї своєрідної форми слов'янофільства, яку її прибічники називали «почвенництвом» і до якої примикали, між іншим, окрім рядових поодиноких мислителів епохи просвітництва, Ап. Ґриґор'єв і Ф. М. Достоєвський. До голосу «почвенників» прислухалися й ті, хто загалом перебував під впливом слов'янофільства. А про Ґеґеля говорив у той час перед широкими колами читачів тільки Страхов. Чичерін, Гогоцький писали для спеціалістів, книги П. Бакуніна пройшли непоміченими.

Страхов завжди наголошував на значенні Ґеґеля в історії думки взагалі і російської думки зокрема. Одну з його перших статей (1860) спеціально присвячено значенню Ґеґеля. Саме ця стаття й викликала нападки Каткова, який договорився до того, що Росії філософія взагалі не потрібна. Проти цього твердження виступав Самарін. А Страхов (1863) заперечував твердження Каткова про те, що філософія Ґеґеля померла, і її поховано назавжди. Страхов уважає, що «дуже легко засумніватися в цьому факті»: «чи померла ця філософія, ще не можна стверджувати напевне, а що її ховали, в цьому, звичайно, немає сумніву. Її ховали навіть не один, а багато разів»: Тренделенбурґ, Фоєрбах, Шеллінґ. Але «щоразу виявлялося, що потрібен новий, ґрунтовніший похорон». Страхов указує і на живу ще тоді традицію берлінського ґеґельянства, і на діяльність Куно Фішера, і на існування російського ґеґельянства, сліди якого проявляються навіть у російських супротивників Ґеґеля.

До питання про значення філософії Ґеґеля для сучасності Страхов повертається і в статті про Герцена, 1870 рік. У сорокові роки «Європа... володіла

філософією, яка мала всі права на царське становище, як і личить цій науці. Існувала й панувала певна наука наук». «Яку радість, які надії збудила ця філософія! Здавалося, усім блуканням людства назавжди було покладено край... здавалося, нове впорядковане й осмислене життя повинно було охопити всі напрямки людської діяльності, і перед людством відкривалася перспектива розкрити свої сили з нечуваним розмахом». Причиною неподільного панування геґельянства було те, що «це була доладна, струнка система незвичайної глибини і висоти». Тому вона панувала «не в масах... а на вершинах людської думки». Але «вплив і сила» геґельянства «тривають досі». Не лише в Німеччині збереглося професорське геґельянство, а «в Італії, Швеції, Бельгії тощо геґельянство якраз останнім часом несподівано знайшло собі прибічників». Страхов, одначе, не надає великого значення цим зовнішнім успіхам. На думку Страхова, «весь рух наук, що відбувається в Європі, досі перебуває під впливом геґелівської системи; усі справжні результати, що їх здобуває наука в світі моралі, в історії, етнографії тощо, здобуваються з допомогою прийомів і формул, заповіданих Геґелем. Нової філософії, нової логіки Європа не має, і якщо вона вже не бачить у геґелівській системі вирішення всіх питань, то все-таки вищі наукові прийоми, вищі методи дослідження залишилися ті самі, що їх запропонувала ця філософія». Заслуги геґельянства – у «теоретичній галузі, у науці пізнання, основний твір Геґеля – його «Логіка». Логіку Геґель розробив «до дивної досконалості». Страхов, проте, погоджується з Хом'яковим, який обмежує сферу значення філософії Геґеля, він цитує його: «Теоретичний розум... не може охопити всієї дійсності». Не «певне вчення про речі», а діалектика характерна для геґельянства і становить його вічне досягнення. Саме в цьому розумінні філософія Геґеля – «вічний пам'ятник людського генія... один із найвеличніших зразків філософської здатності людства».

Цим пояснюється й обсяг впливу геґельянства: у Росії «ніяке інше філософське вчення не мало… так багато і таких обдарованих послідовників, які зробили так багато»; Страхов особливо підкреслює вплив геґельянства на слов'янофільство. Сама залежність від геґельянства найрізноманітніших філософських течій – доказ його внутрішньої сили й значущості.

На значенні філософії Геґеля для методології природознавства Страхов не забуває наголосити і в передмові до зібрання своїх праць з філософії природи в 1872 р., у той час, коли вплив Геґеля на Страхова дещо ослабнув – частково з релігійних мотивів, частково під впливом Л. Толстого. Метод Геґеля Страхов і тепер визнає «повним вираженням наукового духу. Формальний бік Геґелевої філософії, будучи її суттєвим аспектом, і досі залишається непорушним, душею всього, що можна назвати *науковим* рухом. Як Канта можна порівняти з Коперником, так Геґеля з Галілеєм або Н'ютоном».

І пізніше (1883, 1887 – читаючи книгу П. Бакуніна, 1893) Страхов підкреслює значення Геґеля знову і знову, указує на завершальний характер філософії Геґеля, бачить причину занепаду філософії у відході від геґельянства: можна було б сподіватися на появу нової філософської системи, але «досі» (1893), як здається, маємо тільки можливість або прийняти систему Геґеля, або ж узагалі відмовитися від філософії. З особливою увагою Страхов зупиняється на залежності від Геґеля найрізноманітніших мислителів (К. Фішер, Фалькенберґ, Ренан, Тен, Карлейль, Шерер, російські геґельянці). Свого юного друга, Розанова, він намагається привернути до Геґеля, проте безуспішно.

Особливо характерно те, що Страхов бачить Геґеля завжди в контексті німецького ідеалізму, як одну з ланок процесу розвитку від Канта до пізнього Шеллінґа. Вплив німецької філософії – російська традиція. Кант, Фіхте, Шеллінґ і Геґель утворюють сузір'я, на яке повинна орієнтуватися російська філософія і в сучасності. До німецького ідеалізму треба звертатися, щоб зрозуміти історію чи мистецтво, природознавство чи літературу. «Вірність німецькому ідеалізмові» – філософська програма Страхова. Остання й найвища філософія – німецький ідеалізм, який зберігається у переробках, змінах і навіть запереченнях післягеґелівської філософії. Тому Страхов привітав (1891 року) новокантіанство, хоча він тоді вже передбачав, що доведеться знову пройти весь шлях від Канта до пізнього ідеалізму.

Страхов, як ми вже бачили, відзначав вплив німецької філософії за межами Німеччини. Указуючи на її вплив у Франції, Страхов зауважує: «справедливий ентузіазм... навіяний... німецьким ідеалізмом. Уламки цієї філософії (якщо декому вона здається уламками) справді незмірно переважають своєю розкішшю всі інші спроби філософських побудов»; тож навіщо росіянам «жити тінню», відбитками німецького ідеалізму у філософіях інших народів: «нам слід звернутися прямо до джерела цієї мудрості і спробувати на основі її засад розглядати блискучі спроби її нових учнів».

Страхов намагається визначити, у чому полягає вічний зміст німецького ідеалізму. Цій темі частково присвячено його статтю про Геґеля (1860), загострену проти тодішніх супротивників Геґеля. Стаття має, між іншим, надто популярний характер, проте саме це дало Страхову привід перерахувати, так би мовити, переваги філософії Геґеля, з чого й дізнаємось про його ставлення до геґельянства.

Система Геґеля має *універсальний* характер; Геґель не тільки прагне з'ясувати свої власні ідеї, не відкидаючи усіх чужих думок як нісенітницю: він намагається включити в свою систему досягнення всіх попередніх, не заперечуючи їх, а лише «знімаючи» їхню однобічність. Тому Геґель не каже, власне, нічого особливо нового. Його філософія повторює своїм рухом усі кроки розуму, зроблені протягом його історичного розвитку; його система – розкішний цвіт і плід людського розуму. Філософія Геґеля має *точний* характер, тобто систематична й «екзактна»; вона «міцна», бо кожний крок її діалектики пов'язаний з іншими її кроками і зумовлений ними; спростувати систему Геґеля неможливо, руйнуючи тільки її окремі пункти. Якщо систему Геґеля

й не можна назвати «пантеїзмом», то, в кожному разі, вона є системою *раціоналізму*, що відповідає сутності філософії, яка належить до сфери розуму й мислення; тому філософія Геґеля «прозора» до останнього ступеня; на противагу загальнопоширеній думці, вона проста і тримається так «близько до землі», як це тільки й можливо. Щоправда, система Геґеля, будучи раціоналістичною, у певному розумінні «холодна»; «тепле», ірраціональне життя існує поряд із філософією; філософія і життя ставлять собі і розв'язують цілковито різні задачі. Філософії Геґеля докоряють іноді за те, що з неї розвинувся сучасний матеріалізм (Хом'яков). На думку Страхова, коріння матеріалізму того часу не в геґельянстві, а в забутті всякої філософії. Фоєрбах, діалектик і геґельянець, не має нічого спільного з матеріалізмом 60-х років. Його помилка в тому, що він ставив філософії надмірні вимоги, яких філософія задовольнити не могла. Страхов заперечує й те, що філософія Геґеля веде до «квієтизму», убиває волю (це заперечення пов'язано з полемікою між Гаймом і Розенкранцем; книгу Гайма, згодом перекладену російською, реферував П. Л. Лавров – див. вище). На закінчення Страхов указує на *значення* філософії Геґеля *для конкретних наук*. Уперше від часів Аристотеля філософія стає в Геґеля «наукою наук», центральною наукою. Окремі науки для Геґеля – не що інше, як частини філософії. Рядом прикладів Страхов показує, як низько опустилося пізніше природознавство, відірвавшись від філософії, – цей занепад – одна з основних тем натурфілософських статей Страхова, про які ми говоритимемо пізніше.

Особливо наголошує Страхов на тому факті, що геґельянство – передумова всякої філософії історії, яка намагається врахувати індивідуальність народів, національний момент; зокрема, філософія лежить в основі слов'янофільства, у його широкому розумінні. Уявлення про історичний розвиток як про зміну ряду образів духу, духу народів, – це, на думку Страхова, безперечний набуток філософії історії, і цим набутком ми зобов'язані Геґелеві. З іншого боку, для Страхова надзвичайно істотний релігійний характер філософії Геґеля, та й усієї філософії німецького ідеалізму загалом: не тільки Гердер і Шлаєрмахер, а й Геґель і Шеллінґ були й залишилися богословами. Велика помилка росіян у тому, що вони «не можуть зрозуміти богословського характеру найбільших німецьких мислителів; ми все шукаємо в них вільнодумство й залишаємося сліпими до того, що в них важливіше й повчальніше» за Систему німецького ідеалізму – філософське вираження протестантизму. «Як Аристотель свою метафізику називав теологією, так і геніальні системи німецького ідеалізму можна прямо назвати низкою спроб наукового богодумства». В одному з листів до Толстого (осінь 1887 р.) Страхов повертається до цієї теми. Геґеля «взагалі розглядають як пантеїста мало не в матеріалістичному дусі», насправді ж Геґель – «чистісінький містик, такий само, як Баадер, Мейстер Екгарт, Анґел Сілезький та ін. … Усі ці філософи приходили до найчистішої форми релігії і проповідували цю форму». Ця проповідь,

одначе, не викликала відгуку, і історики філософії «майже не згадують» її. «Я, – признається Страхов, – давно ношуся з думкою написати про це зближення, напр., показати, що Геґель і Спіноза були містиками і що містика – не щось тьмяне й невизначене… а навпаки – найясніше і найчистіше, тож до неї приходить усяке струнке мислення». На жаль, такої праці Страхов не написав або не опублікував. Принаймні, з цього листа видно, що Страхов розумів «раціоналізм» філософії Геґеля, як у певному розумінні підготовчий етап до споглядання, – думка, що знайшла свій розвиток у пізнішій історії російського геґельянства.

3. Пізнання і метод. Вчення про світ

Завдання, до якого Страхов особливо часто звертається у своїх статтях, – захист основ німецького ідеалізму і спроб поєднати їх з підвалинами конкретних наук; як природник за фахом, Страхов найдокладніше зупиняється при цьому на природничих науках. Можна вважати, що саме ці праці й досі залишаються прикрасою російської популярної філософської літератури.

Одна з основних тем Страхова – проблема апріорних елементів пізнання. Цю тему Страхов спеціально розвинув у своїй полеміці проти російських «спіритів», полеміці, яку використовував Достоєвський у «Братах Карамазових» («евклідівський розум» Івана Карамазова, у чорнових нотатках Достоєвського чорт Івана Карамазова навіть посилався на «філософію Страхова»). Цю полеміку Страхов вів з 1876 р., заперечуючи передусім твердження спіритів про те, що в «світі духів» просторове й часове буття підлягає іншим законам, ніж у нашому світі. На думку Страхова, у сфері досвіду, дійсно, «все можливе», але в сфері розуму буває неможливе, яке суперечить апріорним законам розуму, і саме тому розум – єдина можлива основа наукового дослідження й доказу. Розглядаючи сутність апріорного пізнання, Страхов критикує емпіричне пізнання, критика якого входить в основний «репертуар» уже відомих нам тем російського геґельянства.

Апріорні закони розуму доступні тільки інтуїтивному пізнанню, на них можна лише «вказати пальцем»! Із цих апріорних засад розвивається система категорій і основних понять кожної науки. Цей «розвиток», уважає Страхов, і є «діалектикою». Думка, спираючись тільки на саму себе, діалектично розвиває свої основні закони й визначає метод своєї діяльності. Діалектика – це і є основний філософський метод, «метод ставити й розвивати поняття». Діалектика, «апріорний елемент» – «душа кожної науки».

Філософія, будучи в кожній науці вихідним пунктом, вченням про основи кожної науки, збігається в цьому розумінні з наукою. Тому окремі науки можна розглядати, як частини філософії. Наука є і може бути лише філософією, до цього наука прагнула й прагне. Таким чином у Страхова зливаються основні мотиви кантіанства і геґельянства.

Низку статей Страхов присвячує застосуванню своїх поглядів на науковий метод у конкретних науках. Він дає тонку характеристику основних понять психології та фізіології і гостро критикує ті небезпеки, які загрожують психології за будь-яких спроб «об'єктивування» психічних даних, спроб застосувати для вивчення їх методи природничих наук. Він накреслює систему категорій всякого вчення про розвиток (виходячи з геґельянської «Логіки» Куно Фішера). Довгу низку статей Страхов присвятив питанням натурфілософії. Страхов не дотримується по-рабському натурфілософії Геґеля, він намагається, залишаючись на ґрунті геґельянства, самостійно підійти до вирішення питань, що були актуальними в природознавстві його часу. Натурфілософія – необхідна передумова будь-якого пізнання природи; дослідники природи, які вважають себе вільними від філософських «забобон», насправді виходять з якоїсь невисловленої й неусвідомленої системи філософських передумов. На ґрунті натурфілософії будується «раціональне природознавство», яке, в свою чергу, править за основу емпіричного дослідження. Основна ідея натурфілософії – єдність, цілісність світу: Страхов збірці своїх натурфілософських статей дає характерну назву – «Світ як ціле» («Мир как целое», 1872 і 1892). Переконання в єдності світу – основоположне для натурфілософії німецького ідеалізму. Єдність і цілісність, одначе, не виключають відмінностей, ступенів і цінностей, як це вважають матеріалісти або позитивісти: навпаки, єдність і цілісність вимагають *ієрархії*. «У сукупності речей треба бачити їх ієрархію, знаходити ті центри, навколо яких обертається всесвіт… Як *бачити* означає розрізняти предмет в просторі за кольором, величиною, формою та відстанню, так і *розуміти* означає розподіляти речі подумки за їх якістю, вартістю, сутністю і важливістю». Ідея ієрархії завершується у Страхова (християнським) антропоцентризмом: у низці статей, що друкувалися в журналах братів Достоєвських і були присвячені типово просвітницькій темі про «жителів планет», Страхов розвиває думки про центральне значення і високе призначення людини в світовому бутті. У вірші, присвяченім кометі Донаті, 1856 р., Страхов (він був поетом невеликим, але помітним серед одинаків-поетів свого часу) дає вихід своєму антропоцентричному настроєві, свідомості (характерної і для Геґеля) того, що дух безмежно вищий за матеріальну природу.

……познали
мы дух, которым мир храним,
века проклятья миновали,
и думы страха и печали
прошли и не вернуться им.

Перед сияньем мысли смелой
распался древний неба свод
и без конца и без предела
пространство мрака просветлело
и мирозданья тайный ход…

Страхов так формулює основні думки свого розуміння природи, думки, що їх він докладно розвиває у своїх статтях: «Світ – ціле... Світ – *єдине* ціле... Світ – *зв'язне* ціле, тобто... в ньому немає... самостійних, споконвіку різних сил, немає нічого незмінного, такого, що існує саме собою... Світ – *доладне... гармонійне органічне* ціле... частини й явища світу не просто поєднані, а співпідпорядковані, вони становлять правильну драбину, піраміду, найкраще сказати – ієрархію сутностей і явищ. Світ, як організм, має частини менш важливі і більш важливі, вищі і нижчі, а пов'язаність між цими частинами така, що вони творять гармонію, служать одна для одної, утворюють одне ціле, в якому немає нічого зайвого чи некорисного. Світ – ціле, *яке має центр... Людина* – вершина природи, вузол буття. У ній величезна загадка і величезне диво всесвіту. Вона посідає центральне місце за всіма напрямками зв'язків, що поєднують світ в одне ціле; вона – основна сутність, основне явище і основний орган світу».

Страхов докладно зупинився на цілій низці методологічних питань, яких наш виклад, з необхідності короткий, не може торкнутися. Він спробував розробити систему категорій органічного буття, він писав про можливість розвитку життя до форм, біологічно вищих, ніж людина, він зупинився на питанні про можливість апріорного виведення законів механіки і буття, яке сприймається чуттям, він займався філософськими передумовами атомної теорії, динамічної теорії матерії та еволюційної теорії, він дав критику матеріалізму й аналіз питання про самозародження життя тощо. Його позиція з усіх згаданих питань випливає з основ його світогляду. У цілому ряді окремих випадків ми бачимо в творах Страхова тонкі зауваження з окремих питань, висловлювання, які протистояли панівним течіям науки і загальнопоширеному світоглядові, висловлювання, які свідчать передусім про добрий науковий «смак» Страхова. Він відкидає фантазії Геккеля, відкидає і тодішній віталізм, критикує антропоморфічну психологію тварин, окремі моменти механічного пояснення природи, хімічну теорію елементів як самостійних субстанцій, він підкреслює значення морфологічного вивчення життя. Страхов був знавцем історії науки й цікавився цілим рядом тоді забутих природознавців, особливо цінував природноісторичні праці Ґете. Усе це не могло бути сприйнятим доброзичливо в епоху російського просвітництва.

Ідея ієрархії, на думку Страхова, веде до основи буття – до Бога. Бог – початок і завершення світового цілого: «справжнє пізнання… повинно виходити з цієї різноманітності і неминуче приведе нас до Бога, покаже, що тільки в ньому полягає сенс усякого буття». Щаблями ієрархії наша думка доходить до Бога. Бо, у суті своїй, немає ніякого іншого Буття, крім Бога. В одному з листів Страхова до Толстого (1.12.1886) ця думка перетворюється на ідею містичного кругообігу буття: «мають рацію Шеллінґ і Геґель, кажучи, що в нашій свідомості усвідомлює себе та вічна духовна сила, у якій корінь усякого буття». Дійсно, «ми... живемо, рухаємось та існуємо» в Бозі, «всяке життя

безпосередньо походить від Бога… Бог однаково вирощує і дрібну травинку, і душу великої людини». «Адже кінцем і метою будь-якого розвитку є Бог, так само, як і його джерелом… Все від Бога походить і все до Бога веде, і в Бозі завершується». Це – спільна думка німецької містики і німецького ідеалізму. Страхов, отже, не лише побачив внутрішню спорідненість цих «образів духу» і відчув їхній історичний зв'язок, а й пов'язав їх у живу єдність свого світогляду.

4. Філософія духу

У своїх літературно-критичних статтях Страхов особливо часто повинен був зупинятися на питаннях філософії історії та естетики. Він завжди наголошує на тому, що джерела його поглядів містяться у філософії Геґеля. Його прагнення спрямовані на осмислення в дусі Геґеля історичних та літературних явищ, зокрема явищ російської дійсності. Він прагне визначити сутність «російського народного духу». Страхов, як і Достоєвський, і Ґригор'єв, не хоче, як це роблять слов'янофіли, шукати основ сутності російського духу тільки в минулому. Він, звичайно, значно ближче підходить до точки зору Геґеля, ніж К. Аксаков і Ю. Самарін, уважаючи, що сутність народного духу (як і всяке буття) перебуває в процесі становлення. Тому Страхов не може мати такої непорушної національної програми, як слов'янофіли; він вимагає від окремих представників народу тільки близькості до народного духу, до «почви» («почвенництво»). Лише коли перервалася традиція раннього слов'янофільства, Страхов почав іноді називати свій погляд «слов'янофільським». Статті Страхова належать до джерел філософії культури Данилевського. Страхов дотримується теорії типів, яку він лише накреслив і яка нагадує «шеллінґіанську» теорію Ґриґор'єва, але яку сам Страхов завжди пов'язує з філософією історії Геґеля. Він переконаний, що методологічні основи філософії історії Геґеля і тепер (1893) залишилися непорушними. «У тимчасовому втілюється вічне». З цього погляду «історія має інший смисл... Її спрямовує й рухає внутрішній дух народів, який незмірно сильніший, багатший змістом, більш живучий і плідний, ніж наші особисті зусилля й наші уявлення». Тому Страхов оптимістично оцінює майбутнє, на відміну від свого сучасного; для нього майбутнє «осяяно вірою в нові втілення духу» і не «є одною загадковою тьмою».

Значно докладніше зупиняється Страхов на питаннях естетики, але вірно йде тут за Геґелем. Особливу увагу він приділяє декільком ученням, дуже характерним для естетики німецького ідеалізму і водночас особливо ненависних російським просвітникам. Це: вчення про мистецтво як утілення ідеального буття в світі явищ, заперечення натуралізму або «реалізму», піднесення мистецтва (як і інших продуктів духовної творчості) над світом природи, вчення про автономність мистецтва і неможливість для нього служіння стороннім цілям. Естетика Страхова мала відгук і в його віршах, що їх, ясна річ, з обуренням зустріли представники «викривальної» або, принаймні, «громадянської» літератури, прихильники думки про те, що мистецтво – малоцінне наслідування природи і що «чоботи цінніші за Шекспіра»:

Не мир хорош, а хороша
в тебе, поэт, твоя душа,
и не гармония природы
звучит среди лесов и вод,
а серце, в чистый миг свободы,
само в груди твоей поет.

Для критичних та історико-літературних праць Страхова характерне прагнення розуміти явища мистецтва, зокрема літератури, історично, а це, як він уважає, означає, що їх слід пояснювати, виходячи не з обставин та умов виникнення, а з духу часу та народу. І тут Страхов завжди вказує на Геґеля, як на свого натхненника. Навряд чи потрібно докладно зупинятися на критичних працях Страхова, як відомо – численних і багато в чому дуже цікавих. Тут він наслідує традиції геґельянської літературної критики. Своєрідне в нього лише те, зумовлене атмосферою нефілософського часу, що він постійно вказує на філософські джерела *такої* критики і на те, що представники інших поглядів (вчення про «середовище» тощо) багато в чому також ідуть за Геґелем, проте розуміючи його погано. Свою вихідну точку зору Страхов формулює не раз: «кожний письменник тією чи іншою мірою, у тій чи тій формі виразник народного духу; ось той спільний ґрунт, на якому вони ростуть. В одного заявило про себе одне, в іншого інше, але корінь спільний. Народний дух – так назвемо ми… таємничу силу, від якої залежать якнайглибші прояви людських душ. Люди надаремне думають, що вони самі будують своє життя; у найважливіших випадках ними рухають сили, що їх свідомість не схоплює, і вони доступні нашому пізнанню тільки частково, лише як докладемо великих зусиль». Безперечно, Страхова спонукало до його історико-літературної праці, крім естетичного почуття, також і свідомість того, що з філософського погляду «історія літератури становить великий інтерес і безмежний простір для споглядання», – саме тут можна знайти матеріал для підтвердження основних ідей філософії історії.

5. Боротьба проти просвітництва

Особливий інтерес становить боротьба, яку Страхов веде проти просвітництва свого часу. Просвітництво переживало в той час у Росії небувалий розквіт, але й на Заході були дуже поширені і помірковані, і непомірковані його форми. Страхов з великою увагою стежить за процесом зростання та занепаду просвітництва, шукаючи в російській та західній сучасності і

найяскравіших представників просвітництва, і найцікавіших його супротивників. Вивчаючи сучасне йому просвітництво, він намагається з'ясувати, який можливий чи неминучий його розвиток у майбутньому.

Я вже згадував про те, що Страхов не тільки вказує на роль правовірного геґельянства на сучасному йому Заході, а й шукає елементи геґельянства у мислителів-негеґельянців, особливо за межами Німеччини. Елементи геґельянства у Ренана, Тена, Прудона, Карлейля, Фоєрбаха, цього безсумнівного «діалектика», у Герцена, після його відходу від філософії, у Шопенгауера і Ед. Гартмана показують, що без Геґеля філософія обійтися не може!

Але не менш уважно стежить Страхов за такими течіями думки, які непримиренно протистоять не тільки геґельянству, а й філософії німецького ідеалізму в цілому, та й усякій філософії загалом. Він намагається знайти спільне джерело всіх цих різноманітних явищ. Відхід від філософії, байдуже, чи він проявляється в псевдофілософії, у науці, літературі, мистецтві або в явищах буденного життя, Страхов сприймає, як симптом занепаду та розкладу європейського духу. Проте він не зупиняється на негативній оцінці, ба навіть – рідко й починає своє висвітлення антифілософських течій сучасності з цієї оцінки. Він намагається визначити сутність і рушійні сили цієї втечі від філософії. Основна негативна риса духу часу, яка відволікає від філософії, – розпад цілісності культури: мистецтво не має більше свого місця в житті суспільства, наука сама відійшла від спільного життя, кожна окрема людина живе чимось своїм, не загальним. Відірвані від цілості окремі елементи загального живуть послабленим, збідненим, примарним, ілюзорним життям. Таке «відірване», «ні з чим не пов'язане», «загублене» життя можна – як це робив і Геґель – назвати «абстрагованим», «абстрактним». Незважаючи на весь, як здається, очевидний розквіт (писано в 1891 р.), усіх народів пойняв прихований песимізм, глибокий смуток. Найяскравіший симптом «збіднення» життя – якраз згасання інтересу до філософії, помітне навіть у Німеччині. Хвилинний оптимізм, вузький і поверховий, лише приховує внутрішній стан Європи, «утомленої, хаотичної і позбавленої ясних надій і мети»... Страхов думав, що такий стан запанував у Європі надовго, можливо, назавжди. Тому він веде свою «боротьбу з Заходом» (назва трьох збірників його статей) – з тодішнім позитивістським, матеріалістичним, просвітницьким Заходом; цю боротьбу треба вести з особливою енергією, тому що хвилі європейських настроїв накривають уже Росію, у внутрішнє здоров'я якої Страхов вірив.

Усі явища духовного занепаду на Заході Страхов хоче зрозуміти, знайшовши їх спільне джерело. Усі ці духовні явища, породжені «абстрагованістю» сьогоднішнього життя, проростають на ґрунті тієї самої настанови – внутрішнього заперечення. Заперечують (Геґель сказав би – «знищують»), не пропонуючи натомість нічого нового. Матеріалізм, позитивізм, механічне розуміння природи, просвітництво в науках про дух – усі вони роблять одну й ту саму помилку: заперечують факти, замість того щоб спробувати пояснити їх. Відкидають, заперечують існування тієї чи іншої специфічної форми буття і зводять її до якоїсь іншої, зазвичай нижчої: відкидають самостійну й своєрідну цілість і підмінюють її, уважаючи це «поясненням», сумою інших об'єктів. Страхову низкою прикладів удається показати, що повсюди робиться та сама, указана ним, помилка. Повсюди заперечується самостійність тієї чи іншої – звичайно вищої – сфери буття, нехтується ієрархією щаблів буття, буття розглядається, як пусте, пласке, одноманітне, повсюди рівне собі самому, вище зводиться до нижчого, багатство і повноту розуміють, як протилежність бідності і пустоти. Страхов так формулює постулати цієї «нової мудрості»: «Між Богом і природою немає різниці. Бог – це природа, уособлена людською фантазією. Між духом і матерією немає різниці. Дух – це певна діяльність матерії. Між організмами і мертвими тілами немає різниці. Організми – це витвір фізичних і хімічних сил. Між тваринами і рослинами немає різниці... Між людиною і тваринами немає різниці. Явища людської душі існують точно так само, як і в тварин. Між душею і тілом немає різниці. Душа – певна діяльність тіла. Між чоловіком і жінкою немає різниці. Жінка – наче безбородий чоловік... Між мораллю і прагненням до щастя немає різниці. Морально те, що йде людині на добро. Між прекрасним і корисним немає різниці. Прекрасне лише те, що йде на певну користь...». Немає, здається, жодної риси в безмежній різноманітності світу, своєрідність якої не заперечували б просвітники. Безмежна багатоманітність, багатство, повнота світу знищуються. Насамперед знищується ієрархія, а найперше – центральне місце людини в світі. Цілість світу розпадається, і людина сама перерізує пуповину, що зв'язує її з цим цілим. Будучи логічно послідовним, треба було б стверджувати, що «весь людський розвиток має настільки ж мале значення, як і пліснява або лишаї, які покривають усяку можливу поверхню». Таке уявлення про людське буття залишається зазвичай невисловленим. Проте інтелектуальні представники і сучасники просвітництва якось його відчувають, і глибокий сум віє над культурою, яка дійшла до таких безнадійних висновків.

Страхов докладно розглядає «божків» або «ідолів» сучасного йому просвітництва: наука, вчені, прогрес, досвід, свобода думки і свобода дослідження, позитивізм тощо. Він показує, у деяких випадках дуже дотепно, що й ці божки в суті своїй мають виключно негативний характер: їх висувають як противагу тим або іншим явищам духовного життя минулого або сучасного, але, виявляється, просвітництво не здатне наповнити свої власні ідеали позитивним змістом. Просвітництво живе й живиться – і в своїх запереченнях, і в своїх твердженнях – одним і тим самим негативним підходом, принципом «абстрагування», абстракції.

Важко сказати, чи Страхов, міркуючи про освіту того часу, виходить з даного Геґелем аналізу просвітництва XVIII століття. Принаймні критика Страхова – цілком у дусі Геґеля.

Багато вартого уваги говорить Страхов і про окремих представників, про конкретні явища і симптоми *російського* просвітництва. Але в критиці російського просвітництва ми не знайдемо принципово нічого нового. Як уже сказано, Страхов уважає, частково помилково, що російське просвітництво є простим відображенням, продовженням західного, хоча воно й радикальніше, заходить далі. Страхов лише натякає на те, що російське просвітництво має, напевне, і свої власні російські передумови. Для російського просвітництва, на думку Страхова, характерні певна нещирість і внутрішня фальшивість, з якою воно замовчує, не помічає, приховує все те, що не відповідає його потребам, його упередженим поглядам; російське просвітництво, бажаючи бути «позитивним», «тверезим», «емпіричним», насправді свавільний, капризний, фантастичний і сконструйований світогляд.

6. «Філософія майбутнього»

До найцікавіших сторінок літературної діяльності Страхова належать його спроби, не обмежуючись спостереженнями над «духом» сучасності, простежити тенденції подальшого розвитку, схопити в загальних лініях обрис «філософії майбутнього». Ця філософія майбутнього, на думку Страхова, повинна бути загостренням просвітництва, вершиною заперечення. Деякі з думок філософії майбутнього Страхов знайшов у тодішній літературі, інші він вивів із наявних засновків, як їхні крайні наслідки. Страхов уявляє собі філософію майбутнього не як грубу карикатуру, а як тонку, «вишукану» систему думок, якій притаманна глибина, хоча її характер і негативістський, заперечний. До основних ідей філософії майбутнього повинні належати, на думку Страхова, думка про надлюдину та ідея вічного повернення. Зачатки цих думок Страхов знаходить переважно у представників лівого геґельянства.

1864 року Страхов, говорячи про Фоєрбаха, хоче з'ясувати можливості подальшого руху філософської думки. Він кидає погляд на ліве геґельянство. Основа усіх його течій – заперечення. Фоєрбах заперечує можливість теоретичного мислення і філософії взагалі, Прудон – можливість матеріального добробуту, Герцен – навіть можливість щастя взагалі. Іншим разом Страхов зазначає, що такий самий заперечний характер мають думки Ренана, Карлейля, Д. Штрауса, Дарвіна... «Після цих глибоких заперечень, які замість заперечуваного не пропонують нічого позитивного... залишалось зробити ще одне, останнє, заперечення, і воно справді спадало на думку західним мислителям. Тобто залишається тільки *заперечити людину*. Нехай цивілізація гине, нехай не врятує нас і політична економія, відкинемо і філософію, і релігію, та все-таки можна гадати, що після всієї цієї загибелі залишиться людство, яке піде до нових ідеалів, до нових форм життя і думки. Заперечувати це – ось крайнє заперечення. І до нього дійшов Захід внаслідок неминучої логіки. Не раз було сказано, що людина – невдалий витвір, спроба природи, на кшталт тих дивних викопних істот, що були перехідною формою до нинішніх земних тварин. Якщо так, то треба чекати на новий геологічний переворот, у якому загине людство. Тоді нове створіння, яке посяде місце людини, покаже, можливо, ту красу і ту гідність життя, які для нас, людей, неможливі».

І в своїх натурфілософських статтях Страхов основну небезпеку того ухилу природознавства, що його він критикує, вбачає якраз у тій самій думці. Він уважає, що природознавство могло б показати, «що людина не тільки вища тварина, а й що вищої за неї й бути не може... що в ній утілюється мета і прагнення» усього царства тварин, що подальший біологічний розвиток немислимий. А для просвітників уявлення про таку «вищу» істоту, вищу, ніж людина, цілковито природне. Страхов, отже, випереджує «надлюдину» Ніцше, яка появилася на двадцять років пізніше; щоправда, Страхов думав, що ідея надлюдини постане в суто біологічному аспекті, а в Ніцше цей аспект, хоча й наявний, аж ніяк не головний. Достоєвський, який використав думки Страхова у «Братах Карамазових» («Бунт», «Чорт. Кошмар Івана Фйодоровича» та ін.), висунув на перший план інтелектуальний та етичний (аморалізм) моменти «надлюдства».

Страхов показує, що просвітники вже зовсім близько підійшли до уявлення про надлюдину. Природники сприймають можливість подальшої біологічної еволюції людського роду, як простий наслідок з еволюційної теорії. «Та уявіть собі, кажуть іноді, що тепер, завтра ж відбудеться геологічний переворот; люди загинуть, і... ймовірно, землю заселять тварини, розвиненіші, ніж людина». «Пригадую, на одному багатолюдному вченому засіданні зайшла мова про те, що, можливо, після нашої геологічної епохи, після нового перевороту, з'являться на землі істоти досконаліші, ніж люди. Один із членів зібрання (сам Страхов. – *Д. Ч.*) відкидав можливість такої події, але інший, вельми відомий професор, притому професор зоології, твердив, що це легко може бути». Подальший розвиток «професор зоології» (мабуть, Куторга) змалював, одначе, таким чином (крилата людина), що неважко було піддати сумніву саму можливість еволюції в цьому напрямку. До вчення про «вищу людину» Страхов повертається у своїх статтях не раз, і знову Достоєвський використав навіть самий вираз «геологічний переворот».

На думку Страхова, відмова від антропоцентризму повинна повести ще до одного вчення або, точніше, до відродження одного античного вчення, а саме – вчення про «вічне повернення». У 1860 р. Страхов надрукував декілька статей на модну тоді й типово просвітницьку тему про «жителів планет». Уявлення про «жителів планет», особливо про те, що вони біологічно стоять вище, ніж людина, звичайно, не узгоджувалося з антропоцентризмом Страхова. Страхов показує, що відмова від антропоцентризму повинна привести до уявлення про повну безглуздість, з людської точки зору, всієї історії космосу. Найпослідовнішим було б, якщо вже історія світу не має внутрішнього

спрямування і мети свого розвитку, визнати, що все, що відбувається в космосі, вічно повторюється. Адже такий погляд уже існував в античності (Страхов посилається на свідчення Евдема про піфагорійців): «Усе, що раніше було, повториться не змінюючись. Знову з'являться Сократ і Платон, знову з'явиться кожна людина з тими самими друзями і співгромадянами. Ті самі виникнуть повір'я, ті самі будуть зустрічі, ті самі справи, ті самі побудують міста і села. І таке відновлення всього відбудеться не один раз, а багаторазово, точніше, нескінченно». Знову Страхов випереджує одне з основних учень Ніцше, який виходив, як відомо, також з античної традиції: певне, з тих самих учень, про які думає й Страхов. Для Страхова вчення про вічне повертання – симптом внутрішньої суперечності просвітницького світогляду, а Ніцше вважає, що мусимо по-героїчному прийняти вчення про вічне повертання. На думку Страхова, вчення про вічне повертання робить світ безглуздим, знецінює розум. Наслідком цього вчення повинен бути крайній песимізм, людина втрачає своє центральне місце в космосі і спускається на рівень плісняви та лишаїв. Страхов «передбачив» не тільки Ніцше, який прийшов до ідеї вічного повертання через 20 років після появи статей Страхова, а й неминучий розвиток думки російських просвітників. «Шліссельбуржець» Н. А. Морозов згадує, що він у 70-х роках розвинув натуралістичне вчення про вічну повторюваність подій у світі. Достоєвський, характеризуючи в особі Івана Карамазова вищу, витончену форму просвітництва, повернувся й до ідеї вічного повертання, уклав її в уста «чорта».

Пророцтва Страхова, безперечно, – найцікавіша сторінка його боротьби проти просвітництва! Правда, на початку 60-х років, відповідно духові часу, він уявляв собі вчення про «надлюдину» і про «вічне повертання» натуралістично, біологічно. У Достоєвського ці ідеї «одухотворені», позаяк Іван Карамазов дуже далекий від *примітивного* просвітництва 60-х років, вони значно ближчі до ідей Ніцше. Не забуваймо, що Ніцше розвинув обидві ідеї через декілька років після появи «Братів Карамазових» і через 20–25 років після статей Страхова. Геґельянство Страхова, хоч воно й має характер пропедевтичний, ми повинні високо цінувати, як одне із джерел найвищих досягнень російської думки у Достоєвського. Але ми повинні також визнати, що Страхов багато в чому правильно оцінив не лише свою – західну та російську – сучасність, а й навіть майбутнє: рецидиви найпримітивнішого біологізму та натуралізму живі й нині!

IV. СИЛЬВЕСТР СИЛЬВЕСТРОВИЧ ГОГОЦЬКИЙ

1.

Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813–1889) належав до «київської школи», яка, як ми вже знаємо, поєднувала теїзм з філософією німецького ідеалізму. Гогоцький серед киян стояв найближче до геґельянства. Від 1841 року він викладав філософію в Київській Академії, а від 1843 – у Київському університеті. Після заборони викладання філософії Гогоцький залишився професором педагогіки і читав під цією «невинною» назвою, як ми знаємо з його пізніше виданих лекцій, фактично курс історії філософії. Навряд чи Гогоцький – блискучий викладач (хоча відгуки про нього як про «метафізика XVIII століття» і т. ін. частково належать його слухачам 70-х – 80-х років, які ставилися до всякої філософії різко негативно, частково вони зумовлені політичною «реакційністю» Гогоцького в останні десятиріччя життя), але він був досить плідним письменником і притому письменником дуже ґрунтовним і вправним. Крім ранніх праць про філософію середньовіччя і про Канта, йому належить невелика книга про Геґеля (1860), чималий «Філософський лексикон» (5 томів, 1857–1873), нарис історії нової філософії (3 випуски, 1883 і наст.), багато в чому цікавий, але залежний від Геґеля і німецьких геґельянських історій нової філософії (Міхелет і Ердман), а також низка дрібних праць.

У всіх працях Гогоцького особливо яскраво виступає його історизм, прагнення зрозуміти окремі явища в історії філософії у їхньому взаємному зв'язку та послідовності; кожна філософська система містить у собі внутрішні сили, що ведуть до подальшого розвитку. З особливою увагою зупиняється Гогоцький на розвитку німецького ідеалізму від Канта до Геґеля – цей розвиток уявляється йому, як діалектична єдність. Варто відзначити також уважний виклад філософії відродження та романтики і симпатію, яку виявляє Гогоцький до Зольґера, оцінюваного зазвичай недостатньо. Вершиною філософського розвитку Гогоцький уважає, звичайно, Геґеля.

Високо оцінюючи філософію Геґеля (чіткий виклад якої Гогоцький дав у згаданій книзі), Гогоцький указує водночас і на її вади. У критиці геґельянства він багато в чому близький до слов'янофілів. Позитивні сторони філософії Геґеля: визнання розумності світу, який у всіх своїх частинах виявляє певний єдиний план і мету; визнання того, що всі окремі явища – лише ступені цілісного розвитку; віра, що світ гармонійний і впорядкований, що в ньому живе божественна сила, яка створила і впорядкувала його. Крім цих ідей, спільних для Геґеля та ряду інших мислителів, Гогоцький визнає позитивну цінність за низкою думок, характерних саме для Геґеля: основа світу – Дух, тобто не абстрактний, а живий Чинник [«Начало»], який оживлює весь світ; діалектичний метод, сутність якого полягає в тому, що ціле розглядається, як організм, що складається із частин, які в свою чергу є організмами, що утворюють, відповідно до рівня їхньої досконалості, ієрархію з людиною на вершині; творчий, а не руйнівний характер критики Геґеля, якому діалектичний метод дає можливість зрозуміти історію не як історію омани й помилок, а як розвиток поняття через його моменти, вада яких – тільки в їх неповноті; «Феноменологія» Геґеля показує органічний та історичний характер життя окремої індивідуальної свідомості; «Логіка» вирішує питання про стосовність

[«отношения»] буття і мислення та встановлює систему категорій; повністю треба прийняти «Естетику» Геґеля, в її теоретичній та історичній частинах.

Заперечує Гогоцький тільки два, щоправда, центральні, пункти філософії Геґеля: з одного боку, заперечує твердження Геґеля про те, що абсолютне мислення здійснюється в нашому мисленні, тобто божественне мислення іманентне людському; з іншого боку, Гогоцький уважає, що неможливо вивести дедукцію індивідуального суб'єкта з «абстрактних категорій», які, щоправда, визначають *сутність*, а не *буття*, не «живу індивідуальну енергію» суб'єкта. Отже, Гогоцький ставить певну межу застосуванню діалектичного методу; за межами його значення залишаються, з одного боку, абсолютний, з іншого боку, скінченний суб'єкт. Це обмеження відкриває шлях релігії: завдяки йому стає можливим те примирення геґельянства з теїзмом, до якого прагнув Гогоцький.

2.

Твори Гогоцького дуже нерівноцінні. Крім вищезгаданих, він друкував погано опрацьовані і сухо схематичні конспекти лекцій. Але в деяких випадках він дав і зразки самостійного викладу філософських ідей, навіяних, безперечно, Геґелем, проте викладених і висвітлених цілком самостійно. До таких праць належать передусім дві статті про прогрес і сучасність (у «Трудах Киевской Духовной Академии», 1860) – єдина спроба Гогоцького виступити на ниві філософської публіцистики.

Модне тоді поняття «прогрес» Гогоцький відкидає, як поняття, виражене неповно й неточно. Поняття «прогрес» містить у собі уявлення про безперервне змінювання, проте змістові історичного процесу, як і всякій дійсності взагалі, притаманний і інший момент – незмінності, вічності. Лише поєднання обох моментів дає повноту «морального (духовного) життя». Тільки обидва ці моменти в сукупності дають справжню картину історичного руху. Уявлення про історичний процес за аналогією з просторовим рухом («уперед») не передають сутності справи: «чуттєвий рух уперед пустий і безглуздий», він «найнудотніша пустота життя». Розвиток людини, народу, людства «не обмежується одним рухом уперед... він іде такою ж мірою вперед, поза нас, як і... всередину та в глибину нас». Він «стільки змінює, скільки й утверджує або ще точніше – змінює лише для того, щоб іще сильніше утвердити непорушний предмет своїх прагнень». Розвиток завжди поєднує обидві ці тенденції – іти вперед і заглиблюватися, зосереджуватися в собі.

З іншого боку, історичний розвиток поєднує в собі чинник самодіяльності людини і Божественної дії в людині. Не можна розглядати історичний рух, тільки як розвиток окремої людини, це означало б хаос, потрясіння, «боротьбу егоїзмів», обмеження сучасністю. Насправді ж в історичному процесі поєднано «безособовий об'єктивний рух історії», який є виразом Божественної сили, і «особистий, моральний стан і розвиток» індивідуумів.

Нарешті, в історії сплітаються творення і руйнування, і саме руйнування має творчий характер. «Із самого руйнування та хаосу утворюються лад і порядок, життя і досконалість». Але й це сплетіння незалежне «від людської думки і від людської волі». Якщо «з негативних дій часто виростає позитивний результат», то й у цьому треба бачити сприяння Божественної волі.

Із неправильного уявлення про «прогрес» виникає і своєрідна прив'язаність до «сучасності», «заспокоєння» на ній. Прихильники вчення про прогрес уважають, що «сучасний стан людства... досконаліший за всі попередні його стани». Це в певному розумінні правильно, але якась правильна думка лежала в основі й античного уявлення про «золотий вік». Із усіх живих істот лише людина здатна до морального вдосконалення, одначе воно не залежить тільки від її доброї волі. Людина прагне до постійного *оновлення*, проте вдосконалення можливе тільки як «наслідування вічності», що означає шукання нового в *наявному*. «Дух, що розуміє своє призначення, шукає такого нового, яке не старіє, якого завтра не кинуть, як не сучасне; нового, яке правитиме за постійну умову для його духовної свіжості, життєвості і для правильного, безперервного оновлення». Таке існування вічне, людина не «винаходить», вона «сприймає» його, тож нове не конструюється людиною довільно, а будується на основі «правила, зразка і закону». Тому цінність сучасності залежить не від її новизни, а від того, наскільки ця новизна ґрунтується на вічному, на «незмінних засадах».

Тісний зв'язок духу з наявним, з вічним не означає нерухомості; «сприйняття» вічного відбувається в процесі росту й оновлення, але не випадкового, а такого, що здійснюється за певними законами; у такому оновленні й полягає сутність історії.

Розглянутий приклад філософської праці показує, що Гогоцький залишався геґельянцем і перебував у самостійних філософських шуканнях. На жаль, крім цих двох статей, Гогоцький майже не залишив нам систематичних праць.

V. БОРИС НІКОЛАЙОВИЧ ЧИЧЕРІН

1.

Б. Н. Чичерін (1828–1903) – найбільший російський геґельянець, геґельянцем він сам себе відчував і визнавав. Чичерін – один із найбільш освічених російських людей XIX століття. Один із найбільших російських юристів-теоретиків, він водночас історик російського права і видатний історик політичних учень; він один із небагатьох російських філософів XIX століття, який влив свої ідеї у форму завершеної системи. Щоб випробувати методологічні основи своєї філософії, Чичерін написав твори про систему хімічних елементів і про класифікацію тварин, вивчивши спеціальну літературу і піднявшись на висоту спеціального знання. Його філософська полеміка (з Вл. Соловйо-

вим, з кн. С. Н. Трубецьким) показує, незважаючи на непорозуміння, рідкісну в такі пізні роки жвавість розуму і щире прагнення схопити сутність чужих думок, притім думок нових, інших поколінь.

Духовний образ Чичеріна залишився в пам'яті кн. Є. Н. Трубецького, який познайомився з ним у 80-х рр., «як утілення абсолютно виняткового душевного благородства». «Такого рівня прямоти думки й серця... я не пам'ятаю ні в кого. Його слово не могло розходитися з його думкою навіть у незначних відтінках». «Він узагалі не терпів ніяких амальгам, не був здатний ні на які поступки, зговори та компроміси». Це було можливо тільки завдяки абсолютно винятковій, рідкісній, особливо в Росії, непорушності і твердості духу».

Не дивно, що Чичерін був більш самотній, ніж будь-хто з його сучасників. Геґельянець наприкінці XIX століття, він виявився людиною з іншої планети... Для всіх течій життя і думки, які в той час боролися навколо нього, він був однаково чужий». Не тільки він сам відчував, що «течії життя і думки» чужі його світоглядові, а й, будучи «органічно чужим своїй епосі», його ця епоха «і не зрозуміла, і не сприйняла». Це була «трагедія його розумового життя... Його наукові дослідження залишили помітний і навіть досить великий слід у науці державного права, але як філософ він зовсім відсторонений від сучасного покоління. Незважаючи на численність його філософських творів, його просто не знають» – так писав Є. Трубецькой уже після 1917 р., коли надії на новий інтерес до Чичеріна вже не було. «Загалом його життя і діяльність – красива, благородна, але надзвичайно сумна сторінка з історії російської культури», – пише Трубецькой, нагадавши, що Чичерін залишив професуру, а життя викинуло його за борт, позаяк він був занадто чесним, твердим і цілісним. Глибоко сумно думати про те, що такі рідкісні душевні його якості не були використані Росією.

Чичерін походив зі старого й заможного роду. Зовнішньо його життєвий шлях був напочатку успішний. Вихованець Московського університету, де він слухав, між іншим, Редкіна, учень Ґрановського, Чичерін познайомився з філософією Геґеля в 16 років і відразу ж дуже захопився нею, «надихнувся думкою» взагалі. У похмурі останні роки царювання Ніколая I-го він працює над двома книгами з історії російського права, 1858 року здійснює велику закордонну подорож, у 1861 стає професором Московського університету, у 1863 – викладачем спадкоємця Ніколая Александровича, який передчасно помер у 1865 р. 1868 року Чичерін залишив Московський університет через порушення університетської автономії. 1882 року його обрано Московським міським головою, але він змушений був вийти у відставку після виголошення промови про необхідність «увінчати будову» місцевого самоврядування народним представництвом. Відтоді він залишався приватною людиною, живучи в своєму маєтку або в Москві, інтенсивно працюючи науково і порівняно мало спілкуючись зі світом: ми знаємо про його дедалі рідші зустрічі з Л. Н. Толстим, про пізню дружбу з молодими філософами, братами Трубецькими та ін. Як філософ він збудив інтерес до себе тільки на початку нашого століття.

Твори Чичеріна чудові стилістично: від них віє благородним холодом викінчено осмисленої думки. Внутрішньо вони якісь двоякі. З одного боку, Чичерін – геґельянець, і значний вплив Канта не перешкоджає його потягові до схематики, яку він уважає істотним елементом геґелівського методу і яку він іще ускладнив; величезний емпіричний матеріал, яким Чичерін володіє майстерно, якось збіднюється, вливаючись у завжди тісні рамки Чичерінських схем. З іншого боку, Чичерін навчився в Геґеля умоглядності і володіє витонченим мистецтвом робити доступними читачеві духовні реальності; робить він це найчастіше в полеміці з течіями сучасності, внутрішньо чужими йому, з «містицизмом» слов'янофілів і Соловйова та з позитивізмом; і, мабуть, саме ці полемічні твори – найактуальніше, найбільш сучасне і найбільш незабутнє в літературній спадщині Чичеріна, – такий ясний у них хід думки, така гостра й глибока критика, та передусім – таке виняткове уміння робити зрозумілим важке й «умоглядне». Не мав рації Вл. Соловйов, назвавши розум Чичеріна «переважно розпорядчим», – Чичерін умів упорядковувати й схематизувати, бо він міг підійматися на висоту умоглядності, але умів і виводити інших на ці висоти.

2.

Слабкою стороною філософських праць Чичеріна, на щастя – не всіх, був його потяг до схематизації. Адже він був «геґельянцем» у тому розумінні, як і численні представники німецької професури того часу – неповороткі й важкі в рамках систематичного викладу, але досить вільні, навіть легковажні й ущипливі в окремих надрукованих доповідях, листах, щоденниках тощо (напр., К. Розенкранц і І. Е. Ердман). Чичерін не був ні в систематичних працях важким, ні в полемічних легковажним. Але, як і його німецькі колеги, він уважав себе вірним учнем Геґеля й істотну рису геґелівського методу бачив в упорядкуванні за певним принципом усього матеріалу знання; для нього упорядкування не було, як для багатьох з його західних сучасників, притулком духовних лінощів, він продумав усі частини своєї – переробленої геґелівської – системи до останньої крапки над «і», і не його провина, якщо якраз схематика і схеми – мало приваблива й до того ж непродуктивна сторона його філософських творів.

Чичерін ґрунтовно вивчив Геґеля у 1847 і наступних роках, спочатку «Філософію історії» та «Історію філософії», потім «Логіку», «Феноменологію» та «Енциклопедію». Лише після цього він приступив до вивчення інших філософів. Геґель залишився в його світогляді самодержцем. «Я геть захопився новим світоглядом, який розкрив мені в дивній гармонії вершинні засади буття». Він залишився «переконаним, що... хто не повністю засвоїв логіку

Геґеля, той ніколи не буде філософом і навіть не в змозі повністю охопити й осягнути філософські питання»; що «основний історичний закон» полягає «в русі духу від єдності до роздвоєння і від роздвоєння назад до єдності». «Увесь історичний розвиток людства набув для мене смислу. Історія постала переді мною виразною картиною духу, який дає свої визначення, керуючись притаманними йому вічними законами розуму». Чичерін сам визнає, що «всі його твори» – тільки спроба «підтвердити цей погляд». Легкий просвітницький відтінок світогляду юного Чичеріна, що читав одночасно з Геґелем і Д. Штрауса та інших «лівих» геґельянців, з плином років цілковито зник; у його творах вплив «лівих» зовсім не відбився; як він признався пізніше, цей вплив полягав у протиставленні особистому Богові «внутрішнього безмежного Духу», у визнанні християнства «релігією минулого», у певних симпатіях до соціалізму.

Для Чичеріна Геґель назавжди залишився його керівником, система Геґеля – і німецький ідеалізм у деяких своїх елементах – «міцним набутком науки». Однак Чичерін пробував усунути деякі «однобічності» Геґеля, внести в його систему «виправлення й доповнення». Частина цих змін полягає в іншій, ніж у Геґеля, оцінці конкретних історичних явищ і вказує на ту серйозність, з якою Чичерін ставився до емпіричного матеріалу, головно історичного. Одна з основних змін полягала в «виправленні» схеми геґелівської діалектики.

Чичерін визнає себе «раціоналістом», а «раціоналізм» – єдиною справжньою філософією; філософія Геґеля для нього – «абсолютний раціоналізм». Раціональне знання не виключає досвідного, а тільки обмежує сферу його правочинності. Між розумом і досвідом існує гармонія: «закони явищ збігаються із законами розуму, що пізнає ці явища»; «суто умоглядні визначення нашого розуму... відповідають сутності речей». Тому аналіз «логічних елементів» пізнання водночас дає нам систему визначень буття: тонко й переконливо аналізуючи апріорні елементи пізнання, Чичерін, поєднуючи Геґеля з Кантом, дає теорію пізнання, що є одночасно і логікою, і онтологією. Зміст істинно наукового знання для нього – явище розуму у всій його повноті, а розум у своїй суті – відображення божественної істини, вічних, абсолютних засад, що правлять світом.

Емпіризм, який намагається звести всю сферу пізнання до «досвіду», не виправдується насамперед самим досвідом, який постає лише однією зі сторін знання, вимагаючи доповнення й обробки з допомогою логічних, раціональних методів. Чичерін дає нищівну критику емпіризму, який виступав із претензіями на всеохопне значення у сфері знання. Особливу увагу він приділяє критиці «злободенного» Канта. Ці критичні сторінки – краще з того, що написав Чичерін. Його, одначе, ні в якому разі не можна назвати крайнім раціоналістом. Чичерін не тільки вірить у те, що досвід може відхилятися від

філософії лише в частковостях, позаяк і він, і раціональне знання являють собою розвиток одних і тих самих засад розумового знання, проте уважає, що ні в якому разі не можна обмежуватися сферою раціонального знання, а необхідно «дослідити» сферу досвіду, щоб таким шляхом дійти до прихованої в ньому розумності, адже установити закони сфери досвіду неможливо, не дослідивши апріорних основ знання, але неможливо й без самого досвіду.

Виведення системи категорій – справа «діалектики». Діалектика – основа філософії в її цілості. Вона зводить усе людське знання до єдності, установлюючи систему «якісних визначень буття». Вона – метод «дослідження логічної сутності кожного визначення і стосунку його до інших». Але виведення всієї системи категорій є одночасно і завдяки цьому – самопізнанням розуму. Для того щоб зрозуміти інше, розум повинен раніше зрозуміти самого себе, з'ясувати власні засади й закони». Без діалектики неможлива філософія; хто заперечує діалектику, той не розуміє основ філософського мислення; ніщо не свідчить так про сучасний занепад мислення, як нехтування діалектикою.

Діалектика Геґеля установила певний порядок, хід мислення. Рух мислення відбувається у певному ритмі. Чичерін уважав, не зовсім правильно, що схема цього ритму – конститутивний елемент геґелівської діалектики. Але він замінює тричленну формулу Геґеля чотирьохчленною. Установлюючи можливий стосунок суб'єкта пізнання і дійсності, Чичерін, як і Геґель, виходить з аналізу пізнавальної діяльності, діяльності розуму. Проте якщо в Геґеля три ступені, що їх ми можемо вирізнити в кожному акті пізнання, – «безпосередність», «опосередкованість» («рефлексія», «абстракція») і «умоглядна конкретність» – є ступенями поступового заглиблення мислення в буття, ступенями поступового зростання мислення до злиття із буттям в Ідеї, то в Чичеріна ми бачимо радше форми діяльності розуму, які лежать в одній площині. Онтологічна функція діалектики в Чичеріна відступає перед пізнавальною, гносеологічною. У цьому крок назад, у напрямку до Канта.

Послаблюючи онтологічне значення діалектичного методу, Чичерін бере за основу розгляд діяльності розуму. На його думку, усяка дія розуму – це або *з'єднання*, або *роз'єднання*, або те й інше разом. Тому «єдність» і «множинність» – основні категорії пізнання будь-якого об'єкта. Але пізнання повинно подолати протилежність єдності і множинності. Розум може перебороти протилежність єдності і множинності з допомогою обох властивих йому форм діяльності, тобто з'єднуючи або роз'єднуючи. З'єднання дає конкретне *«поєднання»* єдиного і множинного, роз'єднання ставить їх у *«стосунок»* один до одного. Ми отримуємо, отже, як основні форми діяльності розуму, дві пари протилежностей, які перехрещуються між собою. Ці чотири форми дають у сукупності загальну логічну схему пізнання, яку розум застосовує при пізнанні будь-якого об'єкта. Якщо розум, досліджуючи той чи інший

об'єкт, приводить нас до цих чотирьох категорій, то ми можемо бути впевнені, що наш аналіз був повним. Отже, схема руху поняття має такий вигляд:

Поєднання
Єдність ——┼—— Множинність
Стосунок

Позитивну якість своєї діалектичної схеми Чичерін бачить саме в тому, що вона повертає нас до загальновідомих і традиційних засад – аналізу та синтезу і відповідає водночас ученню Аристотеля про чотири види причин. Чичерін уважає, що його схема не лише статична, а й є основою руху поняття. Аристотель, докантівська метафізика і Кант поєднуються з Геґелем. Рух поняття відбувається по чотирьох ступенях (як це іноді буває і в Геґеля, який, одначе, об'єднує обидва середні члени в єдність «абстрактного»): від первісної *єдності*, яка містить у собі «безпосередньо злиті два протилежні чинники, загальне й окреме», розум переходить через «обидві протилежності в їх абстрагуванні, тобто через *абстрактно-загальне* і *суто окреме*», до вищої або *кінцевої єдності* обох», яка знову може правити за вихідний пункт нового руху. Цей ритм повторюється в кожному кроці діалектичного руху.

Весь рух, власне кажучи, значною мірою переноситься із сфери буття у сферу розуму, який пізнає; незважаючи на те, що Чичерін і говорить про «єдність буття і мислення», вона в нього не так досягається в процесі діалектичного руху, як постулюється (і обґрунтовується) на самому початку системи. Річ у тім, що Чичерін змінює і вихідний пункт діалектичного руху. Він не хоче брати за основу, як це робить Геґель, «чисте» або «абстрактне буття», він за вихідний пункт має «повноту буття» (як це було нібито в Геґеля у «Феноменології духу»). Чичерін не хоче докоряти Геґелеві за «абстрактність» і в цьому розумінні захищає його від нападок Вл. Соловйова. Але Чичерін недостатньо оцінює той факт, що в Геґеля діалектичний рух – це «боротьба за конкретність», шлях сходження до конкретності або шлях поглиблення, і що Геґель уважає повноцінною лише таку, боротьбою досягнуту, «опосередковану» конкретність. Чичерін визнає безпосереднє конкретним не в тому розумінні, у якому воно «конкретне» і в Геґеля, а в розумінні завершеної повноти і багатства змісту, що його ми повинні тільки розчленувати, виявити – з допомогою методу, що його пропонує Чичерін, з допомогою його чотирьохчленної – і в суті своїй не онтологічної, а гносеологічної – діалектики.

Чичерінська реформа, у цьому пункті, діалектики Геґеля могла б задовольнити всіх, хто виступає проти геґелівських «Абсолюту, що розвивається» і «Бога, що постає». Реформу цю, можливо, і породжували в Чичеріна релігійні мотиви. Але, безперечно, наслідком її було послаблення спекулятивної потуги геґельянства. Діалектика – уже не життя самого буття, а насамперед – метод пізнання його. Це відбивається на системі категорій, що їх розвиває Чичерін: на відміну від основоположної «якості» в Геґеля (яку й

далі ніхто не розуміє, надаючи особливого значення горезвісному «переходові кількості в якість»), система категорій «метафізики» Чичеріна починається категоріями «кількості», за якими йдуть категорії «буття» і «діяльності», які, мовляв, свою вищу єдність знаходять у категоріях «стосунку». Метафізика Чичеріна повертається до традиції орієнтованої на математику метафізики докантівського раціоналізму. Цей характер метафізики Чичеріна, своєрідне поєднання змісту докантівського раціоналізму з перетвореними геґелівськими формами іще яскравіше виступає в подальших частинах його системи: вони присвячені дослідженню категорій відносного (явище і суб'єкт) і категорій абсолютного (Бог). Ці частини відповідають «раціональній космології» (явище), «психології» (суб'єкт) і «теології» (Бог) докантівських шкіл.

Характерно, що система завершується «раціональною теологією». Чичерін відновлює і докази буття Божого, онтологічного, космологічного і телеологічного, що, між іншим, відповідає духові філософії Геґеля. Теологію Чичерін (іноді він говорить просто про «релігію») ставить вище за теоретичну філософію. Адже релігія веде до метафізичних передумов моральності: до визнання «абсолютного чинника» в людині, до утвердження безсмертя душі і свободи волі. У релігії поєднуються всі елементи філософії, до яких приєднується ряд інших, нових: релігія задовольняє потреби думки в догматиці, потреби волі – у релігійному обґрунтуванні моральності, потреби почуття – у практиці культу. Отже, релігія поєднує в собі всі сфери культури і завершує розвиток духу, як вища форма його буття.

3.

Ми тут не можемо розглядати систему Чичеріна у всіх її частинах. Для Чичеріна найхарактерніші дві частини – його вчення про розвиток духу в історії і про право та моральність.

Релігія для Чичеріна вища за філософію, бо вона – живе єднання, а філософія – чиста думка. Філософія – абстраговано загальне, а релігія – конкретна єдність. Релігія стоїть і в центрі історико-філософських міркувань Чичеріна.

Шлях чистої думки повторюється і в розвитку історії, насамперед – історії філософії. Історія – досвід людства, через який воно приходить до самосвідомості. В історії думки розкриваються її закони та її сутність. Вічні чинники думки стають дійсністю в історичному розвитку. Так, зокрема, збігається логічний та історичний розвиток метафізики. Розвиток можна зрозуміти на прикладі розвитку органічного індивідуума – розкриття того, що закладено в ньому первісно. Найбільша помилка – ототожнювати розвиток із т. зв. «прогресом». Прогрес – простий безперервний «рух уперед», а історія – розвиток внутрішніх сил, заглиблення в себе, розкриття задатків, закладених у людському дусі.

«Дух», що розкривається в процесі розвитку, – не просте узагальнення і не пусте слово, яке використовують лише для позначення низки окремих явищ, а «щось цілковито реальне, бо дух пов'язує відокремлені одиниці, утворюючи з них єдину духовну окремість, розвиток якої визначається одним загальним законом». Щоправда, пізнання духу доступне тільки нашій думці, а не чуттєвості.

Виклад основ філософії історії – та частина системи Чичеріна, яка найближче підходить до системи Геґеля, хоча й тут Чичерін вносить в історичну схему Геґеля численні зміни, навіть перебудовує її, виходячи зі своєї чотирьохчленної діалектичної схеми. А основна зміна полягає в тому, що Чичерін бачить вісь історичного розвитку не в політичних перемінах і навіть не в зміні народів, які репрезентують світовий дух, а в розвитку філософії та релігії. Конкретна філософія історії Чичеріна відповідає радше «Філософії релігії» та «Історії філософії», ніж «Філософії історії» Геґеля. В історії Чичерін розрізняє «синтетичні» та «аналітичні» епохи; перші характеризуються перевагою релігії, другі – філософії. Перша синтетична епоха – епоха східних релігій, «натуралістичних релігій». За нею йшла перша аналітична епоха, епоха грецької філософії. Друга синтетична епоха – епоха християнства: від єдності вселенської церкви християнство перейшло до розпаду на східну та римсько-католицьку церкву, за якими йде протестантизм, який, на погляд Чичеріна, не відновив єдності, а став вихідним пунктом подальшого розвитку Заходу у «другу аналітичну епоху», епоху нової філософії. Після початкового «натуралізму» Декарта і його розпаду на матеріалізм і спіритуалізм розвиток філософії не завершується вищою єдністю німецького ідеалізму, а веде до нового розпаду на «матеріалістичний» і «спіритуалістичний реалізм». Отже, філософія німецького ідеалізму, власне кажучи, відмовляється від тієї претензії бути абсолютним кінцем, яку вона висловила у філософії Геґеля. Дивним чином і релігія не є кінцем. Характерно, що православ'я в рамках християнства, незважаючи на його позитивну характеристику як «розвитку внутрішньої єдності та ідеї», є тільки перехідним етапом; історія християнства завершується протестантизмом, у якому Чичерін у своїх історичних працях цілком правильно бачить вихідний пункт розвитку нової філософії. У схемі духовного розвитку абсолютно ніякого місця не посіла Росія, внутрішній розвиток якої Чичерін також витлумачив відповідно до своєї схеми.

Чичерін охопив своєю схемою величезний емпіричний матеріал; на жаль, він виклав його не завжди ґрунтовно, але там, де вчинив саме так, ми бачимо, як завжди в нього, надзвичайно цікаве висвітлення конкретних питань. Чичерін дає й схеми розвитку політичних ідей, але, як було сказано, основною віссю залишається в нього духовний розвиток.

Чичерін, як і Геґель, уважає за потрібне особливо підкреслити «органічний» характер історичного розвитку: ніщо з минулого не губиться в ньому, а тільки «знімається», зберігаючись у вищому синтезі подальших рівнів розвитку. Чичерін навіть уважає, що Геґель був надто суворим до минулого, а його власна позиція стосовно минулого значно примирливіша.

Чичерін пробував накреслити й тенденції подальшого історичного розвитку. Розвиток нової філософії відбувався характерним чином – у напрямку, прямо оберненому до розвитку античної думки. Тому ми можемо передбачити, що розвиток піде надалі до відновлення вихідної єдності, Дух рухатиметься від роздвоєння, в якому перебуває сучасність, до нової єдності. Ми перебуваємо на шляху до нового «універсалізму». Власне, Чичерін і тут лише послаблює погляд Геґеля: він не хоче визнати сучасність «кінцем історії», останнім щаблем, але вважає її передостаннім; він не оголошує свою систему «останньою філософією», але вважає її, як ми бачили, підготовчим етапом до «нового універсалізму», який завершує весь розвиток духу.

4.

Моральність, право і держава посідають у системі Чичеріна істотне місце, ще істотніше – у його творах. Не лише тому, що предметом його спеціальної наукової роботи було право, а й тому, що він змінив систему Геґеля ще в одному істотному пункті: система Чичеріна сягає кульмінації в тій сфері, яку Геґель називав сферою «об'єктивного духу». Це не випадково. Саме тут Чичерін робить найрішучіший крок від Геґеля до Канта.

Сфера права і моральності – це та сфера, у якій моральна індивідуальність здійснює свою моральну свободу. Сфера духу знає безпосередню єдність почуття (мистецтво і релігія), яка розпадається на обидві протилежності – розум (наука) та інтереси [в оригіналі «влечения»] (економіка), протилежності доходять примирення у вищій єдності моральної сфери вільної волі («об'єктивний дух» Геґеля). Але не всемогутня держава, цей Геґелів образ Божий на землі, є для Чичеріна найвищою з'явою Духу, а моральна індивідуальність, яка в Геґеля займає тільки перехідний ступінь роздвоєння в «моральності». Якраз автономна етика Канта, яку Геґель рішуче відкинув, керує всією думкою Чичеріна в його вченні про право і моральність.

Значення держави Чичерін ставив дуже високо. У Росії XIX століття він був одним із небагатьох мислителів, які взагалі вказували на значення держави стосовно особи. Чичерін мусив захищати ідею держави від нападок з усіх боків: з одного боку, від монархізму, для якого держава стояла нижче, ніж особа монарха, будучи його простим знаряддям; з другого боку, від політичного радикалізму, для якого держава повинна служити або сукупності окремих вільних осіб, або «народові»; по-третє, від анархічних учень, а ще більше – настроїв, які абсолютно заперечували будь-яке позитивне значення держави. А Чичерін стверджує високе покликання держави бути сферою вільного розвитку вільної особи. На противагу Геґелеві, Чичерін не схиль-

ний применшувати ролі і прав особи. В індивідуальній особі, вважає він, досягається вищий ступінь розвитку Духу. Вільна особа – носій Абсолютного на противагу «минущому» суспільству. Чичерін готовий назвати свою точку зору «індивідуалізмом». Держава, щоправда, укорінилася у всьому житті народу, у живому організмі народної єдності, вона не тільки зовнішня і штучна форма цієї єдності. Лише в державі і через державу народ входить в історію. Чичерін робить різкий поділ на історичні народи, які знайшли для себе форму державного буття, і неісторичні. Але особа протистоїть і державі, як цілковито самостійна, «непроникна», як єдина «самоціль», у певному розумінні – духовна «монада».

Такій оцінці особи і держави не повністю відповідає, на перший погляд, схема системи Чичеріна. Вихідним пунктом, основою філософії права є для нього «особа в її спілкуванні з іншими особами». Роздвоєння вихідної єдності породжує право, як обмеження зовнішньої свободи особи, з одного боку, законом, і, з другого боку, моральністю, внутрішньою свободою, яку визначає автономний закон. Єдністю протилежностей виступають «людські союзи»: родина (мета), громадянське суспільство (свобода) і церква (закон), не взята до уваги Ґеґелем, нарешті – держава, яка ґрунтується на принципі авторитету. Оцінка особи зовсім не збігається з місцем її в системі категорій. Насправді ж ґеґельянській «виправленій» схемі відповідає в Чичеріна кантіанський зміст. Філософія права Чичеріна вся рухається між протилежностями: право – моральність, ціле – індивідуум, гетерономія – автономія, причому якщо Чичерін і підкреслює значення цілого, гетерономного принципу, права, то все-таки його погляд повністю визначається автономією, індивідуумом, моральністю, які обґрунтовують право і утверджують значення «союзів». Характерне саме вживання «високого» ґеґелівського слова «моральність» [«нравственность»] там, де Ґеґель зневажливо говорить про «мораль» [«моральность»].

Останнім твором Чичеріна був нарис «Філософії права» (1900), поряд із «Наукою та релігією» (1879) – найкращий філософський твір Чичеріна: в обох книгах, незважаючи на повсюдність схематики, зміст переливається через рамки звуженої форми і умоглядність іде нога в ногу з нищівною критикою просвітницьких забобонів.

5.

Не виклавши докладно системи в цілому, неможливо дати характеристику цілої низки окремих учень Чичеріна, які, одначе, надто багато в чому прилягають до Ґеґеля. «Виправлення», що їх уніс Чичерін у ґеґельянську філософію, характеризують його філософську позицію найкраще. З одного боку, вони в певному розумінні йдуть у напрямку тих критичних зауважень, що їх не раз робили Ґеґелеві російські мислителі. У відмові від ідеї «становлення

Абсолюту», в утвердженні прав особи на противагу суспільному цілому ми знаходимо ту відмову від абсолютних претензій філософії, яку вимагав і Дебольський, і Гогоцький, і російські «ліві ґеґельянці», і... слов'янофіли. З руху буття у певному розумінні усуваються Абсолютне й особа. І все-таки система Чичеріна не задовольнила і не задовольняє нікого з тих, хто вимагає перетворення філософії Ґеґеля саме в цьому напрямку! Справа тут не лише в «нерішучості» Чичеріна, у його неувазі до конкретних вимог сучасників, не в тому, що його теологія не стала православною догматикою, не в тому, що його вчення про автономну моральність не говорило про політичну свободу в тому розумінні, як це хотіли б його вільнодумні сучасники. Найімовірніше, причина самотності Чичеріна серед тих небагатьох, хто міг би стати його соратником, полягає в тому, що він сприйняв філософію Ґеґеля під кутом зору, який знищував у ній найпривабливіше: її прагнення до злиття з абсолютним буттям і до життя в ньому, її *умоглядний* характер. Чичерін – раціоналіст. Раціоналізм може зрозуміти предмет, навіть зрозуміти свою недостатність для розуміння предмета, але не може з предметом злитися і жити в ньому. Раціоналізм підмінює *умо*гляд *розумо*-глядом (ба навіть *розсудо*-глядом), тобто діяльність цілісного духу («ум», nous) діяльністю однієї його сторони. Цілісність зору Чичерін замінив процесом розкладу та поєднання. «Найбільший із російських ґеґельянців» виявився, таким чином, у певному розумінні дуже далеким від Ґеґеля. «Кантіанські» поправки Чичеріна були багато в чому продуктивні; непродуктивним виявилось його раціоналістичне витлумачення Ґеґеля. Його система, найсистематичніша із російських філософських систем, постає найменш органічною. Причина не так у складній схематиці, як у раціоналістичному характері цієї схематики.

Чичерін виявився самотнім навіть серед своїх можливих однодумців. Але переважна більшість сучасників була «інакодумною». З нею він боровся. З містицизмом в особі Вл. Соловйова. З просвітництвом дуже часто і з різного приводу. Основою цієї боротьби, єдиного живого ставлення Чичеріна до сучасності, був частково раціоналізм і неувага до конкретних форм російської дійсності (православ'я). Так було багато в чому в полеміці проти Соловйова, пізніше С. Н. Трубецького. Проти просвітників Чичерін висував вельми часто дуже істотні думки Ґеґеля: просвітницьке розуміння «свободи» він відкидав, як «абстрактну» негативну свободу, «свободу від чого», а не позитивну «свободу на що». У розумінні свободи просвітниками Чичерін уловив спільні риси з ідеалами російського абсолютизму. Але його позитивний погляд залишився послідовним «лібералізмом», який атомізовував суспільство і погано узгоджувався не тільки з ґеґелівською, а й власною «універсалістською» філософією права. Його критика просвітницького світогляду загалом варта уваги, як блискуча критика примітивного раціоналізму раціоналізмом філософським. Основна риса просвітництва, на думку Чичеріна, – тенденція до «спрощення». Раціоналізм просвітників він відчуває, передусім як непов-

ний, примітивний: «характерна властивість російського розуму полягає у відсутності уявлення про межі… Всяке уявлення постає перед нами у формі безумовній. Для нас зникають лінії, які відокремлюють наше уявлення від суміжних зон; ми не осягаємо розумом ні місця, що його воно посідає в ряду інших, ні стосунку його до тих уявлень, які стикаються з ним». На Заході культура виникла «з боротьби різнорідних стихій», тому виникло й відчуття меж, і «коштовне відчуття місця», тоді як у нас, «подібно до східних народів, все розпливається в безмежність»; «або все, або нічого, середини для нас не існує». Це та сама критика, якій Геґель піддавав просвітництво, як «абстрактне» мислення. Але Чичерін не помітив, що і його піднесений умоглядний раціоналізм слабує на деякі з вад просвітництва. Він докоряє просвітництву за відсутність зв'язку з традицією, за глухоту до традицій, він докоряє просвітництву за «цілковиту нездатність вникнути в чужу думку». Але його філософська і культурна самотність пояснюється не тільки його моральною, а й розумовою непримиренністю, – а в останній були й елементи несприйняття (російської) традиції, і елементи нерозуміння чужої думки – риси, феноменологічно пов'язані, безперечно, навіть із вищими, навіть із витонченими формами раціоналізму.

VI. НІКОЛАЙ ҐАВРИЛОВИЧ ДЕБОЛЬСЬКИЙ

1.

Н. Ґ. Дебольський (1842–1918) – одна з найбільш самотніх постатей в історії російської думки. За освітою він математик, працював учителем у Петербурзі, у 1882–1886 – доцент Петербурзької Духовної Академії, пізніше чиновник у міністерстві народної освіти. Його нечисленні праці якось не ввійшли в основне річище російської філософської думки, хоча незавершений нарис його філософської системи, «феноменального формалізму», з'явився уже в роки філософського пожвавлення (1892–1895). Причиною філософської самотності Дебольського треба визнати значною мірою характер його мислення: Дебольський іще більше, ніж Чичерін, наблизився до стилю докантівського раціоналізму, він не приводить читача до бачення та розуміння, він аргументує окремими аргументами, правда, часто вельми тонкими й переконливими, проти чужих думок і обґрунтовує свої думки так само, його система не виростає органічно, її він складає дуже майстерно з окремих елементів. Найкращі в нього (дві) естетичні статті (1898, 1900), у яких він, проте, найтісніше примикає до традиційних учень німецького ідеалізму.

Дебольський бере за основу німецький ідеалізм, у якому він бачить внутрішню цілісну єдність, і хоче далі розвивати німецьку філософію, уважаючи себе не учнем, а самостійним продовжувачем Геґеля. Дебольський почав як геґельянець, відійшов від Геґеля досить далеко, зокрема в методі перейшов

від геґелівської форми умогляду до силогістичної побудови своєї системи, щоб в останні десятиріччя життя, як здається, знову трохи наблизитися якщо не до Геґеля, то до німецького ідеалізму взагалі.

2.

У своїй ранній праці «Про діалектичний метод» (1872, незакінчена) Дебольський виступає ще майже як геґельянець. Завдання його праці – вказати на межі формальної логіки й показати, що поза її межами застосовний «діалектичний метод».

Формальнологічні критерії – тільки *«негативні»* критерії істини. Дебольський шукає загальну формулу для основних законів формальної логіки, позаяк закони тотожності, суперечності і достатньої підстави виражають ту саму вимогу роздільності і чіткості, лишень стосовно різних сфер: поняття, судження та умовисновок. Межі формальної логіки лежать у рамках застосовності цих законів.

Але існують внутрішньо суперечливі поняття (під суперечністю Дебольський розуміє тут і реальну протилежність, і навіть відмінність!), більше того, кожне поняття внутрішньо суперечливе. Адже якщо формальнологічний критерій вимагає чіткого розрізнення понять, забороняє змішування і злиття їх, то кожне поняття суперечить цьому критерієві уже тому, що кожне поняття об'єднує в собі різні ознаки (тобто інші поняття). Дебольський витлумачує діалектику елеатів і Гербарта саме в тому розумінні, що вони хотіли показати непоєднуваність із внутрішньою *єдністю* поняття наявності в ньому *множинності* ознак. Їхня досконала формальнологічна аргументація показала суперечливість понять часу, руху і числа, і все-таки ці поняття залишилися об'єктом наукового пізнання математики. На подібні ж антиномії в основних поняттях філософії (субстанції, загального тощо) вказували старі й нові філософи (Геракліт, Платон, Аристотель, Спіноза, Лайбніц, емпірики).

Основою внутрішньої суперечливості понять є *органічна* будова їх, тобто та обставина, що в кожному понятті одночасно і разом дано єдність і множинність, що ціле корелятивно пов'язано в кожному понятті з множинністю частин. Кожна частина також у суті своїй – ціле. Можна було б дійти висновку, що останні елементи понять внутрішньо суперечливі і що антиномії в структурі понять нерозв'язні. Такою, як здається, була думка Канта і шотландської школи (Гамільтона). Після Геґеля окремі логіки (Тренделенбурґ, Ібервеґ, Кнауер, Дельбеф, особливо Гербарт) пробували зняти суперечності з допомогою невдалих кунштюків, які і знаходять в особі Дебольського невблаганного критика.

Але якщо ми визнаємо внутрішню суперечливість понять, то чи означає це, що ми повинні відкинути можливість формальнологічного пізнання взагалі? Дебольський думає, що треба тільки відрізняти формальнологічне

пізнання від діалектичного: цим видам пізнання відповідають різні об'єкти, першому – *поняття*, другому *ідея*. Крім поняття, можлива інша форма мислення, ідея, яка допускає внутрішню суперечливість. Спрощуючи Геґеля, Дебольський викладає сутність діалектичного методу, як спрямованого саме на «ідею».

До сутності поняття належить скінченність, обмеженість, визначеність. Нескінченність – атрибут ідеї. Ми повинні визнати поняття членами нескінченного ряду, які переходять один в один через нескінченні ряди змін. Нескінченність внутрішньо суперечлива з погляду формальнологічного, позаяк не можна припустити існування межі водночас даної і не-даної, іншими словами – припустити завершеність нескінченного (тобто незавершуваного) аналізу та синтезу. Але якраз нескінченні аналізи й синтези лежать в основі наукових понять (напр., свобода, багатство, щастя) і навіть понять повсякденності, побутових. У всіх цих випадках треба говорити не про поняття, а про ідеї, – у всіх цих випадках припускається можливість поєднання різних, навіть таких, що суперечать одне одному, понять у лоні ідеї. Основний принцип мислення, який долає формальнологічну вимогу чіткого поділу: розрізняй поняття як такі, але намагайся поєднати їх в ідеї. Відрізняли поняття від ідеї вже Спіноза, Кант, але тільки Геґель показав, що скінченна точка зору (точка зору розсуду) стосовно ідеї недопущенна.

Розрізнення поняття та ідеї, як ми бачили, нібито лише градуальне або є розрізненням точок зору. У цьому Дебольський відхиляється від Геґеля. Він не хоче розрізняти так принципово, як Геґель, розсуд і розум, визнає за істину обох і не хоче, як Геґель, заперечувати всяке значення закону суперечності.

Дебольський опублікував, на жаль, тільки виклад початків геґельянства у Канта, Фіхте і Шеллінґа. Розуміння геґелівського методу, як методу нескінченного синтезу, який складається із нескінченної множинності окремих кроків, Дебольський, на жаль, тільки накреслив у своєму прекрасному історичному нарисі. Яскраво виступає антиемпіризм Дебольського – риса геґельянства, яку найраніше помітили російські геґельянці (М. Бакунін, Герцен та ін.).

3.

Дебольський не дав викладу геґелівського методу, тому що його власні погляди розвивалися в напрямку певного «подолання» Геґеля. Дебольський виклав свою систему «феноменального формалізму» в її основах і доповнив цей виклад в окремих статтях.

Свій погляд Дебольський уважає «метаемпіричним». Метаемпіризм може бути реалістичний, який бере за основу аналіз змісту пізнання, і формалістичний, вихідний пункт якого – аналіз форми. Німецька філософія знала критичний (Кант), суб'єктивний (Фіхте) та абсолютний (Геґель) формалізм;

на думку Дебольського, «феноменальний формалізм», що його він розвивав, – четверта можлива формалістична точка зору, що виводить думку за межі геґельянства.

Фактично цей погляд відмовляється від абсолютних претензій розуму, він постає як самообмеження філософії – у напрямку, на який уже вказувала російська критика Геґеля, зокрема Гогоцький. Ба навіть, у системі Дебольського можна помітити певний крок «назад», від Геґеля до Канта. Ряд розрізнень, що їх робить Дебольський, спрямовано на встановлення меж між людиною і Абсолютним, між нашим пізнанням і Абсолютним буттям. На відміну від Геґеля, Дебольський не хоче ототожнювати наш розум як розум окремої людини з цілим або загальним Розумом. Це розрізнення приводить до відрізнення «спекулятивного» методу Дебольського від конструктивного методу Геґеля, – Геґель хоче виокремити певний зміст, Дебольський – лише довести його можливість. Філософія – не «система сутності, а система можливих думок про сутність». Розрізняючи в абсолютному Розумі форму і зміст, Дебольський, позаяк він стверджує відносну доступність нашому пізнанню тільки формальної сторони Розуму, закриває для нас пізнання його змісту – і цим іще більше віддаляє наш скінченний розум від Божественного Розуму. Як і в своїй ранній праці, Дебольський визнає, поряд зі спекулятивним методом, правочинність у певній сфері не лише формальнологічного, а й емпіричного методу.

Приймаючи не всі твердження Геґеля стосовно філософії та її методу, Дебольський не суперечить Геґелеві майже у всіх пунктах своєї філософії феноменального формалізму. Метод Дебольського, як я вже відзначав, має дуже мало спільного з методом Геґеля, він повертає нас до філософського раціоналізму докантівського типу. Три ступені руху методу Дебольського – даність, розрізнення і з'єднання – мають лише зовнішню подібність до методу Геґеля, на що вказує і сам Дебольський, піддаючи діалектику Геґеля ґрунтовній критиці.

Дебольський захищає тепер закони логіки перед Геґелем, відкидає геґелівську засаду логіки – ототожнення буття і ніщо, вибудовує цілковито іншу систему категорій (основні категорії: «буття», «змінювання» і «причинність», згодом – «сутність», «процес» і «причинність»). Дебольський відходить від Геґеля іще далі у найбільш тонкій і спекулятивній частині своєї системи, в онтології, яка цілком визначено наголошує на теїстичних і креаціоністських моментах, на противагу «пантеїзмові» і «панлогізмові» Геґеля. Зв'язок із німецькою містикою Дебольський помічає тільки в Шеллінґа, не в Геґеля.

У наш час, щоб створити філософську систему, уважає Дебольський, треба критично поєднати результати філософських зусиль останніх століть. В опублікованих уривках своєї натурфілософії Дебольський захищає «преформізм», учення про те, що органічні види є потенціями або силами майбутнього розвитку, даними Розумом природі.

Лише в полеміці проти інших поглядів розвинув Дебольський свою етику. Не будучи пов'язаною з геґельянством формою, вона, одначе, увібрала в себе деякі мотиви етичного вчення Геґеля: моральність – самозбереження індивідуумів, насамперед індивідуумів вищого порядку, «суспільних союзів», – родини, суспільства (у т. ч. церкви), держави і, головно, народності. Тонка критика індивідуалізму та утилітаризму, звичайно, – цілком у дусі Геґеля. Етика Дебольського вбирає в себе і вчення Канта про категоричний імператив, що його він розумів, одначе, як боговстановлений закон.

Дебольський найближче підходить до Геґеля в естетиці, яку він опублікував (див. вище) у систематичному нарисі. Основні вісі його естетики: твердження, що краса в природі – це «надчуттєве ціле», дане нам «у чуттєвому образі», або «чуттєвий погляд надчуттєвого», у підсумку – «відкриття Бога в природі і через природу». У такому ж дусі, близькому Геґелеві, та й естетиці німецького ідеалізму взагалі, витримано вчення Дебольського про «естетичний ідеал» і прекрасне в мистецтві.

4.

Дебольський усвідомлював єдність німецького ідеалізму в її історичному розвитку: «Шлях, що його пройшов ідеалізм від Канта до Геґеля, правильний і необхідний, але недостатній, і сучасне завдання філософії полягає в тому, щоб також виправити і продовжити справу Геґеля, як Фіхте виправив і продовжив справу Канта, Шеллінґ – справу Фіхте, а Геґель – справу Шеллінґа». Дебольський, отже, бере за вихідний пункт весь німецький ідеалізм у цілому, але найближчим своїм попередником уважає Геґеля. Тому згадки про Геґеля у Дебольського особливо часті. У Геґеля він знаходить незрівнянні зразки дотепного й глибокодумного розгляду тих чи тих окремих понять.

Але й філософія Геґеля загалом «завершила рух німецького ідеалізму, викликаний Кантом», вона була «необхідним і тому відносно істинним ступенем розвитку філософії», «вивчення її вже й тому цінне, що хоча воно ще не відкриває вищої істини, та все-таки сприяє оцінюванню нижчої істини». «А після Геґеля спливала на поверхню велика кількість таких учень, які стосовно філософії Геґеля були, безперечно, нижчими істинами, але які, одначе, нерідко підносилися над нею саме тому, що знанням її тривалий час нехтували».

Своїм прекрасним перекладом російською мовою «Науки логіки» Геґеля, перекладом, передрукованим і в радянському виданні зібрання творів Геґеля, Дебольський створив одну з передумов того, що філософія Геґеля в майбутньому не вийде з філософського обігу у широких колах російських читачів. В історії російської думки Дебольський, без сумніву, має своє місце як відносно самостійний прихильник німецького ідеалізму; в історії російського геґельянства його значення полягає однаковою мірою як у тлумаченні Геґеля, так і в його чудовому перекладі «Логіки».

VII. ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ БАКУНІН

1.

Павел Бакунін (1820–1900), найобдарованіший із братів Михаїла Бакуніна, виступив як філософ якось несподівано, уже в зовсім старому віці. 1881 року він випустив книгу «Запізнілий голос сорокових років. З приводу жіночого питання», 1886 – «Основи віри і знання». Обидві книги містять нарис основ філософської системи автора і декілька екскурсів з окремих питань. У філософській літературі певною мірою серйозну увагу до цих праць ми бачимо лише в повоєнний час. Свого часу вони знайшли тільки дуже небагатьох, хоча й прекрасних, читачів. Життя Бакуніна майже невідоме. Знаємо лише кілька епізодів, завдяки тому, що життя П. Бакуніна тісніше стикалося в ці моменти із життям його славнозвісного брата.

Ми знайомимося з Павлом, шістнадцятирічним гімназистом, у Твері. Під впливом тодішньої проповіді Михаїла він пише у піднесеному стилі про «високу, благородну мету», про «шлях, призначений людині», і цитатами із Шіллера обґрунтовує намір чотирьох братів утекти з Тверської гімназії. Мабуть, уже тоді можна завважити, що Павел зовсім інша людина, ніж Михаїл: він радше споріднений зі Станкевичем, з його любовним всеохопним поглядом і м'яким гумором.

Від 1839 р. Павел навчається в Москві. Стосунки його з тамтешніми геґельянцями (Ґрановським) досить випадкові. Михаїл уже звернув увагу на філософські інтереси Павла, згадує про нього і в Берліні, обіцяє прислати йому записки лекцій, але обіцянки не виконує. Павел у Москві старанно займається Геґелем, читає «Філософію права» та «Логіку» і навіть бачить у сні диспут між Геґелем і Шеллінґом!

Узимку 1840–1841 рр. Михаїл вирішує, разом зі своїм берлінським другом І. С. Турґенєвим, викликати Павла в Берлін. Приводом стала хвороба Павла, можливо, і вдавана. Більше ніж через рік після Михаїла й Павел їде через Любек до Берліна. Перші листи Павла з Німеччини наповнені не філософським шаленством, як листи Михаїла, а спокійним естетичним настроєм, створеним новими картинами міст, людей і ландшафтів; листи ці нагадують листи Станкевича. Павел проїжджає через середню Німеччину, лікується в Емсі, живе деякий час у Дрездені, де з кінця 1841 р. живе його сестра Варвара і де його відвідує Михаїл. Якийсь час він живе у Берліні, де, напевне, знайомиться з оточенням Михаїла і відвідує лекції. Михаїл у той час якраз переживав свою філософську кризу – перехід до лівого геґельянства. Що й Павел був захоплений настроями старшого брата, ми бачимо з декількох, небагатьох надрукованих, листів тих років Павла і до Павла. «Найкраща сфера людини die Tat, всі інші вірування й переконання, що їх ми досі виражали тільки словами, повинні бути втілені в діло». Алексея Бакуніна дивує тільки, що Павел говорить про «діло» (Tat), але не знає, що робити йому самому.

У Росії, куди Павел повернувся наприкінці 1842 р., він не повертається до університету, а працює над філософією для самого себе. У найближчі роки він служить, на випадкових місцях: у 1844–1850 – чиновником особливих доручень при таврійському губернаторі, у 1850–1853 – на будівництві мосту через Дніпро. 1855 року він, як і всі брати, іде добровольцем у армію. Пізніше бере участь у роботі над звільненням селян, працює в земстві і протягом багатьох років є духовним центром невеликого гуртка в Твері, де він здебільшого живе.

У той час місця для філософії не було. Проте «людина сорокових років», якою П. А. Бакунін уважав себе до кінця своїх днів, приваблювала оточення якраз незвичними, «несвоєчасними» рисами своєї особистості. Хоч би де був П. А., байдуже, в якому товаристві, навколо нього збиралася група, яка жадібно слухала його і майже мимохіть засвоювала його думки й почуття». «Він любив бесіду, як любив її Сократ. Він вірив, що кожна людина має в своїй безсмертній душі безмежну здатність до пізнання істини, тільки б збудити в людині інтерес до пізнання і дати поштовх думці в належному напрямку... Хоч би з ким він зустрічався, хоч би на якому щаблі освіти стояв його співбесідник, від найвищого до повної неграмотності, він дивним чуттям угадував, чим може привернути увагу цієї людини і зацікавити її бесідою, тобто збудити в співбесідника бажання піддати свої думки критиці і підкоритися вимогам розуму та визнати істину, хоч як би вона суперечила звичним і ходячим думкам». П. А. Бакунін уважав, що «в кожній людині закладено розум, і його іскра може спалахнути... несподівано; гасити її наперед або вважати, що вона погасла назавжди, не слід. До... співбесідників він умів підійти з надією запалити цю іскру, для чого треба дбайливо намацати її. І він цю іскру запалював; його моральний вплив був невідворотний. Його великі листи саме до тих, хто ще не виявив своїх духовних сил, незрівнянно тонкі й глибокі своїм духом, піднесеністю думок, викладених просто й ясно – так, що вони доступні для зовсім незрілого розуму». (І. І. Петрункевич). Він терпляче намацував тему, яка може зацікавити співбесідника, і намагався на кожній темі привести співбесідника до тих думок, які були для нього дорогі, до ідей «сорокових років» (пор. спогади В. Оболенського і С. Єлпатевського).

Останні роки свого життя, від 1895 р., Бакунін провів із дружиною в Криму, на своїй дачі «Гірська щілина», де його відвідували і старі знайомі, і, інколи, нові. Від відвідин «святих старих» у всіх «на все життя» залишалося те враження духовної «благородної краси», про яке говорять в один голос усі, хто знав П. А. Бакуніна.

2.

Філософський розвиток П. А. Бакуніна стає нам ясним із небагатьох опублікованих його листів 40-х і 50-х років. Михаїл помітив якусь схожість Павла з собою. Але між братами була й величезна різниця: Павел, як і Михаїл, спалахував, торкаючись філософських проблем, але він горів спокійним і ясним вогнем. Пафосові руйнування і нищення «абстрактного» у старшого брата протистоїть у Павла ненаситна жадоба конкретності. «Заперечення» геґелівської лівої було для нього тільки перехідним ступенем. Правда, ще в 1845 р. він пише: «хай живе те, що тільки знищує (das Verzehrende), заперечує!», а відразу за цими словами йде: «щоб ідеальність була справжньою, вона повинна дихати справжнім вогнем заперечення», – через «ідеалізм» Павел не відходить від дійсності, а повертається до неї: «до біса дійсність! – це вирок, виголошений ідеалізмом», повернення до дійсності – повернення до Бога: «для нас не існує нічого, окрім любові та віри».

Коли Михаїл зникає на довгі роки у хвилях європейських революцій, Павел стає духовним керівником його общини, до якої належать тепер тільки члени родини Бакуніних і лише іноді примикають сторонні (на деякий час А. Н. Серов). Але Павел не стає диктатором, яким був Михаїл, не підходить до життя з загальними, абстрактними принципами, навпаки, його міркування завжди виходять з конкретного і до конкретного повертаються. Саме в період, коли поводирем був Павел, Бакуніни приходять до усвідомлення, що досі їхнє життя було руйнуванням: «ми так розібрали всі зв'язки старого суспільства, всі його догмати й постулати, що воно в думках наших утратило міцність і зруйнувалося. Ми тим самим зруйнували для себе багато хибного; та водночас знищили в собі і мірку справедливості та несправедливості, добра і зла. Все для нас пропало, і не дивно, що в такій пустоті ми прийняли тінь за дійсне існування, фразу за істину, хибу за добро» (Алексей, 1848).

Павел здійснює якесь «велике відновлення» зруйнованого, підірваної віри. Справді, у цьому напрямку йдуть усі його окремі зауваження, поради й указівки сестрам і братам. Це видно і з тих місць його листів, які стосуються випадкових життьових тем, що їх пропонують Павлові для вирішення його близькі. Основна тема всього, що говорить тепер П. Бакунін, – закоріненість одиничного людського буття в нескінченності, в Бозі; найбільша помилка – або «гріх» – приймати своє суб'єктивне заперечення за подолання скінченної дійсності нескінченністю. «Життя лише доти життя, доки воно дихає нескінченністю... Існує одне правило, нескінченне в суті своїй, – це філософія... Але існує ще одне правило або, радше, підстава, якій навчає філософія, але яка і без неї всім людям зрозуміла, – це Бог, живе і нескінченне, єдине джерело всякого життя і природи в людині»; немає іншого життя, як життя, ґрунтованого на нескінченності. Життя, що ґрунтується на визначеному, на обмеженому правилі – все одно, що хвиля на калюжі...». «Бог – це невичерпна й животворна підстава, лише вона робить усяку думку серйозною і лише вона дає життя всім діям людини; без Бога все це тільки убога химера, жалюгідна забава...». «Повага до того, що поза нами, поза нашим єдиним життям, робить людину дійсно людиною. Не вір занадто одній безпосередній про-

стоті або натуральності природи: її любов схожа на егоїзм і її високі святі спонуки схожі на чуттєвість». «Людина однаковою мірою горда й тоді, коли вона стверджує, що знає все, і тоді, коли каже, що нічого не знає: хто прагне правди, той шукає її, пойнявшись смиренністю духу та серця; не відкидає того, чого не розуміє; не гордиться ні своїм знанням, ні своїм незнанням!.. Тому той, хто вірить у Бога, – з одного боку, уже все знає, а з другого – і якраз завдяки вірі своїй – саме він і він один нічого ще не знає».

Пафос П. Бакуніна – не заперечення, а прийняття; одначе вже не наївне прийняття Белінського, яке так легко приводило до розчарування, а прийняття єдності дійсності, не даної, а прихованої за безпосередньою даністю. «Руссо не розуміє, що зло – це розрив думки і природи, а зовсім не думка сама собою; що добро – це єдність думки і природи, а не сама природа окремо від думки... Єдність природи і думки – це життя. Але життя... це зв'язок двох протилежних полюсів, і що досконаліша відмінність, то досконаліший і зв'язок, то глибше життя». «На світі все добре, і почуття, і міркування, а життя постійно поправляє помилки і того, і того... Усе добре, що росте із серця, як трава із землі... Справедливе... все те, що породжує життя і сприяє його розвиткові». У «дійсності», у житті, не лише безпосередня даність «сучасності», а й сплетіння, поєднання минулого і майбутнього, традиції, «спогаду» і передчуття, ідеалу. «Усе, що є, усе сучасне зіткано із Минулого та Майбутнього. Майбутнє – це природа, або темне відчуття, яке намагається стати образом. Минуле – джерело для Майбутнього; якщо ти не розумієш Минулого та його смислу, то для тебе висохло джерело всього Майбутнього». Із «джерела спогаду витікає вічне життя, вічна любов, вічна юність, не лише однієї людини, а й усього світу. Із спогаду, що перейнятий думкою, що постає, як минула думка, як нескінченна святобливість, витікає вся краса – або весь зовнішній світ. Усе минуле стає внутрішнім: як наявне воно було тільки зовнішнім і чуттєвим; але зникнення чуттєвої зовнішності – це становлення внутрішнього (Inneres), тому таке зникнення й називається спогадом (Erinnerung)».

А втім, цьому внутрішньому розвиткові, про що веде мову Павел Бакунін, можна дати геґельянську назву – переходу від «розірваності», «поділу», поза межі яких не вийшов Михаїл, до «синтезу», «примирення». Павел не відмовляється від філософії: «Облишити мої філософеми я не міг... Я повинен був би облишити душу свою. А як усе життя моє, так і моє філософствування взяли собі за основу широке, нескінченне споглядання Бога та його нескінченного світу». Глибока філософія – це якраз дитяча віра, найбільш дитяча віра. Я визнаю Геґеля своїм учителем, а себе – його вірним учнем... і вірю нестямно в Бога… тому що вся філософія – не що інше, як передбачення Бога, в яке всі люди підсвідомо вірять». «Філософія, яку я ніколи не полишав, навчила мене палко любити того самого Бога, і так само просто, як і ти його любиш, і як усі люди люблять... і сповідування того Бога... лише підтверджує мою

віру в науку». «Синтез» Павла Бакуніна лежить, як ми бачимо, в релігійній сфері! У цій сфері він знаходить свій ідеал життя: спокійну всебічність людської істоти, далеку від вузькості та однобічності, свого роду «дитячу» відкритість світові та Богові; «Людина, налаштована на певний лад, може породити багато істинних думок, але в ньому немає простоти; простота – це нескінченність, а не певний лад. Лад – це напруженість людини, зазвичай – напруженість пустоти її... Людині, налаштованій на певний лад, важко жити і бути, як каменю – він вічно падає. Існує в душі певна безвідповідальність – це пустотлива жвавість (Ausgelassenheit), а смиренний спокій (Gelassenheit) – якась упевненість без будь-яких зусиль, легкість буття, розчиненість усієї істоти, коли людина мовби покоїться в руках Бога». Дивним чином у цьому настрої ще в XX столітті могли бачити «невизначений анархізм» (Корнілов)!

Повернення до *віри*, яке Бакунін відчував, як набуток свого *філософського* шляху, не відвертало його від філософії. Таким, яким ми його бачили, він увійшов в епоху російського просвітництва. Тут він, позаяк висихають для нас усякі джерела, зникає з наших очей. Як він сприйняв просвітництво, яке відкидало насамперед найдорожче для нього – і релігію, і філософію, ми не знаємо. Він знову з'являється перед нами, будучи вже старим, наприкінці епохи просвітництва, у 80-х роках, з'являється, як вірний син «сорокових років».

3.

Безперечно, із сократівських бесід Бакуніна виросли обидві його книги: «Запізнілий голос 40-х років. З приводу жіночого питання» (1881) і «Основи віри та знання» (1886).

Обидві книги, як здається, майже не знайшли читачів. Декілька читачів усе-таки було, читачів, якими П. А. Бакунін мав підставу гордитися: Лев Толстой, Страхов і Розанов сприйняли (другу) книгу Бакуніна з однаковим захопленням. Толстой знав Бакуніна й раніше, у 70-х роках він чув, що Бакунін працює над книгою про віру та знання. Толстой прочитав книгу відразу, щойно вона вийшла. У лютому він пише Бакунінові: «третій день нічого не роблю, крім того, що читаю Вашу книгу. Сміюся і скрикую від радощів, читаючи її. Я не дочитав іще. Я на 312 сторінці тепер і зупинився, щоб написати Вам про мою вдячність і любов за те, що я знайшов у цій книзі. Мене тепер цікавитиме доля цієї книги в найближчому майбутньому. Напевне, не зрозуміють і не оцінять тепер! Але вона залишиться назавжди. Від усієї душі обіймаю Вас. Лев Толстой». «Долі» книга Бакуніна досі не мала. Толстой порадив книгу Страхову. Страхову не сподобався її стиль, але «що далі я читав, то більше захоплював мене зміст; я дуже захопився і знайшов багато місць, де прекрасні думки, і висловлено їх прекрасно, з натхненням і точно. Це вони, мої улюблені ідеалісти, Фіхте, Шеллінґ і великий серед них Геґель!.. Автор пере-

творив їхні думки і їхню діалектику на свою плоть і кров, він пише з повною свободою і твердістю, з натхненням самостійної думки. Висота і глибина думки незрівнянні, і сам раптом підносишся, як на крилах». Проте і стиль, і окремі думки (романтично забарвлені) охолодили Страхова: «У Бакуніна величезною мірою та сама вада, яка спричинилася до занепаду та забуття німецького ідеалізму. Книга сяє думкою – та хто її зрозуміє! Її написано з глибоким натхненням – та хто її читатиме?» (20.05.1887). Наступного року Страхов звертає на книгу Бакуніна увагу свого молодого друга, В. Розанова: «Чи знаєте Ви книгу Бакуніна?.. Дуже погано написано, але в доброму та істинно філософському дусі» (27.01.1888). Бакунін – «філософ цілковито, але він прямо-таки вихованець Шеллінґа і Ґеґеля – тут немає істотної різниці, та немає і... школярського підпорядкування» (18.05.1888). Страхов радить Розанову написати про книгу. Розанов не викопав цієї поради: «...та вона – справді дивовижна вже з перших сторінок», згадує він у 1913 р. – «загалом, що ж це роблять наші професори філософії? Адже це обов'язок їх, освічених, – давати звіт читацькій громадськості про нові явища російської філософської думки?!».

Чудова книга виявилась цілковито непідходящою для свого часу. Навіть «небагато хто», прочитавши й оцінивши її, висловив своє схвалення тільки в приватних листах.

4.

Обидві книги Бакуніна – не систематичні твори. Перша з них ухиляється від філософських проблем у бік «жіночого питання». У другій (надалі ми матимемо на увазі передусім її) автор переходить, іноді перескакує, від теми до теми: віра, досвід, наука, релігія, гріх, безсмертя змінюють одне одного; поміж розділами, які розвивають власні погляди автора, уставлено полемічні екскурси: про емпіризм, про Канта... Зовні книги не пов'язані з Ґеґелем: у них немає ні схематики, яку більшість російських ґеґельянців уважала в той час істотним елементом філософії Ґеґеля, у них немає і прямих посилань на Ґеґеля. Філософія П. А. Бакуніна – один із найбільш «вільних» викладів деяких частин системи Ґеґеля в російській філософській літературі.

Одначе методологічні зауваження П. Бакуніна, безперечно, пов'язані генетично з діалектикою Ґеґеля. Ці методологічні зауваження стосуються питання про шляхи до істини і про стосунок мислення і буття.

Шлях до істини для П. А. Бакуніна – «суперечка». Усе, що стверджуємо самі в собі або що стверджує хтось один без участі іншого... може бути лише виключно суб'єктивним змістом, який не має ні найменшого значення об'єктивності». Суперечка, проте, свідчить про наявність якоїсь спільної основи «суб'єктивних змістів»: «суперечка – свідчення про згоду», про якісь спільні передумови, якими керуються сперечальники, «свідчення про непорушну згоду всіх, хто сперечається, стосовно тих глибоких і явних підстав, на яких виникає їхня суперечка та їхнє роз'єднання».

Основою сперечання людей є «суперечка» в самому бутті, «світова суперечка». «Світова суперечка – це нескінченне сперечання всіх обставин, усіх умов, усіх стихій та елементів світу, як повсюдна боротьба за існування, як жорстока війна за правду, за віру, за справедливість, за істину ведеться вже... на загальній підставі всього світу або на підставі... загальної світової істини». «Світова суперечка у всіх видах та аспектах її» можлива саме тому, що вона «має свою підставу в дійсній, безумовній істині або в тій нескінченній всеохопній сутності, на якій тримається весь світ і без якої ніщо в його існуванні не могло б витримати тієї страшної напруги, з якою світова суперечка ведеться».

Істина – в існуванні світу, проте не як абсолютна єдність, а як «світова суперечність», у якій має своє місце всяке одиничне буття, яке в іншому одиничному бутті знаходить свою межу, своє «визначення» і своє «заперечення». Одиничні, скінченні елементи буття борються один з одним, поглинаючи один одного, володіючи один одним або, нарешті, освоюючи «інше» теоретично, у пізнані. Абсолютне утвердження свого скінченного або обмеженого буття – це «гріх» усякого одиничного буття, зокрема гріх людини. Вихід із цього стану гріховності – у визнанні і прийнятті багатоманітності, протилежного, іншого, у пізнанні того, що «в світі немає нічого, що було б абстрактно простим або одне без іншого: така нерозрізнена простота, така відсутність іншого були б лише абсолютною пустотою або відсутністю буття. Тому що всяке буття має своїми термінами – одне та інше, які дають йому зміст своєю сумісністю в ньому, а відрізняючись одне від одного, постають у ньому ж взаємно несумісними, і своєю несумісністю творять загальну нерівновагу, або ту напругу світового існування, яка постійно й знімається безперервним рухом світу, його нестримним плином, змінюванням, переходами. Причому, знову-таки, постійно порушуваний, плинний образ світового існування... так само постійно знову відтворюється і відновлюється у своїй цілості».

Самий факт повторювання тієї ж «суперечки» в світовому бутті і в людському суспільстві вказує на те, що буття і свідомість якось відповідають одне одному. «Суперечливі... терміни буття... співвідносяться не механічно, а логічно». Усе буття «наповнено смислом саморозуміння», а не тільки «мертвотністю безглуздя» «механічно-хімічних поєднань і роз'єднань». Це стає зрозумілим на прикладі буття людини. Вихідна істина, як це установив Декарт, а ще раніше Авґустин, – буття суб'єкта, який мислить; слово «мислення» ліпше замінити словом «розуміння». У «розумінні» дано «неподільність буття і смислу», глибину, на якій «саморозуміння і буття збігаються в одну неподільність». «Суб'єкт, який мислить... це дійсне буття, або чиста істина». Мислення і буття або знання і його предмет збігаються.

5.

Одна з основних тем П. Бакуніна – типова для всього геґельянства тема «віри і знання». На відміну від численних геґельянських творів під цим заголовком, книги Бакуніна повинні не тільки примирити віру зі знанням, а й обґрунтувати необхідність самої віри.

«Вірити – значить мати в собі твердий принцип або власну підставу свого буття», або стверджувати всім своїм єством те, що визнається за дійсну й безперечну істину». Якщо утверджується тільки уявна істина, то ми маємо справу з забобоном. Але від забобону легко прийти до сумніву та заперечення всякого змісту віри взагалі – до невіри. Бакунін визнає, що суперечка між забобоном і невірою вічна, вони борються одне проти одного давно, відкрито й пристрасно. Однак немає сумніву, що саме в цій боротьбі він бачив основний, якщо не найважливіший, зміст російського життя його часу. Аргументи обох сторін частково правильні: забобон, справді, ґрунтується на незнанні, невіра – на гордині і сліпоті. Забобон нездатний розрізняти хибне та істинне знання, невіра не має уявлення про те, що треба знати. Порівняння обох показує, що обидві сторони однаково спираються на незнання або уявне знання. Якби вони були здатні правильно мислити, то повинні були б сформулювати свої основні засади таким чином: забобон – «я вірю і тому не хочу і не маю потреби знати щось інше», невіра – «я вочевидь і від самого себе не стверджую нічого». А це означає, що забобон має тільки суб'єктивне переконання, а невіра – тільки об'єктивний зміст. Але істинне знання потребує обох, і суб'єктивного переконання, і об'єктивного змісту, іншими словами – «знаку» і «значення», які лише разом і в сукупності утворюють цілісну й неподільну єдність. Відокремлені одне від одного, вони тільки «абстракції». Забобон, що зберігає в собі глибоке значення без його об'єктивного знаку, і невіра, що схоплює тільки зовнішній знак без його суб'єктивної душі – обидва тільки «абстрактні елементи роз'єднання або розпаду того, що було живою неподільністю дійсної віри».

Бакунін особливо докладно аналізує невіру, яка мала тоді велику притягальну силу, і приходить до такого висновку: невіра, щоправда, нікого не обдурює, найперше саму себе, думаючи, що вона щось становить собою, і будучи насправді лише прихованою, примарною маскою, чистим ніщо. А істинній вірі притаманна повнота живого смислу, для неї однобічність уже тому неможлива, що віра не містить у собі догматичних тверджень та заперечень, вона – «те непогасне життєве полум'я, яким уся, нестримно наступаючи, тьмяна матерія життя згорає, стаючи його ясним смислом, не підвладним жодним незгодам і жодним сумнівам». Віра – це «живий смисл або саме життя, яке, поки думає, безперервно знову творить із себе свої догмати – безперервно знову відтворює й утверджує собою безперечну істину, або сутність свого буття». «А тому вірити – значить жити й перетворювати собом свого життя всю матерію світового буття на живий смисл свого життєвого саморозуміння».

На прикладі цих міркувань можна познайомитися з «методом» П. А. Бакуніна. Він полягає в тому, що показується корелятивність двох понять, щоб від них перейти до вищого, яке об'єднує, але й знімає, їх у собі. Таким чином він розглядає низку парних понять: віру і знання, смисл і матерію, тобто життя й інобуття. Він піднімається над протилежністю мислення і уявлення про істину, над розколом на явище і закон, тобто на випадковість і необхідність, – підноситься до дійсності. Що таке життя, треба з'ясувати, виходячи з суперечностей між суб'єктом та об'єктом, душею і тілом, простим і складним, минулим і майбутнім, вічним і миттєвим... Образ краси – гармонія суперечностей. Через боротьбу між хаосом і гармонією ми піднімаємося до розуміння життя, до єдиного осмисленого, дійсного, конкретного буття і, отже, до Бога, «безумовної дійсності, наповненої життям, або самою сутністю буття, яким є все, що певною мірою – дійсне, і без якої ніщо не могло б бути».

Лише людина може якоюсь мірою бути причетною до божественного буття. Форма цієї причетності – знання в його єдності з вірою: «нескінченна містична драбина, починаючись знизу, від землі, ішла вгору в самі небеса і, потопаючи в їхній бездонній глибині, вела до пізнання безумовної істини… щаблями її, обвіяними із самої нескінченності містичним духом життя, піднімалися та спускалися ангели, передаючи один одному з рук у руки запоруку вічної істини, яка доходила вниз до останнього дихання на землі і піднімалася вгору до одвічного смислу в небесах». Позитивістський світогляд змінив постулат: «нескінченно висока драбина... яка від землі підносилася в небеса, тож ангели зверху сходили, а людина знизу піднімалася щаблями її... утративши свою опору зверху... впала на землю, і вже ні до чого і нікуди не веде». Зв'язок матерії та смислу розірвано. Від цього стану Бакунін рятує себе ясним усвідомленням ієрархічності структури світу, яку з вершин буття підтримує Бог, а втримує Смисл.

Людина – істота, яка на ієрархічній драбині має найбільшу свободу пересування. Вона причетна до всіх сфер буття, навіть Божественної; вона тваринна і божественна водночас, її призначення «нескінченне», вона – вершина творіння, вона центр та орган саморозуміння світу.

6.

У цій вільній варіації на геґелівські мотиви ми знайдемо багато своєрідного, багато такого, що належить самому Бакунінові. Центральна частина книги – її прикінцевий розділ, присвячений безсмертю душі. Тут Бакунін, йдучи, безперечно, багато в чому за Геґелем, мабуть, відходить від нього найдалі. Певне, написати свою книгу Бакуніна спонукала саме ця суперечність – між його ідеєю безсмертя та світоглядом того часу.

«Усе, що живе, помирає, і всякому життю наперед виголошено вирок смерті». Усе життя – потік, що нестримно несе всіх і всякого до смерті. Природа створює всі «способи випадкового й одиничного існування», та водночас вона – «і загальне заперечення всякої винятковості, усякої суцільної нетерпимості іншого». Тому всі «особливі способи, роди і види життя», «якщо їхня винятковість суцільна, не відповідають природі, тобто вони зовнішні й скінченні способи». «Унаслідок чого всі істоти, що емпірично живуть, помирають».

Що не помирає, те й не живе; що живе менше або слабше, те й помирає меншою мірою, а що живе більше й сильніше, те більше й сильніше помирає, у тому життя більше й сильніше відрізняється від смерті.

Найстійкіше «життя» у мертвої матерії: «при всій нестійкості, при всій мінливості образів, що їх сприймає речовина, про її смерть не буває й не може бути мови, позаяк не буває й не може бути мови про її життя». У неорганічній речовині помирати – нікому». «Рослинність може правити за символ чистісінької пасивності, або засади непротивлення злу». Рослини «ростуть у безмежність, ні до чого ніколи не доростаючи». «Тварини, навпаки, можуть правити за символ активності: вони скрізь, невпинно, діяльно, невтомно стурбовані тривожним, невсипущим інстинктом індивідуального або видового самозбереження... Хоча при цьому сама тварина навряд чи помишляє про те, що й навіщо вона так пильно береже, зберігаючи себе». «Рослина не має ніякої потреби бути собою саме в цьому вигляді, який для неї тільки привід, тільки умова або підстава буття, а не саме буття». «Рослина цілковито пасивна, їй абсолютно байдуже, у цьому чи іншому вигляді бути... У своєму загальному рослинному смислі вона не помирає, а далі живе, як і раніше жила, загальним, безмежним способом рослинності взагалі». Рослина живе «не індивідуальністю, а розсіяно, залишається невловною і завжди ухиляється від смерті завдяки безмежній розсіяності свого існування». «Рослина ... живе не в собі самій, не всередині, а радше зовні і на поверхні всього іншого... Її формальна, на поверхні всього іншого розсіяна індивідуальність – не помітна, не чутна, без наміру, безпристрасна і є радше зовнішнім видивом, аніж дійсним життям; це видиво й ухиляється від смерті, яка через його безпредметність ніде ні в чому ніколи не встигає схопити його». «Тварина, навпаки, зібрана в собі самій і живе всередині себе; у своєму ставленню до іншого вона, не задовольняючись його поверхнею, проникає в саму глибину його сутності і знає його внутрішню природу... Її індивідуальність не лише формальна, у ній повно уваги, знання, афектів, і виявляє вона себе гучно і чутно в пристрасних поривах своїх бажань, своїх насолод і своїх страждань». Але і в тварині «живе не вона сама – не її індивідуальність, а тільки її рід, її загальне зоологічне визначення». Помираючи, тварина підпорядковується зовнішній долі, «позаяк те, що в ній жило, – безособова загальність», і тому не можна

вказати, що в ній померло»; «вона жила тільки взагалі і тому помирає тільки взагалі», рід не зникає, коли помирає окрема тварина.

Лише людині притаманний розум. З погляду розуму «для людини немає нічого, з чим би вона не мала прямого стосунку». Тому навіть і смерть для людини – не щось «інше» і чуже, а її «власна» смерть. «На противагу тварині, яка не бачить і ніколи не думає про смерть, тварині, яку смерть спостигає зовні, як її невідома й неминуча доля, людина, можна сказати, живе, дихає і мислить смертю». Смерть людини – не її зовнішня, а внутрішня доля. «Смерть людини не має ніякої двозначності, навпаки, цілком ясно, цілком очевидно, що померла якраз вона сама, та сама, яка жила досі усією своєю дійсністю людського життя». Людина помирає «більше, повніше, глибше і рішучіше, ніж будь-яка тварина». «Дійсним способом смерті помирає тільки людина, яка жила дійсним способом життя; і лише в ній самій полягає і вся сила, і все значення смерті».

Що означає це «більше, повніше, глибше...»? «Тварина помирає і тим самим звільнюється від своєї тваринності: смерть для неї – це звільнення від свого стиснутого, у матерію небуття замкненого смислу». Але «звільнення» – «водночас і межа її життя». Смерть – це перехід «з окремого в загальне буття; і смерть – лише узагальнення, лише звільнення від окремості». «А людина від початку, самим народженням та сутністю своєю дійсно – сутнісне, загальне буття…». Тому, «коли людина помирає, вона, завдяки тому, що смерть узагальнює, тільки повертається до себе самої;.. у всьому світі, у всій природі для неї немає і не може бути іншого місця, як у нескінченній загальності смислу», «їй немає куди йти, як до себе самої і до своєї ж загальності саморозуміння». «Притаманна людині спрага смерті проявляє в ній лише її невтоленну спрагу вищого життя і всієї повноти його нескінченності». «Коли настає природна, емпірична смерть людини, помирає тільки те, що в людині ще не здійснилося, чому належить іще здійснитися, що – нездійснене; минає або помирає лише її емпірично визначене існування, лише... чуттєва оболонка її буття... Адже вона справді не те, чим вона помирає, а те, чим вона живе». «Помирає нездійснене, помирає тіло, а здійснена дійсність не помирає. Душа людини, а це й є сама людина... безсмертна, тому що людина – це вся повнота дійсності і вся необхідність, і вся свобода світового буття».

У цій філософії безсмертя схрещуються мотиви геґельянства (натурфілософія, ідея безсмертя в Дусі) з якимось «передчуттями» значно пізніших філософських учень, «екзистенційної філософії» і посмертних творів Шелера. Основний мотив – релігійно перетворене геґельянство: «людина, як істота безсмертна, дорівнює тільки Богові, вона те саме, що й він: бо як вона в Бозі, так і Бог у ній розуміє вічно присутню істину одним і тим самим смислом розуміння».

7.

Бакунін, як правильно відзначалося, перебуває в духовному сусідстві з Толстим і Достоєвським, не дорівнюючи їм, звичайно, масштабом. На схилі свого життя він жив, як мудрець, і помер з глибокою вірою в безсмертя.

Декілька листів з останніх років життя Бакуніна надруковано, від них віє релігійним, майже містичним духом. «Людині властиво любити береги; коли вони зникають з очей, душу її охоплює хвиля іншого, неземного смислу... на неї нахлинає незрозуміле їй або цілковито незнайоме Інше... Усе минуще минає і мине, залишається, існує вічно тільки те, чим володієш у самотності... Хто вміє пізнати, а ще більше – хто вміє полюбити, зробити собі близьким, звичним, рідним це нескінченно-далеке, безумовно-Інше, той житиме будь-де, нескінченно легко, вільно» (14.06.1889). І перед П. Бакуніним поставав, мабуть, власний духовний образ, коли він у ті самі роки (1890) писав про свій ідеал «російської людини»: «Хоч що б вона робила, хоч чим би займалася та обставляла себе, – за всім цим, ні на мить не забуваючи, постійно бачить інше... З-під усього поверхового та підробного непідробна істина дивиться на неї, постає перед нею грізною, як смерть, незмінною, як небо... Неминуще, суворе... яке не терпить ні пустощів, ні витівок життя; небо, що про нього російська людина, незважаючи на зусилля свої, ніяк забути не може. А втім, ця російська людина... – лише одне з моїх уявлень; я не знаю, де я бачив її. Скрізь і ніде, найпевніше – у мрії своїй...».

VIII. ГЕҐЕЛЬ В АТМОСФЕРІ 60-х – 80-х РОКІВ

1.

Покоління 60-х років не знає філософських «гуртків», а тільки політичні. «Рештки кола Ґрановського», за свідченням Фета, збиралися на початку 60-х років у московського лікаря Павла Лукича Пікуліна (1822–1885, у 1851–1857 проф. Московського університету), зятя Боткіна. До постійних відвідувачів Пікуліна належали Боткін, Корш, Кетчер, А. Станкевич та ін. З'являвся там і Б. Н. Чичерін, який, між іншим, про філософські розмови у Пікуліна не згадував, але характеризував його: «жвавий, дотепний, пристрасний садівник, який збирав у себе... літераторів на гомінкі вечері».

У загальному стилі життя філософія не знаходила собі місця й залишалася, у кращому разі, особистою справою кожного, хто прагнув мислити. Самотніми живуть філософи, якось «у самотності» з'являються й філософські книги та статті, хоча кількість їх не так уже й мала, а якість не завжди така вже низька, проте вони здебільшого не викликають відгуків, зацікавлень, полеміки; винятки – це майже тільки випадки, коли торкаються «підвалин» просвітницького світогляду: це трапляється переважно тоді, коли різкій критиці піддається матеріалізм або позитивізм; геґельянців у 70-х – 80-х роках

здебільшого обходять мовчанкою. Контраст із 40-ми роками і з пізнішим періодом кінця століття разючий.

Викладання філософії у вищих школах хоч і вводиться, професори знаходять слухачів головно в духовних школах; кількість студентів на історико-філософських факультетах університетів незначна і навіть у кращих викладачів філософії катастрофічно падає.

2. *Професори і книги*

Кількість професорів-геґельянців, нам уже відомих, падає рік у рік. Серед представників молодшого покоління університетських викладачів інтерес до Геґеля незначний.

У зв'язку з геґелівською, але й з шеллінґівською традицією в історії філософії стоїть чудова книга киянина Ореста М. Новицького «Поступовий розвиток давніх філософських учень у зв'язку з розвитком язичницьких вірувань» (4 томи 1860–62, 2-ге вид. І-го тому 1882 р.); друкування своєї книги, якої він не завершив, Новицький припинив під впливом нападок просвітницьких критиків. Ще в 20-му столітті книга Новицького зацікавила, напр., А. Ф. Лосева. А Ґрановський почав, як геґельянець, статтею про «політичну філософію Геґеля» (1870 р.). М. М. Стасюлевич (1826–1911, деякий час проф. Петербурзького університету) у своїй «Спробі історичного огляду основних систем філософії історії» (1866) невдалий розділ присвятив Геґелеві. Редкін надрукував (1861) «Погляд на філософію Геґеля»; характерно, що місце для статті знайшлося тільки в «Православном обозрении»! Свою літературну діяльність брат М. В. Станкевича Александр (1821–1909) присвятив історії російського геґельянства (біографія і листування брата 1857 р., біографія і листування Ґрановського 1869 р.). У 1889 р. з'явився змістовний нарис естетики Геґеля, виданий зі спадщини Є. В. Амфітеатрова (див. вище).

Із книг слід відзначити перекладні: уже не раз згадувану книгу Р. Гайма про Геґеля та його школу (1861) і «Логічні дослідження» Тренделенбурґа (1862, 2 томи, у перекладі Корша), значною мірою присвячені критиці Геґеля. Найцікавішою книгою була перекладена з рукопису праця словацького геґельянця Людовіта Штура (1813–1856) «Слов'янство і світ майбутнього» (1867, 2-е вид. 1909) – система слов'янофільства, що ґрунтується на філософії Геґеля; філософська сторона цікавої книги пройшла непоміченою.

3. *Письменники*

У красному письменстві ім'я Геґеля трапляється ще часто, адже найвизначніші письменники – якраз люди 40-х років або близькі до тієї епохи, до того ж вони часто зображають саме 40-ві роки. Ми вже говорили про Турґенєва, Лескова, Писемського, Ковалевського та ін.

У 60-х роках починаються серйозні філософські заняття Л. Н. Толстого. Про Геґеля він багато чув і раніше, але від читання його творів у нього залишається якнайгірше враження. Ні близькість зі Страховим і Чичеріним, ні захоплення листами Станкевича, ні інтерес до книги П. А. Бакуніна не могли поліпшити цієї оцінки, геґельянство для Толстого – і далі зразок поганої філософії, Геґель – «слабкий мислитель» (рівний Кузенові!), його твори – «пустий набір фраз» (у 1870 р.) Ця «ідіосинкразія» до Геґеля залишається назавжди: «Геґель – це така каша, плутанина. Ви відчуваєте, що внутрішнього змісту немає» (записано Маковицьким 21.02.1908). Улюбленцями Толстого були Кант і Шопенгауер. За словами Чичеріна, Толстой лише пробував читати Геґеля, який назавжди залишився для нього «китайською грамотою».

Що Достоєвський, як молода людина, чув ім'я Геґеля, немає сумніву: надто часто воно повторювалося в 40-ві роки. Але немає сумніву і в тому, що він тоді не читав Геґеля. Пізніше його знайомство з Геґелем – із других рук. Із Сибіру Достоєвський замовляв собі «Геґеля, зокрема *Геґелеву "Історію філософії"*. З цим уся моя майбутність поєднана!» (братові Михайлові 22.02.1854), чомусь просячи (на відміну від Канта) переслати її «неофіційно»; книга залишилась непрочитаною, у 60-х роках її подаровано Страхову. Пізніше з бар. Вранґелем Достоєвський читав філософські твори, напр., «Психе» Каруса, і, напевне, дізнався від нього дещо про Геґеля. Займаючись філософією (як, про це ми нічого не знаємо) у Твері (1859) і збираючись писати філософську книгу, Достоєвський знову повинен був згадати про Геґеля. У журналах він уже міг знайти дещо (статті Лаврова). Але, звичайно, філософські відомості про Геґеля Достоєвський удосталь отримав у період видання «Времени» і «Эпохи», одним із найближчих співробітників яких був Страхов, який надрукував у них значну частину своїх філософських статей. Деякі відгуки на них ми вже знайшли в Достоєвського. Але про Геґеля він уперто мовчить. Лише А. Суслова згадує про те, що Достоєвський намагався розтлумачити їй геґелівську «реальність поняття» (1863). В останні роки життя в Достоєвського знову з'явився філософський інформатор, Владімір Соловйов. І з його думками перехрещуються думки Достоєвського (С. Ґессен). Проте всі спроби знайти в Достоєвського відображення геґельянства (Янев, Ґросман, Г. Керр) невдалі. «Синтетичний» ідеал російської культури існував у Росії і поза геґельянством. Вчення Достоєвського про «ідеї» (Штейнберґ), «живі» і рухомі на противагу «залізним», «нерухомим» (за Геґелем fixiert), про те, що ідеї «відчуваються в повітрі», засвідчує радше вплив романтичної філософії, ніж Геґеля. Достоєвський говорить про «дух народу», «дух часу», «дух російської історії», Росії і т. д. Одначе ці вислови широко відомі і поза межами геґельянства. Принаймні у Достоєвського не можна знайти *помітних* слідів знайомства з Геґелем. Його філософські погляди беруть свій початок значною мірою у творчості Шіллера і романтичній психології, через Шіллера ведуть іноді до Канта.

4. Критики

Критика філософії Геґеля обмежується нині середовищем фахівців. Винятки – Лавров і Чернишевський. Фахівці, навіть в епоху просвітництва, сприймають Геґеля серйозно. Незважаючи на повсюдне поширення позитивізму, він якось не задає тону. Принаймні російська критика ставиться до геґельянства серйозніше, ніж західна.

Позитивісти рідко нападали на Геґеля. Обидві великі критичні праці про геґельянство, що їх написали позитивісти, стосуються окремих частин системи Геґеля: поверховий філософ, московський проф. М. М. Троїцький (1834–1899) у своїй книзі «Німецька психологія в нинішньому столітті» (1867) дав дуже легковажний виклад і таку саму критику психології Геґеля; трохи ґрунтовніша критика філософії історії Геґеля в «Основних питаннях філософії історії» (2-ге вид. 1887 р.) Н. І. Кареєва. Слабкі і виклад, і критика етики Геґеля у першій праці по-позитивістському налаштованого Н. Н. Ланґе (1858–1921) «Історія моральних учень XIX ст.» (І.1888).

Із критиків-непозитивістів треба особливо відзначити найцікавішого мислителя 60-х років, учителя Соловйова П. Д. Юркевича (1827–1874). А втім, історичне значення Геґеля він визнавав. У великій рецензії на богословські статті у «Філософському лексиконі» Гогоцького Юркевич бере за основу власне своєрідне розуміння філософії, як діяльності не тільки розуму, а й почуття, не тільки «голови», а й «серця». Розуміння Бога у філософії Геґеля суто раціональне. Воно, отже, не вичерпує змісту буття Божого. Виходячи з такого суто теоретичного розуміння, неможливо зрозуміти живого ставлення людини до предмета цього розуміння, до Бога... По суті, це те саме питання, про яке сперечалися російські геґельянці 40-х років: «чи можна молитися Богу Геґеля?».

У сфері теоретичних виступів проти системи Геґеля, що їх ми бачимо і в геґельянця Гогоцького, залишається дуже тонка в багатьох своїх частковостях критика Геґеля М. І. Карінським (1840–1917) у його «Огляді останнього періоду німецької філософії» (1873) і В. Д. Кудрявцевим-Платоновим (1828–1892), який згадує про Геґеля майже у всіх своїх працях. Досить зовнішній характер мають зауваження про психологію Геґеля у М. Владиславлева (1840–1890, «Сучасні течії в науці про душу», 1866).

Перехід до нового розуміння геґельянства знайдемо в перших працях обох мислителів, творчість яких характерна для наступного періоду російської філософії, який доходить до нашої сучасності, – Владіміра Соловйова (від 1874 р.) і Л. М. Лопатіна («Позитивні завдання філософії», 1886–1891). Для обох Геґель, правильно чи неправильно зрозумілий – неважливо, відіграє вже якусь нову роль, – обидва не геґельянці, але хочуть вчитися в Геґеля і готові сприйняти з його системи окремі елементи, бачачи в них не так «останнє слово» західної філософії, як вічно цінні споконвічні мотиви філософської

думки. Філософія Геґеля втрачає «актуальність», але набуває іншої цінності та значення. На цьому новому значенні Геґеля в російській філософії, починаючи з 90-х років, ми й повинні зупинитися на прикінцевих сторінках нашої книги.

5. *Підсумки*

Розвиток геґельянства у період російського просвітництва має двоякий характер. З одного боку, оформилися певні мотиви, характерні майже для всього російського геґельянства цієї епохи. Абсолютні претензії «абсолютного ідеалізму» дуже пом'якшені, російське геґельянство другої половини століття якесь «помірковане». Не кажучи про силу теїстичних мотивів, найслабших, але наявних і в Чичеріна, ми бачимо обмеження претензій суспільного цілого (держави) визнанням високого значення індивідуальної моралі, автономної вільної особистості. Іноді (Страхов, Дебольський, П. Бакунін) мова йде, власне, тільки про «передумови», «основи», «вихідні постулати» геґельянства, як про його вічний набуток. «Трансцендентальний» або апріорний метод виходить у зв'язку з цим на передній план, іноді затінюючи саму діалектику. Можна казати про те, що з геґельянством поєднуються елементи кантіанства, уже відомого в Росії, але не впливового. До Канта геґельянці прийшли через Геґеля! Завдяки високій оцінці Канта поширюється думка, що німецький ідеалізм загалом становить єдність (цю думку бачимо у всіх російських геґельянців того часу). Лише у зв'язку з німецьким ідеалізмом як цілістю, зокрема з Геґелем, зустрічаємо в Росії в цю епоху Шеллінґа. Страхов, як ми бачили, іде ще далі, намагаючись пов'язати німецький ідеалізм як ціле з традиціями німецької містики. Геґель постає, таким чином, не ізольованою вершиною, а одною з вершин у ряду великих мислителів, споріднених із ним.

Незважаючи на це, чомусь ніхто (окрім, мабуть, П. Бакуніна і лише частково Страхова) не помічає того, що Геґель і його духовні родичі не пов'язані однобічно з традицією раціоналізму. І Чичерін, і Гогоцький, і Дебольський багато в чому примикають до цієї традиції, частково навіть у її докантівській формі. Розуміння того, що Геґель здолав протилежність раціоналізму та емпіризму, належить наступній епосі, яка підкреслює в терміні «умо*гляд*» не першу, а другу частину, яка говорить про «інтуїтивізм» Геґеля (Н. О. Лоський). Раціоналістичне забарвлення російського геґельянства 60-х років – безперечно, його слабка сторона.

Одначе історична роль епохи полягала, здається, в іншому: насамперед у збереженні філософської традиції. Завдяки, значною мірою, діяльності російський геґельянців її було збережено. Навіть і наголошування основних, елементарних, іноді абеткових думок було необхідним та історично виправданим. Не менше важив і розвиток історичної свідомості, усвідомлення

єдності філософської традиції в цілому або хоч би у великих її відрізках. Плідними були спроби створення систем (Чичерін, Дебольський), що охоплюють усі сфери філософського знання. За періодом захоплення йшли роки навчання, навчалися не тільки засвоювати, а й самостійно будувати. На цій основі можна було рухатися далі.

Дуже істотний на перший погляд дрібний штрих – засвоєння Канта. Кант, за Єлизавети проф. у *російському* тоді Кенігсберзі, був відомий у Росії. Про нього говорив у Москві у 80-ті роки XVIII століття проф. Шаден (вивчив Канта уже в Москві), згодом Мельман, Буле, у Харкові Шад і (бездарний) Якоб, ним цікавилися російські «ґеттінґенці», брати Турґенєви і Кайсаров, на самому початку XIX століття з'явилися і (непродуктивні) російські кантіанці: за Кантом читав Пушкінові правознавство Куніцин, у Казані заявляли про себе як послідовники Канта Срезневський і Солнцев... Проте, незважаючи на більш серйозні заняття Кантом у «київській школі» (добра стаття Гогоцького), незважаючи на переклади, незважаючи навіть на зацікавлення в колах непрофесорських (декабристи Нікіта Муравйов, Якушкін і Облеухов, С. М. Семйонов, вітчим Киреєвських Єлагін та ін.), незважаючи, хоч вона справила враження, на першу «непрофесорську» статтю про Канта в «Мнемозине» «любомудрів» (1824, 3), на вивчення Канта студентами (геґельянцями, але й, напр., студентами Московської Духовної Академії в 1816 р.), – незважаючи на все це, Кант у російську філософську свідомість не ввійшов. Нападки «лайливців» і насмішників, іноді й офіційних переслідувачів («у кантівської філософії мета двояка: поборення християнства і заміна його не деїзмом, а цілковитим безбожжям»), були ударами в порожнечу. Міцним засвоєнням Канта російська думка завдячує значною мірою геґельянцям періоду просвітництва.

Д. «НАПЕРЕДОДНІ»

1. Пробудження

Близько 1890 р. починається ряд душевних зрушень і рухів, тісно між собою пов'язаних, але дуже різних змістом і характером. «Душевних» зрушень і рухів – бо душа відігравала у всіх цих складних процесах значно більшу роль, ніж дух. Уся епоха забарвлена різко емоційно і лише повільно та важко підноситься у сферу мислення. Пригнічена душа шукає духу – і здебільшого не знаходить, духовні плоди епоха дає тільки після десятиріччя душевної боротьби і мук.

Основу пробудження душі легко зрозуміти. Сталося якесь прозріння. Впала раптом в око повна примарність «тверезих» і «позитивних» основ світогляду просвітництва. Прокинулась жадоба буття. Навіть у таборі тих, хто залишився на позиціях просвітництва, почали шукати стійку реальність, живу основу, яка могла б правити за вихідний пункт, онтологічні підвалини, на які можна було б спертися: у цьому сенс і марксизму, який відкрив у пролетаріаті (якого майже не було) ґрунт і реальну основу для політичної боротьби, і переосмислення своїх основних постулатів народництвом, яке відкрило наново соціалістичного селянина (якого зовсім не було). Почалося відкриття всього, що було перед очима, але чого не помічали: замість «бідної, проте благородної» народницької літератури почали тягнутися до Пушкіна і Тютчева. Відкривати було дуже легко: все забуто, старі цінності так занедбано, що досить було відчути себе шукачем скарбів, щоб натрапити на золотоносну жилу. Багато було випадкових успіхів, незаслужених репутацій. «Відкривати» стало модою, пошестю. Треба було відкривати! Багато хто відкривав давно відомі Америки, тому що доступ до Арктик важкий. Багато було псевдовідкрить. Найудачливішими виявилися поети: за ними стояла велика традиція. Але перші відкриття вимагали наступних. Від поетичної техніки друге покоління символістів звернулося до шукання світогляду. Наткнулися на філософію. Водночас «відкрили» релігію…

У всіх відкриттях безперечним було одне: буття не на поверхні, як думало просвітництво, а в якійсь глибині, неясній і таємничій. Там, де глибина не була легко доступною, підмінювали таємничість тайнописом, загадковість – незрозумілістю, глибину – псевдоглибокодумним стилем. Успіхом було вже те, що під покровом одноманітно-нудного і безутішно-плаского світу просвітників побачили загадки і таємниці буття. А позаяк загадки й таємниці стали модою, то, не знаходячи глибинних таємниць, складали загадки без вигадок. Типова техніка моторошної таємниці, зітканої з нічого, у російській драмі (Л. Андреєв). Шукаючи невідомі землі, відкрили надто відомий «шлях у Дамаск («ми виром захоплені останніх ласк»). Не вміючи порушити питання, ціпеніли перед «моторошною» загадкою, на кшталт: «скільки в місті дверей? ви подумали про це?».

Основою відкрить було розчарування. Напочатку були відкриттями вже самі розчарування: якщо таке наочне, ясне і безсумнівне поставало для просвітництва пустою примарою, то духовний зір відразу схоплював реальність, прикриту примарним покровом. Досить було розчаруватися у здатності чобіт замінити Шекспіра, щоб відкрити його естетичну функцію. Але «духовного зору» часто якраз і не було. Його треба було набути, долаючи довгий шлях спокус. Можна було чути «звук обірваної струни, його завмирання журливе» і бачити «чорні маски», одначе цього було недосить. Зробивши відкриття, розчаровувалися в ньому знову і знову: воно виявлялося або давно відомим, або хибним. Наче вірний супутник, наче тінь, усі шукання супроводжує песимізм, який переходить іноді в безутішний розпач. Визнаючи таємницю, водночас оголошували її нісенітницею; «доля» – безперечно, глибинне поняття – майже збігалася з випадковістю, у святая святих стояв просто «Хтось у сірому» (якого на сцені грав майже завжди «неврастенік»), а «Великий і Мудрий» дивився з неба на пригнічену апокаліптичним чеканням – невідомо точно чого – Москву, щоб вимовити не велике і не мудре слово «свинарня»!

Виявилося, потрібне розрізнення й розмежування, з'ясовування й оформлення – необхідна вся «техніка» духовного осягнення, яке виходить за межі сподівання, передчуття. Так наткнулися на філософію. Уже після того, як гостро відчули «потребу» в релігії. Філософські інтереси були випадкові: за вихідний пункт брали таке елементарне й основне, що можна було знайти на нього відгук у кожного представника філософської традиції. «І стояв б'юст. Звичайно ж, Канта». Кант, одначе, не випадковий – він симптом прагнення до нової чіткості і тверезості. Майже випадковістю було, що наткнулися на Вл. Соловйова. Захоплення відкриттями поширювалися, наче кола на воді. Так почав ширитися й інтерес до філософії. Зустріч і змичка перших філософських шукачів – поетів, художників, задумливих інтелігентів – з філософами відбулася пізніше. Тільки в нового покоління філософів знайшлося співчутливе розуміння для філософського дилетантизму шукачів. На жаль, нове покоління філософів брало за авторитет часто випадкових своїх захід-

них учителів (Ріккерт та ін.). Старе покоління філософів нових друзів не впізнало: ні спеціалістів-філософів, ні дилетантів. У новому поколінні старе бачило якихось навіжених пустунів. Майже так само було з богослов'ям. Точно так само було з поезією: поетичний «предтеча» й учитель символістів, Вл. Соловйов зустрів «декадентів» пародіями. Покоління філософів, що виросло в досвітні роки, виявилося глухим до нових голосів. Лопатін, який у своїй головній праці (1886–1891) заклав основи повернення до філософської традиції, відвернувся від тих, хто повернувся до Канта, так само, як і кантіанець старшого покоління Введенський. Якщо «батьки» не визнали «дітей», то «діти» не виявились безрідними. Вони намагалися поєднати себе зі старими традиціями філософії. Але доки ці традиції, зокрема російські, відкрили, минуло друге десятиріччя нової епохи. Старе покоління, ізолювавшись, і далі залишалося майже в такій самій самотності, у якій воно було до пробудження. Канта й Ґеґеля якщо не прямо забороняли з філософських університетських кафедр, то за симпатії до них докоряли й картали, а були й «залишені при університеті», які приховували свої ґеґельянські або кантіанські симпатії зі страху.

Якщо до 1910 р. йшли, майже не помічаючи один одного, самотні мислителі старого покоління і ясновидці, часто нездатні, одначе, ні мислити, ні висловитися, то під 1910-й рік складаються нові і, як ніколи доти, широкі кола філософських працівників, які поєднують упертість і сумлінність наукового ремесла з широтою філософського обрію і часто ще більшою, іноді утопічною, широтою прагнень. До них примикають і окремі представники конкретних наук та публіцистики. Це час небувалого в Росії розквіту філософської літератури. Серед її творів бачимо і низку спроб осмислити філософське минуле Росії в його цілості і в його окремих представниках. Уперше серйозну філософську увагу звертають на російські традиції і 20-х, і 40-х, і 60-х, і 80-х років. Дійовими ці традиції не стали. Окремих представників іще не було відкрито або було відкрито занадто пізно. Але в минулому західної філософії поступово почали виходити на передній план справді великі й продуктивні постаті. Розширилося й викладання філософії в університетах, збільшилася кількість слухачів, філософські інтереси захопили й адептів конкретних наук. Частково залишилася позаду духовна вища школа, яка тішилася ґрунтовними працями про нікчемне: від Ульріци до «емпіріокритицизму»...

Філософський розвиток, як і весь розвиток цих «чудових» (як і «сорокових років») десятиріч переривався політичними вибухами та світовою війною. Але загалом цілісність філософського розвитку безсумнівна. Цілісність ця має ту саму онтологічну спрямованість, що й духовні шукання всієї епохи. Не слід забувати, як завжди важко твориться єдине філософське обличчя епохи. А в російське філософське життя з такою силою вривалися впливи ззовні, головно з Німеччини! Впливи Заходу були навіть у сфері релігійного життя

епохи. У літературі вони дали назви (випадкові) низці російських течій і навчили багатьом формальним прийомам: впливи насправді незначні, бо надто міцною перепоною для них є зовсім інша мова і потужна літературна традиція, здатна протистояти будь-якому натискові Заходу.

У галузі філософії було інакше. Захід уніс у російське філософське життя цілковито не потрібний епосі гносеологізм, що відмирав уже й на Заході. Тому зовнішній характер російської філософії останніх десятиріч – боротьба між гносеологізмом і онтологізмом – не відповідав ні її внутрішнім спрямуванням, ні її позитивним досягненням. «Гносеологізм» тих, хто твердив «життя – це зв'язок трансцендентальних передумов», «життя – це метод», був псевдоморфозою онтологізму і, як усяка псевдоморфоза, багато в чому знецінив праці «гносеологів». Тут не місце аналізувати значно істотнішу боротьбу між онтологічними течіями. І вони знайшли собі союзників на Заході. Зокрема, в особі Ґеґеля, рідше Шеллінґа (який, одначе, з пориваннями російської філософії того часу багато в чому пов'язаний глибше). Найбільш самостійні теоретичні праці російських філософів (Лоський, Франк) присвячено подоланню гносеологізму. Тут російська філософія випередила Захід на роки.

Не випадково наше «напередодні» завершилося, з одного боку, перекладами найглибших творів Ґеґеля («Феноменологія духу», 1913, «Наука логіки», 1916), з другого – найважливішою з російських праць про Ґеґеля, І. А. Ільїна (1918). Розвиток не завершився, його було перервано. Радикальний Угрюм Іванович Бурчеєв «в'їхав до міста на білому коні, спалив гімназію і скасував науки».

2. Попередники

На початку епохи, а зрідка й перед початком, ми бачимо кількох мислителів, які, не будучи ґеґельянцями і почасти зайнявшись Ґеґелем цілком випадково, усе-таки заговорити в своїх творах про Ґеґеля, як про філософа значного й актуального. Це не було «відродженням» ґеґельянства, яке в Росії ніколи й не помирало. Але Ґеґеля пропагували «несосвітенні» ґеґельянці – Страхов, Чичерін, найдовше Дебольський, а тепер виступили нові мислителі, не ґеґельянці, які також визнавали Ґеґеля великим філософом. Пізніші успіхи ґеґельянства багато в чому завдячують також цим попередникам.

Л. М. Лопатін (1855–1920) свою єдину велику працю «Позитивне завдання філософії» випустив у 1886–1891 рр. Ставлення Лопатіна до Ґеґеля двояке: з одного боку, він повторює заперечення Хом'якова, з другого – підкреслює в філософії Ґеґеля низку живих і життєвих моментів. Лопатін розуміє Ґеґеля, як докантівського раціоналіста: Ґеґель навчає, що світ – це «необхідний саморозвиток абсолютного мислення»; для Лопатіна «загадка», «як можна повірити, що поняття, будучи тільки поняттям, абстракцією (!) як такою, во-

лодіє творчою силою, що творить світ». Геґель і не показав, як із «абстрактного» виникає конкретне, він не міг «перетворити життя світу на рух абстрактних категорій», він нехтував спогляданням. «Реальну», «творчу» необхідність (творення) він звів до «необхідності логічної», звідси його «пантеїзм». Систему Геґеля, якраз з огляду на її абсолютні претензії, треба визнати «абсолютно хибною». І все-таки Лопатін бачить, що «величезне значення Геґеля в історії людської думки не підлягає сумніву». Заслуги Геґеля: діалектичний метод, що його Геґель, правда, тільки відродив, а не винайшов, антидогматизм і, нарешті, намагання підірвати віру в розсуд. У другому томі своєї книги Лопатін прямо стає на точку зору Геґеля, щоправда, тільки в одному пункті, проте, принаймні, у пункті першорядної важливості: він визнає «діалектичний характер спекулятивного знання», визнає, що розумові надає руху усвідомлення однобічності абстрактних визначень. До сутності мислення належить тенденція примирення протилежних визначень, бо саме абстракція і гіпостазування окремих абстрактних ознак є причиною «однобічності» філософських теорій. Розум здатний помітити цю однобічність і подолати її. Життя можна зрозуміти лише завдяки такому рухові думки – через однобічності до вищої єдності. У понятті буття закладено подвійність. Свій «діалектичний метод», пов'язаний і з платонівським «Парменідом», Лопатін застосовує в аналізі понять, що протистоять одне одному: акт – здійснення, дія – субстанція, суб'єкт – об'єкт, єдність – множина, свобода – необхідність. Незважаючи на значне наближення до Геґеля і частково до Шеллінґа, Лопатін прямує до відновлення докантівської метафізики: його система теїстичної метафізики найближча до Лайбніца. В останні десятиріччя життя Лопатін був малопродуктивним і відгородився від Заходу непроникною стіною.

Дотепний А. А. Козлов (1831–1901, проф. у Києві у 1876–1887 рр.) прийшов до філософії пізно і підійшов до німецького ідеалізму ще пізніше. У своєму журналі «Мое слово» (1889 і наст.) він не обмежується лише побічними зауваженнями про Геґеля, як це було в його ранніх працях, а примушує Карамазових у розмовах із «Петербурзьким Сократом» оцінити історичну роль Геґеля: він не великий, але помітний філософ, платонік, що стоїть, одначе, вище за Платона, позаяк говорить не про роди і види, а про ступені і фази, тобто динамізує філософію Платона. Хоча Геґель і «імпонує» Козлову, Козлов усе-таки нападає і на його «абстрактний метод», і на його ідеалізм, що заходить надто далеко, і на «зловживання метафорою». Що Козлов не проминає Геґеля, не відгукується про нього зневажливо – характерно для епохи.

Найбільше значення мало, певне, ставлення до Геґеля Владіміра Соловйова (1853–1900). Метод Геґеля залишив у творах Соловйова явні сліди, хоча Соловйов і прийняв від Геґеля головно зовнішню схематику. Страхов навіть твердив, що Соловйов, відкидаючи Геґеля відкрито, «потай» наслідував його. Справді, у творах Соловйова, зіпсованих часто схематикою, в яку втиснуто його думку, нерідко бачимо ті самі тричленні схеми, що їх знайдемо іноді в

Геґеля, а ще частіше в його епігонів. Соловйов познайомився з Геґелем у 16 років (1869). У першій книзі Соловйова зауваження про Геґеля (1874) дуже поверхові й обмежуються вказівками на раціоналізм, абстрактність, пантеїзм, панлогізм... Але в 1877 р. Соловйов розвиває власний діалектичний метод, який тільки віддалено нагадує геґелівський. Соловйов сам характеризує відмінності свого методу від геґелівського: 1) у Геґеля діалектика – абсолютний творчий процес, у Соловйова – лише розкриття формального зв'язку одного змісту з іншим; 2) у Геґеля маємо діалектику буття, у Соловйова – діалектику поняття, «сутнісне» усунено із сфери діалектичного руху; 3) діалектика Соловйова прагне бути «органічною» і не претендує на монопольне застосування. А примикаючи до критики слов'янофілів або Гогоцького, Соловйов іде ще далі, відкидаючи саму «єдність протилежностей»; протилежні визначення не збігаються, а є предикатами того самого суб'єкта. Від діалектики не залишається, таким чином, майже нічого, окрім зовнішньої схематики.

1892 року Соловйов пише прекрасну статтю про Геґеля для словника Брокгауза-Єфрона (передруковано в книзі Кедра про Геґеля і в Зібранні творів Соловйова, т. X). Погляд Соловйова на Геґеля значно змінився. Філософія Геґеля прямує не до розуміння сутності, а до володіння нею самою. Інші системи підпорядковують спекуляцію незалежному від неї об'єктові, Богові або природі, у Геґеля Бог – самий «розум, який філософствує, досягаючи в абсолютній філософії своєї абсолютної досконалості. У Геґеля розвивається в систему самий зміст знання, а не тільки знання. Розум не заперечується, а перетворюється на підпорядкований момент вищої єдності. Форма і Зміст ототожнюються. Припускається, що абсолютне містить у собі інобуття. Цікаво виклавши окремі частини системи, Соловйов переходить до її оцінки. На противагу своїй колишній думці, Соловйов особливо наголошує на тому, що діалектика Геґеля має справу не з розумовими, абстрактними поняттями, а з «саморухом живого поняття». Особливо продуктивним є введення Геґелем руху, розвитку («історії») у всі сфери буття. Усе рухається – таким чином стираються межі окремих сфер буття, руйнуються нерухомі функції, світогляд розширюється і одухотворюється. І в етиці Геґеля стирається межа між дійсністю та ідеєю, виникає потреба у здійсненні ідеї і в узаємопроникненні ідеї та дійсності. Соловйов виступає тільки проти внесення руху в сферу абсолютного буття. Геґель змішує рухому «Душу світу» із самим Абсолютом: у суті своїй заперечення Соловйова – це старе звинувачення Геґеля в «пантеїзмі». У філософії Геґеля немає місця майбутньому. Іноді вона входить у конфлікт з конкретними науками. Соловйов особливо наголошує на випадковому характері розпаду геґелівської школи; її відродження цілком можливе, можливий і її подальший вплив на науку. У мисленні самого Соловйова Шеллінґ, у кожному разі, відігравав більшу роль, аніж Геґель.

Порівняно з високою оцінкою Геґеля Соловйовим не менш характерний і той факт, що про Геґеля так часто говорить Н. Ф. Фйодоров (1828–1903). У ранній, одеський, період життя – можливо, під впливом Міхневича – Фйодоров познайомився з Геґелем та Шеллінґом і, мабуть, із Баадером. У його своєрідній «філософії спільної справи» для Геґеля не знайшлося місця, але, як раніше і для багатьох російських мислителів, Геґель був для Фйодорова останнім представником іншої, неросійської, західної, філософської традиції. Тому Фйодоров у своїх статтях (спочатку він повідомляв про них «небагатьом» усно й рукописно) так часто повертається до Геґеля. Геґель для нього – «останній філософ-мислитель»: «найщиріший, найвищий і останній філософ, мислитель переважно». «У сфері абстрактного, всеохопного мислення, ідеалізування реального далі йти вже нікуди». «Після нього думка повинна або завмерти, або переходити в діло». «Цей кінцевий пункт має стати для нас вихідним пунктом». Фйодоров бачить у філософії Геґеля аж ніяк не «панлогізм», а «ілогізм», «бо логіка Геґеля зображує хід нерозумної сили, яка завжди ставить тези, що видають себе за абсолютні істини, не будучи ними». Усяка теза «породжує антитезу, яка .. вважає свого батька... безумовною хибою, а собі приписує виключно істину, в чому її і викриває наступний за нею і нею ж самою породжений момент». Ця логіка – «метафізичне зображення народження і вмирання», «розпаду»; Фйодоров хоче їй протиставити логіку «відтворення та оживлення», «об'єднання». Логіка Фйодорова не просто викидає категорії Геґеля за борт – вона намагається їх переробити: поряд із «буттям» треба поставити «паки-буття»; між суб'єктивністю та об'єктивністю всунути «проективність», «план спасіння»; «народження» і «розвиток» замінити «воскресінням» тощо. «Поняття» взагалі повинно перетворитися на «проект», слово-логос стати ділом, «сутність» – «здійсненням», а вся логіка в цілому – етикою. Особливому перетворенню піддає Фйодоров категорії філософії права Геґеля: державу і суспільство треба замінити «братерством», сім'ю – союзом для воскресіння померлих. Третій розділ третьої частини «Логіки» Геґеля – «життя», «пізнання», «абсолютна ідея» – особливо легко міг би бути перетворений на «проект того, що повинно стати». «Якщо до «життя» додамо його визначення «смертне», то пізнання буде питанням про смерть і життя, а абсолютна ідея обернеться на загальне діло». Замість геґелівського переходу від недосконалої дійсності не до дійсного, а тільки уявного ідеалу треба поставити перехід «від того, що є, у те, що повинно бути». Загалом логіка Геґеля – це тільки зображення минущості життя, бо Геґель прагне лише мислити, а не діяти. Логіка Геґеля – зображення минулого, частково правильне, але вона не вказує шляхів майбутньому. З цього погляду філософія Геґеля, у певному розумінні «вища» форма філософії, так само віджила своє, як і всяка лише теоретична філософія загалом. Філософія Геґеля, отже, і для Фйодорова має особливе значення. Незважаючи на те, що він характеризує Геґеля як мислителя різко негативно – «філософ-чиновник», «народжений у мундирі», його оцінка Геґеля, безперечно, будила інтерес до Геґеля в колах «фйодоровців».

Якось пов'язаний з Геґелем і інший оригінальний російський мислитель, В. В. Розанов (1856–1918), який виступив 1886 року з великою працею «Про розуміння». Друга його праця такого самого стилю, «Про можливість», залишилася незакінченою і не опублікована. Вона пройшла майже непоміченою. Відзначив її тільки Страхов, указавши на значні елементи геґельянства: Розанов намагається розвинути систему категорій усіх наук, виводячи її з одного принципу, – підзаголовок: «Спроба дослідження природи, меж і внутрішньої будови науки як цілісного знання». Розанов згодом твердив, можливо, лише кокетуючи, що Геґеля він зовсім не знав і, мовляв, мав за вихідний пункт Аристотеля. Спроби Страхова «полонити» свого юного друга Геґелем мали невеликий успіх. У ранніх своїх статтях Розанов іноді згадує про діалектику «Геґеля і Геракліта», вважаючи, що основою, принаймні життя природи, є рух між розпадом на протилежності і возз'єднанням того, що розпалося; образ цього діалектичного руху той самий, що й у Геґеля, – життя рослини. Аналізуючи поняття частини і цілого, Розанов також бере за вихідний пункт Аристотеля і, як здається, Геґеля. Від теоретичної філософії Розанов, одначе, скоро відійшов, перейшовши до своєї виняткової за стилем афористичної публіцистики. Не випадково єдиний «послідовник» Розанова, Ф. Шперк, накреслив якусь, споріднену з геґелівською, діалектику.

Так чи так, усі «попередники», дивлячись на філософію Геґеля з найрізноманітніших точок зору, ще наприкінці 80-х – на початку 90-х років вказували на її об'єктивне значення, хоча всі й відкинули її.

3. Кн. Сергей Ніколайович Трубецькой

Цілком інакше пов'язана з Геґелем філософська діяльність князя С. Н. Трубецького (1862–1905), прекрасного, досі недостатньо оціненого мислителя, який поєднує глибоке проникнення у філософську традицію із самостійною творчістю. Уже наприкінці 70-х років Трубецькой і його брат Євґеній (також дуже цікавий російський філософ), шестикласники калузької гімназії, «долають» позитивізм, що захопив був їх. Читання 4-томної тоді ще «Історії нової філософії» Куно Фішера (у перекладі Страхова) відкриває їм очі на те, що позитивісти зовсім не зрозуміли Канта і не знали післякантівської філософії. За Фішером іде вивчення Канта, Платона, епігонів німецького ідеалізму, Шопенгауера і Ед. фон Гартмана, а вже в університеті, від 1884 р. – Фіхте, Шеллінґа і Геґеля, потім Вл. Соловйова. Третьокурсники знайомляться з Б. Н. Чичеріним, який запросив їх до себе, почувши, що «є два молоді студенти, які вивчили всіх класиків німецької філософії і непримиренно вороже ставляться до панівного позитивного напрямку». Чичерін, раціоналіст-геґельянець, і брати Трубецькі, які щойно прийняли у свій «релігійно-містич-

ний» світогляд деякі елементи німецького ідеалізму, могли порозумітися тільки в небагато чому. «Але наговорилися ми досхочу, – розповідає Є. Трубецькой, – позаяк ні нам, ні йому протягом 80-х років говорити про філософію було ні з ким». Чичерін «був... особливо задоволений нашим... ґрунтовним знайомством із німецькими філософами, його дивувала сама можливість такого явища в епоху «філософського невігластва і несмаку»... Він казав навіть, що ми оживили його надії на майбутнє Росії». «Зав'язалися стосунки... з нашого боку сповнені глибокою повагою і симпатією, а з його боку – незмінно прямі, доброзичливі й сердечні».

Євґеній Трубецькой (1863–1919) працював переважно в галузі історії філософії права, лише в 1917 і 1922 роках вийшли його найважливіші оригінальні філософські праці, у яких помітний позитивний вплив Шеллінґа. Серґей Трубецькой стоїть біля джерел нового російського геґельянства, хоча філософію Геґеля в цілому він і відкидає.

У геґельянстві С. Трубецькой бачить одну з осей, навколо яких оберталося тодішнє філософське мислення. У своїй першій систематичній праці «Про природу людської свідомості» (1891) Трубецькой, уважаючи, що французький раціоналізм уже не варто брати до уваги, ґрунтується на критиці обох «абсолютистських учень про свідомість, що їх розвинули емпіризм, який ототожнює особистість та індивідуум, і німецький ідеалізм, який стверджує надіндивідуальний абсолютний чинник. Обидва погляди породив протестантизм, емпіризм бере за вихідний пункт індивідуальний досвід, німецький ідеалізм, як уже до нього німецька містика, – особисте одкровення. Розбивши емпіризм, Трубецькой звертається до аналізу німецького ідеалізму, течії, яка з небувалою в історії філософії швидкістю і величчю розвинулася із засад Канта. У Шеллінґа та Геґеля свідомість часу побачила навіть самосвідомість Абсолютного. Глибина і духовна міць цієї течії безперечні. Але очевидні і її помилки, які ясно проявилися в боротьбі різних систем і в тій суперечності стосовно конкретних наук, у якій опинилися ці системи, поєднавши Канта з Парацельсом і Беме; слабкість їхньої натурфілософії – це лише прояв слабкості вихідних точок зору. У галузі вчення про свідомість основна помилка – розчинення психічного в суто логічному. Іще більша помилка – ототожнення історії людської свідомості з «теогонічним процесом», – вчення про «становлення Бога» (der werdende Gott). Це вчення Шеллінґа, Фіхте і Геґеля намітили вже Мейстер Екгарт і Себастіан Франк. Але Абсолют, розвиваючись, перестає бути Абсолютом. Абсолютизації індивідуальної свідомості, у процесі чого зводиться з вершин божественна свідомість, Трубецькой протиставляє своє вчення про «соборну свідомість», яка виступає посередником між нескінченною та індивідуальною свідомістю. Вчення про соборну свідомість, яке Трубецькой розвинув, продемонструвавши велику гостроту думки, покликане подолати протестантську переоцінку особи, якій воно протиставляє принципи соборності, любові і благодаті.

Через декілька років Трубецькой розвинув основні постулати теоретичної філософії в праці «Основи ідеалізму» (1896). Свою філософію він визнає особливою формою ідеалізму, яка прагне перебороти помилкові форми німецького ідеалізму. Результат усього розвитку – ідеалізм, тобто визнання, що основою людського розуму є загальний, універсальний розум, на якому ґрунтується і істинність пізнання, і розумність буття. Треба визнати, як це й зробив німецький ідеалізм, тотожність логічного принципу пізнання і безумовної основи буття. При всій помилковості систем, позитивні досягнення, «відкриття» німецького ідеалізму, як усе істинне й глибоке, ясні й прості, їх повинна брати за основу всяка спекулятивна філософія, усякий умогляд. Основою ідеалізму є твердження Канта «світ – це явище», твердження аж ніяк не скептичне — воно виражає переконання, що зовнішня реальність визначається загальним ідеальним чинником. Наслідком такого переконання постає теза Шеллінґа про тотожність суб'єкта і об'єкта, остаточною формою – вчення Геґеля про те, що тотожністю суб'єкта і об'єкта є логічна думка. Буття для Геґеля – об'єктивна думка, або Ідея. Логіка стає метафізикою. Тут – новий момент німецького ідеалізму: у Платона Ідея – те, про що думаємо, у Геґеля – саме живе мислення, що містить у собі єдність суб'єкта й об'єкта. Логічна думка стає загальним метафізичним чинником. Отже, філософія Геґеля – «панлогізм». Критика Трубецького спрямована проти одновладдя спекулятивного знання: натурфілософія і філософія історії (незважаючи на те, що саме філософія історії – найбільше досягнення Геґеля), а також і психологія показують неможливість цього крайнього погляду. Природу, історію і душу не можна звести до логічних категорій, наявне – більше, ніж тільки логічна ідея. Трубецькой думає, що умоглядна філософія повинна прийти до визнання понадлогічного ірраціонального або позасвідомого чинника: на нього вказує і тотожність суб'єкта й об'єкта, і рух. Дійсність виходить за межі поняття, володіючи чуттєвими елементами і конкретною індивідуальністю. Саме це усвідомлення однобічності повело думку від спекулятивної філософії до вчення про позасвідоме, до матеріалізму та емпіризму.

Трубецькой не відмовляється від традиції спекулятивної філософії, але за її вихідний пункт він бере припущення, що думка має об'єкт, який – не сама думка, а тільки даний їй. Не звертаючи уваги на співвідношення думки з абсолютним об'єктом, отримуємо «діалектичне поняття», яке перебуває в суперечності із самим собою. Трубецькой виводить систему категорій саме із стосунку суб'єкта до незалежного від нього буття, до абсолютного об'єкта думки. Це крайня форма ідеалізму, яка має, як ми догадуємось і як указує сам її автор, теїстичне забарвлення. І на цьому шляху Трубецькой бачить небезпеки, передусім небезпеку «містичного ідеалізму», який учить, що пізнання суб'єктом абсолютної сутності – безпосереднє. Дві форми містичного ідеалізму, індійську та німецьку, Трубецькой піддає критиці. Сам він

хотів розвинути систему «конкретного ідеалізму», чого йому вже не довелося зробити; принаймні, цю систему, мабуть, можна було б уважати «подальшим розвитком» геґельянства у такому самому розумінні, як, напр., систему Дебольського. Близькість Трубецького до російської релігійної філософії, звичайно, надала б його системі особливого забарвлення. У деяких пунктах «подальший розвиток» геґельянства був би в Трубецького тільки уточненням думок самого Геґеля: справедливо було відзначено (Чичерін), що сам Геґель розрізняє ідею та абстрактне поняття так само виразно, як цього вимагає й Трубецькой.

Свої погляди на історичне місце Геґеля Трубецькой висловив у невеликому вступі до перекладу книги Е. Керда про Геґеля (1898). Геґель, безперечно, один із найбільших і водночас – один із найневідоміших філософів нашого часу. Геґеля тільки тимчасово забуто, а розвиток думки не відкинув його. «Ідеалістична реакція» почалася вже в Англії та Америці: про неї говорять імена Стирлінга, Брадлі, Ґріна, Кедра та інших. Геґель, щоправда, один із найважчих філософських письменників з часу Дунса Скота, зате його філософія – єдина в своєму роді велична спроба, задумана й виконана з геніальною сміливістю, спроба вивести весь зміст знання із чистої думки. Для Геґеля пізнання можливе тільки в думці і думкою, у процесі внутрішнього єднання того, про що думаємо, і того, хто думає, роз'єднання їх він уважає тільки абстракцією. Думку треба очистити від випадкових психологічних елементів, і в такій чистій думці треба відкрити загальні закони, форми і категорії буття. Логіка стає онтологією, а відкинута Кантом метафізика відновлюється на новій основі. Геґель ступає на шлях Канта, беручись за дослідження апріорних моментів пізнання, але він розглядає ці апріорні моменти в їхньому русі, динаміці, діалектиці. Ця діалектика відповідає рухові людського духу в історії філософії. Уже це відкриття розумності руху духу в історії думки – великий крок у самосвідомості людства і один із найбільших успіхів філософії. Одначе Трубецькой може примкнути до цього розуміння історії думки, як самовідкриття Абсолютного, лише із застереженням – історію думки неможливо побудувати апріорно. Подальші застереження нам уже відомі (становлення Бога, панлогізм). Геґель, сам того не помічаючи, намагається наслідувати одночасно християнство і пантеїзм, Лютера і Геракліта. Трубецькой думає, що філософія Геґеля піднялася над цією суперечністю, як і над протилежністю «революції та реакції». Але зародки розвитку в протилежних напрямках закладено в його системі. Філософія Геґеля, на думку Трубецького, сміливий експеримент. Якщо він і не зовсім удався, то не можна визнати його і цілком невдалим. Якщо Геґелеві і не вдалося остаточно зрозуміти логічним шляхом природу, історію і релігію, то це ще не означає, що спекулятивний метод філософського осягнення дійсності хибний і непотрібний.

4. Ніколай Онуфрійович Лоський

Трубецькой правильно побачив, як уже раніше і Страхов, що Геґель пов'язаний з усією традицією німецького ідеалізму і німецької містики. А це вже означало, що неможливо розуміти Геґеля, як раціоналіста. Подальший крок зробив Н. О. Лоський (нар. 1860). На початку століття він розробив систему філософії, яка була співзвучною з пориваннями всієї епохи, зокрема російського «Накануне», чого не помітив ні він сам, ні сучасники, і яка являла собою рішучий поворот від гносеологізму до онтологізму. Початок цього повороту – іще в площині гносеології. Сама назва системи Лоського, «інтуїтивізм», гносеологічна.

Своє онтологічне переборення гносеологізму Лоський правильно пов'язує з традицією післякантівської філософії, для якої характерне «заперечення гносеологічного індивідуалізму і визнання можливості інтуїтивного знання». Першими стали на цей шлях «містичні раціоналісти», Фіхте, Шеллінґ, Геґель, частково Шопенгауер. Вони йшли до пізнання шляхом спекуляції, умогляду, тобто того методу, у якому інтуїція виступає у своїй чистісінькій формі. «Вони справді ставлять і... вирішують такі проблеми, про які не сміли й думати їхні попередники, вони створюють величні системи, багаті геніальними відкриттями». Цих мислителів іще й сьогодні не зовсім зрозуміли.

Геґель – остання ланка цього ланцюга. У його філософії поєднано раціоналізм із вищою формою емпіризму. Умогляд стає в нього безпосереднім проникненням у сутність речей, випробуванням самої внутрішньості. «У цьому розумінні діалектика Геґеля... суто емпіричний метод мислення». Знання в нього – не знаряддя і не середовище, завдяки яким нам доступне абсолютне: абсолютне дано в змісті знання, вони не відокремлені одне від одного. Поняття не порівнюється з предметом – предмет сам говорить у понятті. Якщо Геґель і бореться з деякими вченнями про безпосереднє пізнання, то він усе-таки визнає, що предмет безпосередньо дано в пізнанні. У пізнанні об'єднуються безпосередність і опосередкованість. Найвища безпосередність у Геґеля – самосвідомість абсолютного Духу, знання його про самого себе. Діалектичне знання не що інше, як розвинений досвід. Геґель у певному розумінні більший емпірик, ніж самі емпірики: не тільки споглядання предмета – завдання філософії, а й занурення в предмет, злиття з ним.

Лоський обґрунтовує своє тлумачення переконливими аналізами. У низці подальших праць він не раз повертається до цієї теми, розвиваючи власний світогляд, що його він називає то «конкретним ідеал-реалізмом», то «органічним світоглядом». Філософія Геґеля споріднена з цією системою: 1) Геґель застосовує умогляд у його істинній формі, 2) його система «органічна», 3) вона – система «ідеал-реалізму», 4) вона дає правильні відповіді на низку питань, розвиває динамічне вчення про матерію, правильно вирішує питання про тіло і душу тощо.

1931 року Лоський спробував охарактеризувати філософію Геґеля, як «інтуїтивізм». Ця доповідь-стаття розвиває те розуміння Геґеля, яке Лоський намітив чверть століття тому, і примикає до низки російських праць, що з'явилися протягом 25 років, будучи зараз останньою досі спробою нового витлумачення філософії Геґеля, яке з повним правом можна було б назвати «російським».

Цілковито хибне розуміння філософії Геґеля, як «панлогізму», було можливим тільки через помилкове протиставлення мислення і досвіду. Такого протиставлення ми не знайдемо в Геґеля: мислення для нього – тільки різновид досвіду, інтелектуальне споглядання, спрямоване на предмет, на істинне буття. Таке споглядання, інтуїція можливі лише тому, що людина і світ – тільки моменти абсолютної Ідеї, і, отже, людина може стикнутися з абсолютним буттям, мати його в свідомості. Звідси, звичайно, не випливає, що знання про Абсолютне доступне кожному і відразу. Воно досягається шляхом поступового заглиблення в сферу Абсолютного. Процес цього заглиблення і є діалектика. Раціоналістичне розуміння геґелівських «ідеї», «поняття» і «мислення» треба відкинути. Логіка Геґеля – не «абстрактна» логіка, а онтологія. Природа для нього – втілена в просторі і часі Логіка, живе ціле, пройняте Логосом. А логос – жива творча сила, а не сплетіння мертвих абстрактних категорій. Моменти логічного руху Геґель уявляє собі не тільки як конкретне буття, а й навіть як живі суб'єкти. Діалектичний рух – сходження із сфери розсуду в «металогічну» сферу. Об'єкт вищих форм пізнання той самий, який з релігійного погляду виступає як об'єкт містичного пізнання. «Конкретний умогляд» Геґеля – єдність містичної, інтелектуальної і чуттєвої інтуїції. Застереження, що їх висуває стосовно інтуїції (Шеллінґа) сам Геґель, спрямовано тільки проти «хаотичного ірраціоналізму». А «інтуїтивізм» самого Геґеля – це органічне поєднання логічних і металогічних чинників. «Опосередкування», якого Геґель вимагає від усякого пізнання, насправді безпосереднє. Адже «опосередкування» – не створення чогось нового, не обробка предмета знання, а тільки заглиблення суб'єкта пізнання в предмет, в істинне буття.

Лоський указує і на помилки Геґеля, точніше, на одну-єдину помилку: забуття принципу свободи у найважливішому пункті метафізики – у переході від Абсолютного, від Бога до Світу. Він намагається зрозуміти цей перехід діалектично і якщо й не відкидає творення, то й не утверджує його. Тут Лоський повертається до найважливішого застереження, що його не раз робили Геґелеві російські мислителі, починаючи від Хом'якова.

У кожному разі, інтерпретація Геґеля, яку накреслив Лоський уже в своїх ранніх працях, – один із найважливіших щаблів у розвитку російського геґельянства; це не тільки визнання за філософією Геґеля істотного місця в історії думки, у чому не сумнівався майже ніхто із російських мислителів і

що піддавали в Росії сумніву лише ті, хто сумнівався в думці взагалі, а й відкриття в ній глибоко актуальних мотивів філософської сучасності і філософського майбутнього.

5. *Сучасники*

До сучасників належить і Н. О. Лоський. Але його розуміння Геґеля, розвинуте вже у 1904 р., належить, звичайно, і історії, – не минулому, а вічному, як велике досягнення тепер уже столітнього вивчення Геґеля в Росії.

Наша сучасність – уже інша епоха. Важко сказати, коли ця епоха почалася. Найімовірніше «напередодні» закінчилося останнім спалахом шукання глибин у російському «футуризмі». Невтомне шукання, потреба відкрить, намагання у всякій, тільки вчора відкритій глибині уже сьогодні бачити лише поверхню, змінилося, можливо, часто й ілюзорним, усвідомленням, що володіємо чимось надійним. Закладування фундаментів змінилося будуванням. Дух шукання, дослідження, усвідомлення глибинності буття не відлетів, але перестав бути конститутивним елементом духу часу. Шукання, дослідження, відчуття глибинності стали самі собою зрозумілими.

Цій епосі, після 1910 року, належить оформлення філософських течій, ділова, предметна робота у всіх галузях філософського дослідження. З'являється низка теоретичних та історичних праць, які повинні були б відігравати основоположну роль у світовій філософській літературі, якби російську літературу читали на Заході.

Характеристика російської філософії наших днів не входить у наше завдання. Треба відзначити, принаймні, трьох мислителів, праці яких важливі для розвитку російського розуміння Геґеля і російського «геґельянства» наших днів. Праці цих трьох мислителів рухаються в напрямку, що його визначили ідеї Лоського, хоча, можливо, не всі вони безпосередньо від Лоського залежать.

«Предмет знання» (1915) С. Л. Франка – видатна російська філософська праця останніх десятиріч. Автор онтологічно переборює гносеологізм. Найважливіше історичне коріння цієї суто умоглядної праці – Плотін, Ніколай Кузанський і німецький ідеалізм, зокрема Геґель. Теорія знання піднімається від «абстрактного» знання до «живого» знання, предмет якого – не часткове та одиничне, застигле й нерухоме, а «жива Всеєдність» «coincidentia oppositorum». На цій висоті гносеологія перетворюється на онтологію, буття збігається з мисленням. У зв'язку з теоретичною працею Франка стоїть і його (коротка) спроба інтерпретації Геґеля, як продовжувача «онтологічнго платонізму», традиції Геракліта, Парменіда, Платона, Плотіна, Прокла, Оріґена, Ареопагітик, Еріугени, Бонавентури, Екгарта, Ніколая Кузанського, Мальбранша. Діалектика Геґеля переборює абстрактне знання конкретністю буття, вона – не лише метод, а й внутрішній закон самого буття. Межі геґель-

янства – у його хибній ідеалізації світу, у неувазі до живої особистості і у визнанні Ідеї та Духу, а не Життя (від цього розуміння Геґель, як відомо, відмовився тільки в зрілий період свого розвитку). Франк уважає, що завдання подальшого розвитку і запорука майбутності геґельянства – свідоме повернення до традиції релігійного онтологізму, наближення до містичного платонізму Плотіна, Прокла, Кузанського і німецької містики. Це означає «переборення» геґельянства, «переборення» в геґелівському розмінні – не як просте заперечення, а як потенціювання закладених у філософії Геґеля можливостей. Для російської думки такий перехід від абсолютного ідеалізму до ідеал-реалізму та релігійного онтологізму тим паче можливий і легкий, що російська думка завжди виявляла «вибіркову спорідненість» із провідними в цьому напрямку течіями німецької думки: з Екгартом, Кузанським, С. Франком, Беме, Анґелом Сілезієм, Баадером, Шеллінґом, Геґелем, Шіллером, Новалісом, Ґете. Такий розвиток буде визнанням великої справи Геґеля, цього дивовижного генія і героя думки.

Уже в 1912 р. І. А. Ільїн заговорив про «відродження геґельянства». Ільїн бачить у цьому відродженні, про яке так багато говорили на Заході, плідні тенденції: потяг до систематичної єдності знання, потяг до внутрішньо змістовного знання, шукання метафізичного світогляду; геґельянство задовольняє ці вимоги часу, пов'язуючи всі конкретні питання з основоположними проблемами філософії, вимагаючи споглядального занурення в предмет, інтуїтивної єдності з ним, створюючи своєю діалектикою ілюзію повної єдності усіх сфер знання. «Відродження», одначе, повинно стати не повторенням Геґеля, а самостійним і предметним мисленням, яке сміливо виходить за межі даного Геґелем.

1918 року з'явилася двотомна праця Ільїна про Геґеля. У ній дано надзвичайно цікаве тлумачення філософії Геґеля, як вчення про конкретність буття. Це тлумачення дає загалом розуміння Геґеля, як ідеал-реаліста і інтуїтивіста. Ільїн не геґельянець: із системи Геґеля він усуває схематику діалектичної побудови, як випадкового елемента системи; він виявляє цілий ряд не переборених Геґелем труднощів. Навіть не наслідуючи Ільїна в його критиці, треба визнати, що подальший розвиток російського вивчення Геґеля повинен брати за вихідний пункт роботу, зроблену Ільїним, або, принаймні, серйозно зважати на неї.

У 1927–1930 рр. з'явилися одна за одною чудові своїм спекулятивним духом і глибиною аналізів книги А. Ф. Лосева. Лосев займається передусім розробкою власної філософської системи, що примикає до платонізму Прокла, але багато в чому і до німецького ідеалізму. Тісно пов'язуючи античний платонізм із німецьким ідеалізмом, він у багатьох випадках накреслює вихідні пункти для нової інтерпретації Геґеля, яка примикає головно до «російської інтерпретації», що склалася в останні десятиріччя, але водночас применшує різницю між системою Геґеля та іншими системами німецького ідеалізму і

надзвичайно енергійно підкреслює елементи платонізму у всьому німецькому ідеалізмі. Філософська робота Лосева обірвалася у 1930 р., і він не встиг дати обіцяну ним спеціальну працю про Геґеля.

Але й крім трьох щойно згаданих мислителів, ми зустрічаємо філософію Геґеля в російській думці сучасності всюди. Ми знаходимо відгуки геґельянства у самостійних філософських побудовах і феноменологів (Ґ. Ґ. Шпет), і представників «марбурзької школи» (В. Е. Сеземан, А. Вейдерман), і трансценденталістів (С. Гессен, М. Рубінштейн). Зустрічаємо і критичний аналіз окремих мотивів геґельянства (О. П. Флоренський, Л. П. Карсавін, Н. Бердяєв), і негативну критику філософії Геґеля в цілому (В. Ф. Ерн, о. С. Н. Булґаков, о. Ґ. В. Флоровський) у творах російських релігійних філософів. Знаходимо й праці про Геґеля і геґельянців істориків філософії та представників конкретних наук, які часто надихалися в своїй роботі окремими частинами системи Геґеля або системою в цілому (П. Новґородцев, Є. В. Спекторський, Н. Н. Алексеєв, Д. М. Койґен, І. Михайловський та ін.). Навіть спроби зруйнувати філософію, що їх чинили російські марксисти, намагаються пов'язати себе з Геґелем, тлумачачи його у тому ж стилі, як це робив і Чернишевський. Майже так само часто, як у 40-і роки, зустрічаємо Геґеля і геґельянців і в російській поезії та літературі.

Одначе говорити про сучасність докладно я тут не можу. Можу лише вказати на те, що сучасність обіцяє розквіт традицій російського геґельянства у майбутньому.

ГЕҐЕЛЬ І ФРАНЦУЗЬКА РЕВОЛЮЦІЯ*

(До біографії та історії філософічного розвитку Геґеля)

1.

Геґель – французька революція. Ці історичні «постаті», «образи (Gestalten, вживаючи вислову самого Геґеля) для багатьох і багатьох зближувались і почасти зливались. «Ліві геґеліянці» у процесі свого повороту до політики не один раз[1] робили спробу оперти свої політичні ідеали на непорушній твердині діалектики й увінчати геґелівський «об'єктивний дух» фриґійською шапкою. Це сполучення політичного радикалізму, орієнтованого на політичний погром та революційний стиль якобінства, з філософією. історією та філософією права Геґеля, в якого, розуміється, германський, а не романський світ був останнім кільцем «об'явлення божественного» в історії, не могло бути переведено без насили над «живим духом» системи Геґеля. Тому-то одночасовим адептам обох вір доводилось або перебудовувати діалектичну методу[2], або ж – шукати вихід у глибоко антигеґеліянській синтезі германського й романського духа (в яких хотіли бачити різні функції одного й того самого моменту діалектичного розвитку) в померках передреволюційного сьогодні[3], або ж нарешті – нашвидку руйнувати філософію права

---

* Ця стаття – це сильно скорочений уривок із праці значно більшого розміру, поза якою читачеві залишаться неясними деякі принципові питання інтерпретації. Але не можна було й думати розвинути їх тут; навіть текст цього уривка мені довелося значно скоротити.

[1] Вперше, мабуть, *Moses Hess*, див., напр., його (анонімну) «Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas», 1837. Зокрема стор. 49, 85, 147 та ін.

[2] Оцим шляхом, рецепуючи фейєрбахівський антропольоґізм та французьку соціальну філософію, пішов пізніше *Маркс*. Чи треба тепер іще вказувати, що його «реформа» геґелівської діалектики була в суті відмовленням від неї? (Хоч це не зовсім ясно навіть *Tröltsch*-еві – див. главу про марксизм у його «Historismus»).

[3] Напр., у *Hess*-а op. cit., стор. 33, а зокрема «Die Europäische Triarchie», 1841; в *B. Bauer*-а (анонімний) Posaune des jüngsten Gerichts. Lpz., 1841; в *A. Ruge*: «Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen» (передмова перекладу Луї Блана), 1843;

Геґеля, щоб урятувати цим революційність його філософії історії, або ж переводити ще якусь спішну та невпорядковану перебудову геґелівського палацу[4], щоб тільки утворити можливість ортодоксальної інтерпретації того грому перед бурею, що його не чув Геґель, але що скоро по його смерті став приступний і для менш чутливого слуху[5]. Одним і тим самим осередком історичної картини залишається в усіх оцих «ухилах» інтерпретації – співзгучність філософії Геґеля і французької революції, їх фатальна й переможна співпраця[6]. Геґель – для всіх цих «ухилів» – німецька транспозиція духа

більшість гарних або вишуканих формуловок бере початок у *Hess*-а (напр., «Французи мислять фальшиво, роблять вірно; німці – навпаки»; у Püttmann's Deutschem Bürgerbuch 1, 1845, s. 47; у Франції «маса», в Німеччині – «просвічена меншість» – у вид. *K. Grün*-ом Neuen Anekdotis. 1845, s. 222; у Marx-а «серце» й «голова» – в «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» (зр. ще Бакуніна (псевд. *Jules Elisard*): Die Reaktion in Deutschland. «Deutsche Jahrbucher». 17–21.X.1843). – Вже в Геґеля щось подібне – «Phil. der Geschichte». *W. W. Lasson* VIII, 2, ss. 922, 923, але як *протиставлення* німців і французів, а не їх зближення. Ці місця, так як і низку місць із Gesch. de Philosophie (WW. XV. 1836, 534 f.) використав пізніш *B. Bauer* у цит. Posaune – див. стор. 86–96. – Вже в 1826 р. *M. Veit* присвятив Геґелеві на день його народження вірш, де виспівує подорож Геґеля до Парижу як символ єднання німецького і французького духа (див. «Hegels Leben», ss. 385–6).

[4] Про «руйнування» та «перебудови» див. ще далі. – Теоретичній філософії лівого геґеліянства присвячено поки тільки один, цінний, але де в чому неповний і занадто скупий на аналізу *внутрішньої* еволюції геґеліянства дослід проф. *D. Koigen*-а: «Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland», Bern, 1901; головно для історії політичного розвитку цінні – *G. Mayer*: Die Anfange des politischen Radikalismus im vormärzlichen Deutschland, Ztschft für Politik, 1913, I, ss. 1–114; *його ж*: *Fr. Engels*. Eine Biographie. I. B. 1920; *Th. Zlotisti*: M. Hess. B. 1921, про Hess-а і Grün-а – *E. Hammacher* у Arch. f. Gesch. des Sozialismus I, 1, відповідні стор. в *Н. Н. Алексѣева*: Науки общественныя и естественныя… М., 1912. – Відкрити внутрішню логіку радикалізації геґеліянства – це залишається завданням майбутнього дослідника.

[5] Див., напр., *K. Rosenkranz*: Aus einem Tagebuch. Lpz., 1854, s. 133 (замітки від 1843 р.).

[6] Див., крім згаданого вище: *K. Grün*: Die soz. Bewegung in Frankreich und Belgien, 1854; *Fr. Schmidt*: Die deutsche Philosophie in ihrer Entwicklung zum Sozialismus (Püttmann-s Deutsches Bürgerbuch. II. 1846); Briefwechsel zwischen *Br. Bauer* und *Edgar Bauer* (1839–42), 1844; зокрема заслуговують на увагу надзвичайно безпосередні й часто наївні вискази молодого *Енґельса* (Jugendschriften. B. 1920, passim, див. *Mayer*, op. cit., стор. 60, 61, 88, 90, 146, 165, 182 й інш.), а пізніше молодого *Ласаля* (фільософічно, як бачимо в одкритій *Mayer*-ом спадщині – дуже цікавої постаті; див. Briefe… т. I, 1921, стор. 51, 83, 97, 119–20, 127 і далі, т. VI, 1925, стор. 48–88 і далі). В *Hess*-а французька революція вже в його Heillige Geschichte закінчує собою середньовіччя (стор. 49, 85), див. ще його Sozialismus und Kommunismus (Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz вид. *Herwegh*-ом), 1843, і Pütmann-s Rheinische Jahrbücher, I,

французької революції. Геґель – Робесп'єр, Марат, Дантон або Наполеон[7], для інших Сен-Симон, Фур'є[8] німецької філософії, а для декого, м. б., навіть і д-р Ґільотен[9].

Але це так не тільки для зреволюціонізованої геґеліянської молоді, але – почасти й для обережного й розумника-ліберала Розенкранца[10]. Тим більш це так – для ворогів геґеліянства, що іноді пробують, ухиляючись од бою на ґрунті теорії, отримати тим легшу перемогу в благонадійності[11]. Нема дива, що конфлікт революційних «геґелінґів» і антигеґеліянських охоронників status quo перекинувся з Німеччини й за кордон[12], правда, де-не-де з конфлікту

1845. – Не тільки самого Геґеля зв'язували з революцією, та сама доля спіткала й Фіхте (*Fr. Köppen*: Fichte und die Revolution в *Ruge-s* Anekdota, 1843), Шеллінґа (в *Hess*-а і *Grün*-а – див. прим. 8, Шиллера й почасти Ґете (*Grün*: Schiller, 1849, *його ж*: Über Goethe von menschlichen Standpunkte, 1846); див. прим. 8.

[7] Див. *Fr. Engels:* Triumph des Glaubens, 1842, у Jugendschriften, стор. 211 ff, 231, 237; *Lassalle*: Briefe… … I, ст. 51, 223; *G. Mayer*, op. cit., ст. 85.

[8] *Grün*: Die soz. Bew., ст. 147, 124; *Hess:* Einundzwanzig Bogen, ст. 77–78; *Lassalle*, op. cit., ст. 241; у *Hess*-а, ibidem, Фіхте порівнюють із Бабефом.

[9] Див. «клацання ґільотиною» в гумористичній поемі *Енґельса*, або ґільотину, як символ, на накресі групи «вільних», що недавно відшукав *G. Mayer* (див. *R. Engert*: Neue Beiträge zu Stirnerforschung. 2–3 Heft, Dresden, без року).

[10] Див. op. cit., стор. 16, 199. Правда, *Rosenkranz* говорить і про «Aberglauben so vieler Deutschen an die Franzosen», ст. 125.

[11] Крім відомих: Sendschreiben an Görres, 1838, і Die Hegelingen, 1838, *H. Leo* (відповідь – *Hegeling*: H. Leo vor Gericht) і *F. v. Baader*-а: Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule…, Sttgt., 1839, порів. менш відомі: *K. E. Schubart*-а і *Carganico*: Über Philosophie uberhaupt und Hegels Encyklopädie… insbesondere, 1892, *Schubart*-а: Über Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des preussischen Staates, 1839, *M. Elsner*: Eine gegen Hegel gerichtete Anklage des Hochverrats aus dessen Schriften beantwortet, 1839.

Огляд усієї подібної літератури дам я на іншому місці. Пізніше – полемічний роман *Wilhelmine Canz* (анонімно): Eritis sicut Deus, Hamburg, 1854–5, 3 тт. та Aufschlüsse üder Eritis Sicut Deus, Bremen u. Lpz., 1860. – Про W. Canz *A. Werke*: Junghegeltum und Pietismus in Schwaben, Berner Diss, 1907. – пор. цікаві сторінки в Geschichte der Berliner Universität *M. Lenz*-а, Bd. II, 2. Teil, B. 1918.

[12] У Франції, напр., *Прудон, V. Cousin* (напр., Souvenir d'Allemagne. Revue de deux Mondes 1866), *Кіне* (розвиток німецької класичної філософії аналогічний до розвитку *французької* революції: Кант – Мірабо, Фіхте – Робесп'єр, Шеллінґ – Наполеон). – В Росії – Геґель – «алгебра революції» (вираз *Герцена*) – від часів Белінського, Герцена і Чернишевського до Плеханова і... Леніна. А на другому боці Киреєвський ставить Геґелеві в дебет Штірнера, кн. *В. Ф. Одоєвський* – «безодню неґації», «атеїзм і матеріялізм» «Геґелістів (див. *Сакулін*: Кн. Одоевскій, М., 1913, I, I, стор. 383, 389; у руках Одоєвського була анонімна «друга частина Posaune» – «Hegels Lehrne von der Religion und Kunst», Lpz., 1842, що написана, ймовірно, при участі Маркса – див. *G. Mayer* у Archiv für Geschichte des Sozialismus VII, 3, стор. 332–364 –

світоглядів вироджуючись у гру беззмістовних слів. Але і світогляди, й беззмістовні слова знали одне й те саме: геґеліянство й революція (французька) в чомусь і якось гомоґенні, рідні і співзгучні одне одному. Це переконання міг тільки підтримати 1848 рік, коли вже не тільки геґеліянські ідеї, а й живі геґеліянці стали на бік революції проти «старого режиму».

2.

Але ж «геґелінґи» не так глибоко помилялись у свойому вчителеві й родоначальникові, як то часто думають історики філософії[13]. Ліве геґеліянство у свойому радикалізмі (як і багато де в чому) дивним чином перекликувалось через голови «ортодоксальних» професорів геґеліянської філософії зі своїм патроном, що в його особистих переживаннях і в творчості було багато неспокійного, бурхливого, поривистого. Правда, всі ці рідні лівому геґеліянству елементи не знайшли вияву ані в видрукуваних (у ті часи) творах, ані в викладах Геґеля, ані в геґеліянській «традиції»[14]. Очевидно, тут у шалених геґелінґів – не ремінісценції, не копіювання, а геніальне вгадування й одчування під назверхнім покрівцем консерватизму якогось стихійного й патетичного радикалізму[15].

ту *уперше* в Росії *від* Маркса аргументували про Геґеля), *Шевирьов* – антихристиянство, що «цілком одповідає» (в теоретичній сфері) французькій революції (*Сакулін І. І.* стор. 357, 360–1, критика Геґеля, може, взята Шевирьовим у *Baader*-а, op. cit.); Геґель є сусіда Сен-Симона і для *В. С. Печеріна* (вплив лекцій *Ganz*-а, див. *М. Ґершензон*: Жизнь Печерина. М., 1910, стор. 106, лист до Нікітенка 10.VI.1834), з подібних же мотивів одкидає Геґеля й *Чаадаєв* (*Сакулін*, op. cit., I, стор. 346). – Натяк на цю спорідненість із французькою революцією – знов уже в самого Геґеля (див. далі § 7).

[13] Починаючи з обличителя геґелівського консерватизму *R. Haym*-а: Hegel und seine Zeit. B., 1857; також, напр., *P. Barth*: Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer, Lpz., 1890, *Höffding*: Geschichte der neueren Philosophie, 1923, *його ж*: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., недавно – *Sven Hellander*: Marx und Hegel, Jena, 1922, стор. 42 та ін.; зокрема розповсюджений цей пункт в російській літературі, проти чого з повним правом виступив ще *П. Новгородцев:* Кантъ и Геґель въ ихъ ученіяхъ о правѣ и государствѣ. М., 1901. Ще й нині заслуговує на увагу Apologie Hegels *K. Rosenkranz*-а, Berlin, 1858.

[14] Основні джерела тут для нас: листування (видане, почасти, *K. Hegel*-ем, 1887 р.) – Theologische Jugendschriften (вид. Nohl-ем, 1906 р.), System der Sittlichkeit (вид. *Mollat*-ом, 1891 р. і *G. Lasson*-ом, 1913 р.), інші праці Геґеля, що видані або ж зреферовані вперше на кінці XIX – поч. XX в. Раніше – лише незначні вривки в *K. Rosenkranz*-а, Hegels Leben. B., 1844.

[15] Див. недавню вказівку *H. Glöckner*-а (Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus, «Logos», XIII, 1924, стор. 340–357) на відродження думок молодого Геґеля в геґеліянстві. Але *Glöckner* має на увазі не так лівих геґеліянців, як глибоких мислеників геґелівської школи взагалі – напр., *Fr. Th. Vischer*-а (про нього

Розуміється, не про революційні забави гімназіальних та семінарських років може тут бути мова, і не про радикальні настрої й симпатії домашнього вчителя у глухому Берні, а про перші проби творчості юного філософа, про перші його спроби філософічно-історично усвідомити собі сучасність[16].

З теоретичним радикалізмом ми зустрічаємось у ці часи і в теології, і філософії права та держави, і в соціальній філософії Геґеля. Щоправда, зустрічаємось лише як із однією з багатьох спроб теоретичної конструкції. Але ж, хоч і відокремлені, ці спроби є дуже симптоматичні, тим більше, що багато дечого з них увіходить пізніше і в будову дозрілої системи. В теології ми бачимо протиставлення антиісторичній просвіченості «історичного і психологічного» досліду релігії – в суті антропологізму, що де в чому передхоплює думки Фоєрбаха, Гесса, Ґріна, Штрауса, навіть – Ніцше[17]. В філософії права й держави ми зустрічаємо не тільки випадкові замітки[18], але й форму-

---

Glöckner писав і окремо, «Logos», XIII, 1924, 1, також: Fr. Th. Vischer's Aesthetik in ihrem Vehrhältnis zu Hegels Phänomenologie des Geistes, 1920), *I. E. Erdmann*-а, *A. E. Biedermann*-а, *R. Rothe* і ін., але також і *L. Feuerbach*-а «aber auch die anderen alle» – «sie stehen eigentlich dem jungen Hegel (den sie gar nicht kennen) viel weniger fremd gegenüber, als dem systematischen Vollender» (стор. 343–4, пор. стор. 347).

[16] Революційність гімназіальних і семінарійних років, щоправда, слабо підтверджена й освітлена документами – див. *F. Rosenzweig*: Hegel und der Staat, M. 1920, I, s. 11 та ін., *Klaiber*: Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren. Sttgt., 1877, ст. 89–90, 94, 190–1; «Aus Schellings Leben», III, s. 251, *Thaulow*: Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, Kiel, 1853–4, III, 124–146; *Rosenkranz:* Hegels Leben, ст. 19, 28, 32, 34, 44–45, 433, 435, 444–5, 456. – З Берна – лист до Шеллінґа I.1795, 16.IV.1795, 30.VIII.1795, див. *Rosenkranz*, op. cit., ст. 989, 92 та ін. Відбиває бернські настрої Геґеля виданий ним уже у Франкфурті переклад памфлета, присвяченого критиці бернської аристократичної республіки; цей памфлет – Vertauliche Briefe. Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem franz sischen eines verstorbenen Schweitzers übersetzt und mit Anmerkungen versehen, Frft a. M., 1798 – відкрив недавно *H. Falkenheim* (Preussische Jahrbücher, 138, ст. 193–213).

[17] Протиставлення «objektive» й «subjektive Religion», Th. J., 10, 8, 9; обґрунтування релігії на потребі (як у Фоєрбаха, Геса, Ґріна) – Th. J. 147, 347; у зв'язку з цим – погляд на християнську традицію, як на «міт» Th. J, 321 ff, 332 ff; з'ясування презирства до «благ світа цього» заздрістю (як у Ніцше) – Th. J., 55–6; погляд на християнство, як на підупад у порівнянні до еллінізму – Th. J., 350; (сучасна) релігія яко служниця політики – лист до Шеллінґа – I, 1795, Th. J., 41; і багато ін.; див. також просвіченське «Життя Ісуса», див. *Hammacher*, op. cit.; *Heller*: Hegel und die nationale Machtgedanke, Lpz., 1921, ст. 29 Anm.; *Bülow F.*: Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie, Lpz., 1920, ст. 14, 19; *W. Metzger*: Gesellschfat, Recht und Staad in der Ethik des deutschen Idealismus, Hdlbg., 1917, стор. 328; моя стаття «Hegel et Nietsche» в «Revue d'Histoire de la philosophie» (друкується).

[18] Дещо – в *K. Vorländer*: Kant, Fichte, Hegel und der Sozialismus. B., 1920, ss. 78–81.

лювання і кристалізації хоч би деяких основоположень: неґацію власності, як «неабсолютного» стану, як «гіпостазії нечистої совісті»[19]; обґрунтування правних категорій на категоріях господарчих, – поставлених на фундаменті, що складається з Потреби, Вжитку, Праці, Посідання, Струменту, Машини, Ціни, Грошей, Торговлі, всієї системи соціальних та правних понять і конструкцій[20]; загострення критики держави, може, й до повної її неґації[21]. У сфері соціальної філософії находимо, напр., і характеристику зросту (в рямках «буржуазного суспільства») соціальних протиріч: багатства й бідності, люксусу і злиднів[22], і обмеження границь значності окремих категорій («буржуазної свободи», «буржуазної моралі») межами «буржуазного» світу[23], і з'ясовання вищих з'явищ духового життя з економіки й політики, sui generis «соціологію пізнання»[24], – ніби якийсь натяк на історичний матеріялізм; не говоримо вже про з'ясовання окремих моментів політики з економіки, і про окремі поняття й образи («атомістична структура суспільства», «маса» і т. і.), що нагадують пізнішу мову революційного геґеліянства[25].

---

[19] Пор. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. WW. вид. *Lasson*-а, VII, 380–1, *Rosenkranz*, ст. 88, 89, ще – 525 (уривок без року); *Bülow*, op. cit., стор. 38.

[20] System der Sittlichkeit. WW. вид. Lasson-а, VII, стор. 421–509, зокрема 422–450. В основі «materielle Kategorien».

[21] В рукописі Геґеля – ймовірно, копії з писаного Шеллінґом або Гельдерліном нарису (*Fr. Rosenzweig*: Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1917, 5, 116, 21–2 ff.) «wir müssen also auch über des Staat hinaus. …soll er aufhören» – До питання авторства вривка – ще *E. Cassierer*: Hölderlin und der deutsche Idealismus, «Logos», 1918, VII, 1919, VIII, також Boehm у Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur- und Geistesgeschichte, 1926, і в уводі до редагованого ним видання творів Hölderlin-а в вид. Diederichs-а.

[22] *Rosenkranz*, 89, пізніше Rechtsphilosophie, §§ 182–208, пор. у *Sven Hellander*-а, op. cit.; цікаво відбиваються геґелівські мотиви в листуванні молодого Ласаля (Briefe I, 130–I (1844), 170–I, 174 (1845), 216–231 (1845), 276, 248, 238 і ін.). Категорія «буржуазного суспільства» й політично-економічні теорії Геґеля заслуговують на спеціальну увагу – див. *Rosenkranz*, op. cit., 86, *W. Metzger*, op. cit., 334–5, Bülow, op. cit., 38.

[23] WW. *Lasson*, VII, 392, 395, 180, пор. 472, *Rosenkranz*, 190.

[24] Філософія Канта і «держава, що вмирає» WW. VII, 411 ff; «мова» в «System der Sittlichkeit» входить у ряд економічних категорій: пізніше – Діоґен – «продукт суспільного життя Атен…, продукт люксусу» і т. д. – Rechtsphilosophie, § 195 Zusatz; римська філософія – лише завершення приватного права, що має за об'єкт власність окремої особи. – Geschichte der Philosophie XV, 4–5 і баг. ін.

[25] Політика повстає з економіки, напр., повстання грецьких колоній, W. W. *Lasson*, VIII, 552; дещо в процесі підупаду Римської імперії, ibidem, 718–9; роля пороху в веденні війни (пізніше улюблена тема Енґельса) – «Die Verfassung Deutschlands», WW. *Lasson* VII, 471; але звичайно у Геґеля – «примат» політики, права й «ідеології» і лише участь «економічного фактора» – див. WW. VIII, 2, 925–6 – про причини французької революції і зокрема VIII, 1, 115 f – характеристика ролі господарчого життя в історичному процесі. – «Атомізм» – пор. «анархію продукції» в Маркса – напр., «Würtembergische Landesstände» (1815–6), W. W. *Lasson*, VII, 167, 175; Phil. d. Geschichte, Reclam, стор. 557 (у Lasson-а цього місця немає); Rechtsphilosophie – passim. – Поняття «маси» в Phänomenologie des Geistes (див. нижче), в листі до Niethammer-а 5.VII. 1816. – пор. ролю цього поняття в *Бауерів* або в Marx-Engels-а (в полеміці проти *Бауерів* в «Die Heilige Familie» – Nachlass II, стор. 186, 188, 196, 214, 243–4, 252 та ін. – Із поняття «маси» тут твориться поняття «матерії» – відкіля й «історичний *матеріялізм*» у його первісній формі).

[26] Робесп'єр і Наполеон *найчастіше* згадуються в Philosophie der Geschichte. (Частіше згадується тільки Карл Великий).

[27] Див. – вірно у Rosenzweig-а, op. cit II, стор. 24. – «Napoleon – Erreter… der Ideen 1789 vor den Ideen von 1793…».

[28] Історію відношення Геґеля до Наполеона простежує трохи не вперше *Rosenzweig*, але в нього багато пропусків і ретушування. – Останні слова – про Пруссію – зі зробленими вище обмеженнями, – див. *Fr. Meinecke*: Die Idee der Staatsraison. M., 1924, стор. 459.

[29] Die Verfassung Deutschlands . WW. *Lasson*, VII, 135, про це ще *Haym*, op. cit., 74, *Dilthey*: Jugendentwicklung Hegels, 1921, стор. 136, *Mayer-Moreau*: Hegels Sozialphilosophie. Tübingen, 1910, ст. 44–5, *Rosenzweig*, op. cit., I, стор. 125 *непереконливо* полемізує проти такого розуміння.

[30] Лист до Niethammer-а (далі цього адресата визначуємо лише літерою N.) від 13.X.1806. *Haym* був дуже обурений такою відсутністю патріотизму; пор. ще Rosenzweig, op. cit. II. 23.

Але і в усвідомленні історичної сучасності Геґеля у значній мірі припадають йому до вподоби «образи», «постаті» радикалів і радикальних часів, передівсім Робесп'єр, Наполеон[26], і те ціле французької революції, якого вони є частками. Ми простежимо далі долю «образу» французької революції в *філософічному* розвитку Геґеля. Зупинимось тут коротко лише на історії відношення Геґеля до *історичної* постаті Наполеона. Наполеон для Геґеля – перш над усе – представник французької революції[27], хоча б французької революції, що є протилежна французькій революції Робесп'єра. Культ Наполеона в Геґеля – один із провідних мотивів його *особистого*, безпосереднього відношення до історичних подій і осіб. І це так – од єнських років – од років утворення і скріплення сили Наполеона аж до пізнішого берлінського періоду Геґеля, періоду признання ним історичної ролі та покликання Пруссії[28].

Ще 1802 р. Геґель бачив у Наполеоні єдиного можливого – через насилу та завоювання – об'єднавця Німеччини[29]. І коли завоювання стало фактом, він бачить ув імператорі-завойовнику «світову душу», в його перемозі – «перемогу освіти й духа над брутальністю та псевдорозумом»[30]. І такими самими представниками «духа» – ідеї свободи, права, нарешті, простої розумної доцільності є для Геґеля завойовник у протилежність до тодішньої Німеччи-

ни та німецьких князів[31]. Геґель одчував у Наполеоні якусь *онтологічну історичну силу*, що супроти неї в Німеччині стояли історично безсилі та безплідні – «князі конституції, батьківщини»[32]. Тому-то для Геґеля не робив труднощів вибір – кому віддати співчуття в великій боротьбі. Розуміється, не Пруссії – державі, що побудована на одній ідеї користі, при повнім іґнорованні духового, – тому Пруссія й виявила історичну невитривалість; тим менше – Австрії – католицькій державі; ще менш – комусь іншому серед німецьких князів – пересякнутих партикуляризмом, інертних і нездібних засвоїти те позитивне, що принесло з собою французьке завоювання[33]. Наполеонові тільки й неподільно належали всі симпатії Геґеля. Наполеонові, як представникові історичної долі й необхідності, історичного руху й пориву, що будить Німеччину до єдності, свободи й народоправства[34]. Із цієї оцінки сил, які боролись, випливають усі відгуки Геґеля на сучасні події. Прусська та австрійська армії для нього завше «вороги», «наволоч», «збіговище», так, як і всі ті – від нірнберзького натовпу до Фр. Шлеґеля, – що виступають ділом, словом або ж думкою проти представника історичного духа[35]. І це не тільки на початку наполеонівських воєн, але й у момент пробудження національної

[31] Наполеон, як представник ідеї свободи – проти німецьких князів, лист до N. – 29.VIII.1807, 13.X.1807, 11.II.1808; як представник ідеї права – «der grosse Staatsrechtslehrer in Paris» – до N. 29.VIII.1807, пор. вплив наполеонівського права в Геґеля й висока його оцінка – напр., у листі до N. 11.II.1808 в «Bamberger Zeitung», 8.II.1808, в системі 1805 р. (відомості про неї в Rosenzweig-a, op. cit.), в WW, *Lasson* VII, стор. 307–8, див. також лист von Knebel-я до Геґеля 7.X.1808; протиставлення наполеонівської економії до марнотратства князів – лист до N. 10.IV.1814.

[32] Див. лист до Zellmann-a 23.I.1807.

[33] Про Пруссію – шкільна промова 29.X.1809 (WW. XVI), лист до Шеллінґа 3.I.1807; про Австрію – N. 7.V.1809, пор. – до Zellmann-a 23.I.1807, N. 6.I.1814; про німецьких князів – W. W. *Lasson*, VII, 135, Zellmann у cit., N. 29.VIII.1807, в XI.1807 – така характеристика німецьких князів; «Willkür, Grobheit, Rohheit, vornehmliche Stummheit, Hass der Publizität, Aussaugung, Verschwendung,… Dumpfheit, Missmut, Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche, Kriecherei und Niederträchtigkeit».

[34] Пор. зокрема: «Wie ich schon früher tat, wünschen nun alle der französischen Armee Glück…» – до N. 13.X.1806, XI.1807, до Zellmann-a – cit., до N. 7.V.1809 – «Zur Befreiung von Feinden (австрійців!) Glück wünschen, es muss ein freudiger Tag gewessen sein».

[35] «Schwall» – після єнського бою – до N. 13.X.1806; «вороги» – про австрійців – 7.V.1809; про Ф. Шлеґеля, що пішов на австрійську службу – «vor die Schweine gegangen ist… derselbe es für Glück wird anzusehen haben, wenn nur der Galden von ihm befreit bleibt» – до N. 7.V.1809; про групу нірнбержців, що вітали пікет австрійських уланів – «Gesindel», «arbeitslose und ausgehauste Lumpen», «Strassenjungen»– ibidem. – In der Stadt vorzugsweise bei dem Lehrerpersonal galt er für einen Franzosenfreund» – *Rosenkranz*, op. cit., стор. 251, v. Schubert (що, очевидно, й мається на увазі, як один із учителів): Selbstbiographie. 1855. II, 2.

свідомості Німеччини – в російських, австрійських та прусських військах Геґель убачає однаково чужі сили, що їх реакційність він старанно підкреслює; національного піднесення він не помічає й вияви його, не бачучи їх основи, природно, засуджує[36].

В такій психологічній ситуації Віденський Конґрес, розуміється, не може здаватись чимсь іншим, як найтемнішою реакцією – дрібноти й посередності проти «світового духа». Учасники Віденського Конґресу – «мурашки, блохи і блощиці»; результати Конґресу – мізерні; небезпеки, що загрожують вільній думці – орден єзуїтів, може, навіть інквізиція – лякають Геґеля навіть у снах; «сто днів» приносять йому радість, бо це – «ein Sporn in die Flanken und spitzer Dornbuschel unter den podex» – засіб проти загального задубіння, що настало після Віденського Конґресу; національного піднесення він, як і раніше, має нахил не помічати й одмічає в німецькім політичнім житті лише гру дрібних себелюбств і свавілля. Правда, він убачає в упадку Наполеона якусь нутрішню необхідність – «колосальний геній руйнує сам себе», «велика індивідуальність себе засуджує», й тільки тому «маса» дістає силу і право скинути її з п'єдестала[37]. І тоді ж Геґель із найбільшою яскравістю висловлює переко-

[36] Див. – «Kosaken, Baschkiren und andere votreffliche Befreier dazu», «Baschkiren und Tschuwaschen» – до N. 29.IV.1814, «Kosaken, Baschkiren, Preussische Patrioten» – до N. 21.V.1813, «Baschkiren und Tschuwaschen» N. – 29.IV.1814, росіяни для Геґеля – «Befreiungsbestien», німці – «Organisationsbestien» – до N. 1.VII.1914. Замість національного піднесення Геґель бачить низькі та дрібні мотиви – нірнбержці радіють зі «звільнення», рахуючи на звільнення від шкільних витрат – лист до Paulus-a 18-IV, 1814 у *Reichlin-Meldegg*: Paulus und seine Zeit 1853. II т., стор. 223 або тому, що «dann kann man, drückte einer aus, wieder einem um 16 Bazen eine Ohrfeige geben» – до N. 29.IV.1814. Геґель одмовляв пасинка Niethammer-a йти добровольцем до армії. – «In welche Gesellschaft er komme» – до N. 23.XII.1813; відношення Геґеля до добровольців характеризує й таке міркування про військове розквартирування (в тому самому листі) – «lieber 6 Franzosen, als ein solcher Schwein (росіянин), und hinwiederum – lieber 3 Russen, als einer von denen 44 Freiwilligen…» Rosenzweig, op. cit., наводить подібну думку з листа Ґете (із «Deutsche Geschichte» *Treitschke* II, 36). *Джерела* таких настроїв ясні, напр., із одної замітки Фіхте ще в 1813 р., якого ще в 1813 р. лише *будуччина* Німеччини змушувала ліпше стояти за німецьку владу, аніж за владу «французького маршала» (VII, ст. 569, пор. ще вище прим. 31, 33).

[37] Реакція – до N. 5.VII.1816, 29.IV.1814; «Ameisen, Flöhe und Wanzen», «ameisen-flöhe- und wanzhafte Persönlichkeiten» до N. 5.VII.1816; «Resultaten… notdürftig» – до N. 29.XII.1814; єзуїти, інквізиція і т. д. – до N. 6.I.1814, 19.III.1815, до Paulus-a 9.X.1814 (*Reichlin-Meldegg*, op. cit., II. 225–7), сон – у першому з цит. листів; сто днів – до N. 19.III.1815; про німецьке політичне життя, див., напр., у листі до N. 21.II.1815 сповіщення про «eine aus der Luft gegriffene französische Lüge» за висловом видавця *K. Hegel*-я (WW. XIX, I, стор. 382); характеристичний є також один лист жвавої Кароліни Павлюс (Heidelberg, 12.XII.1815), яка в тон Геґеля сповіщає про загальне «Saltomortale in Deutschland», про те, що всякий «sich mit Kreuzen aller

нання, що ніяким історичним перипетіям несила зупинити розвитку історичного духа. Діло Наполеона, дух наполеонівської епохи живе далі й після загину Наполеона. Й оцінка діла Наполеона залишалась у Геґеля та сама, що й раніше. Не тільки сентиментальні слова на полі Ватерльо або при першому погляді на наполеонівську архітектуру Парижу – але і в так далекім од якогонебудь почитання Наполеона Берліні – ми зустрічаємось не один раз із виявом ліричного й філософічного одночасно культу Наполеона й Великої Революції. Не тільки в день взяття Бастилії щорічно поважаний пруський професор піднімає келех за ідеї 1789 року, але й перед студентами у приватних розмовах і на катедрі згадує про цей час, як про «чудовий схід сонця», коли «раділи всі розумні істоти», коли «панував піднятий зворушливий настрій», коли «світ був пересякнутий ентузіазмом духа», «ніби вперше божественне примирилось зі світом»; нарешті, і в своїй науковій праці він постійно оглядається на правні ідеали і правничу творчість цих великих днів[38] – бо ж «найбільшою заслугою Наполеона була та сила, з якою він підтримував престиж закона й повагу до нього»[39].

Липнева революція була кінцевим етапом у багатому на історичні події життьовому політично-історичному досвіді Геґеля. І вона здавалась йому історичним завершенням і закріпленням діла Наполеона й революції. Індивідуум Наполеона був історично засуджений – два рази; але ж два рази – в революціях 1789 і 1848 – перемогло діло, що він репрезентував. Між «старими

Art behängt» і в зв'язку з конфліктом між баденськими становими представниками й урядом іронізує над «märchenhafte deutsche Freiheit… zu derer Symbol ihre Verfechter mit Recht ein Kreuz gewählt haben. Das Kreuzigen wird nachfolgen». Про внутрішню конечність падіння Наполеона – до N. 29.IV.1814, Геґель там твердить, що передбачав і пророкував падіння Наполеона вже в 1807 р. (в «Phänomenologie des Geistes») – про це див. нижче.

[38] Невідхильність руху історичного духа – див. славетний лист до N. 5.VIII.1815. – Вплив наполеонівського законодавства в пізніших працях Геґеля ґрунтовно простежений *Rosenzweig*-ом, op. cit., який і основну в Геґеля ідею станового представництва виводить із італійської конституції Наполеона (op. cit., в «Der englische Reformbill» 1831, WW. *Lasson*, VII, 307–8, Геґель дійсно посилається на наполеонівське законодавство). – Цит. в тексті місця із WW. XIX, I, стор. 238 (оповідання учня Геґеля голландця *van Gherta* про оглядини Геґелем у кінці вересня 1882 р. поля бою Ватерльо); із листа до дружини з Парижу 30.IX.1827; із Varnhagen-a Blätter ans der preussischen Geschichte, запис із 16.VII.1826, пор. оповідання Förster-a (1820) в Der Gedanke, II, 76; із Phil. der Geschichte (рукопис останніх років життя) – WW. *Lasson*, VIII, 962, пор. *Geiger*: Berlin 1688–1840, II, 545; Ad. *Stahr*: Hegel als Politiker у «Schweglers Jahrbücher der Gegenwart» 1844 – у *K. Fischer*-a: Hegel, 2 вид., 1232.

[39] Див. вищецитоване оповідання *van Ghert*-a; пор. оцінку Наполеона в Phil. der Geschichte. WW. *Lasson*, VIII, 2, 930–1.

серцями», що «раділи» з *такого* завершення бурхливого сорокаліття, було, розуміється, й серце Геґеля[40].

Філософічна творчість Геґеля, що виросла з його життьового досвіду, залишилась у спадщині – фатальній спадщині – «ґенерації 48 року». Через атмосферу стилізаційних скривлень, що ними ця ґенерація – і праві, й ліві геґельянці – прикрили колосальну постать Геґеля, сучасний дослідник має побачити дійсного Геґеля й довести все значення *безпосереднього* філософічного усвідомлення ним свого історичного та філософічного досвіду для філософічної проблематики «вічного в геґеліянстві» – така праця може переводитись тільки шляхом одкриття й інтерпретації тих історичних (ув історії політичній і історії філософії) «образів», що лягли в основу *систематичних елементів* філософії Геґеля[41].

3.

Вже в юнацьких нарисах, що їх об'єднують видавці під ім'ям «Theologische Jugendschriften»[42], ми зустрічаємо низку моментів, де думка Геґеля доторкується ідейних джерел французької революції. «Просвіченість», проти якої Геґель веде тут боротьбу, щоправда, іноді сам стаючи на її ґрунт, ця «просвіченість», як побачимо далі, є для Геґеля одним із сутніх змістів революційної ідеології.

Критика просвіченості є критика віри в усемогутність *розсудку* (Verstand), у сфері релігійній – критика розуміння релігії як функції розсудку. У зв'язку з інтересом до Канта і з деяким захопленням ним[43] завдання критики перетворюється в завдання провести межі розсудка, межі, поза якими він не має сили. Здійснення цього завдання в Геґеля дуже вривчасте й мало оригінальне. Оригінальна і плодюча є, власне, лише *одна* думка, *одна* ідея, що тільки пізніше розкрита з належною повнотою.

[40] Phil. der Geschichte. WW. *Lasson*, VIII, 932–3. Дворазовість приписує Геґель усім великим історичним подіям узагалі (пор. пізнішу варіацію цієї думки в Марксa: Die 18-te Brumaire… Геґель до того ж у цих рядках також говорить про історичний «фарс»). – Про липневу революцію – див. ще нижче.

[41] Такій праці присвячено й оцей етюд. Попередній § мав на меті з'ясувати центральне положення революційно-наполеонівської епохи в політичному світогляді Геґеля. Далі – аналіза систематичної інтерпретації цієї епохи в Геґеля.

[42] Уривки, видані *Rosenkranz*-ом, нелегко датувати. Ми користуємося при нагоді, розуміється, й ними.

[43] Кантіянські інтереси Геґеля походили, мабуть, од книги тібінґенського його професора *G. Ch. Storr*-a: Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre (переклад із лат. видання, Tüb., 1794), а потім од Фіхте (через посередництво Hölderlin-a й Schelling-a). Про це див. в *Rosenkranz*-a, в Dilthey-я, op. cit., і зокрема у праці J. Ebbinghaus-a, що має вийти в Jahrbuch-у Husserl-я.

Вимога «обмеження розсудку» ставиться перш за все в відношенні до етичної сфери. Розсудок робить тільки мудріше, а не ліпше[44], тому йому зачиняється приступ до етики. Поставлення проблеми етичного конфлікту[45] намічує шляхи до переборення логізації етичного акту, шляхи до того розруйнування «етики субсумпції», яке Геґель (незалежно від Фіхте) виконав пізніше. – Те саме завдання – обмеження розсудку ставиться й щодо релігії[46]. Бо в складі релігії є елементи, що стоять у конфлікті з розсудком і розсудковими функціями духа[47]. Розсудок зовсім не вичерпує собою всієї сфери духа; він навіть увіходить у гостре протиріччя з окремими потребами, почуттями, стремліннями, пристрастями[48].

Сама в собі не така вже оригінальна ця антипросвіченська критика розсудка не виключає, правда, для Геґеля можливості написати просвіченське «Життя Ісуса», цю моралістичну раціоналізацію євангелія[49], не перешкоджає Геґелеві раціоналістично з'ясовувати тайни (Sakramente)[50], чудеса[51] і т. і. Сутній характер оригінальності та своєрідної глибини придає позиції молодого мисленика лише поставлення однієї проблеми, що, як ми будемо вчитуватись у зібрання фраґментів по змозі за хронологічним порядком, дуже швидко висувається перед нами як основна проблема. Це – *проблема «позитивності» релігії*. Для Геґеля *позитивність належить релігії з її єства*, і всяка інша форма релігії, крім позитивної, є тільки фікція, вигадка, обман, що розкладає саме єство релігійного. Релігії належна повнота здійснення, що не укладається в рямки «розумного» або «природного»[52]. Тому-то й не можна шукати основ релігії в розумі або природі. Бо широта релігійної дійсності виводить із цих вузьких рямок у сферу історичного – основа релігії є «авторитет», «традиція», «заповідь», «об'явлення»[53]. А з цього характеру релігії – в її позитивності – випливає її не-«пустий», не-абстрактний, а як сказав би

[44] Th. J., ст. 12.

[45] Th. J., 19.

[46] «Wie weit sich Räsonnement einmischen darf», ibidem, 14.

[47] Ibidem, 54.

[48] Ibidem, 37., пор. узагалі важливі поняття «Die Liebe» і «Das Leben», звернені проти розсудкової просвіченості, пор., Th. J., 296.

[49] Ibidem, 75–136.

[50] Ibidem, напр., 126.

[51] Ibidem, 160 ff.

[52] Ця критика спрямована, розуміється, проти Natur- та Vernunftreligion «просвіченості», яка є для Геґеля «універсальні ліки» (Th. J., 16), «суєвірря розсудка» (ibidem, 144), «презирство до (реальної конкретної) людини» (ibidem), «холодні слова, що порушують ніжну тканину людських переживань» (ibidem, 16). А тимчасом, саме просвіченість уважала релігію тільки за «суєвірря, обман і нерозумність» (ibidem, 144).

[53] Див. ibidem, 233, 143, 51, 52, 64, 14, 33 і passim, зокрема ввесь фраґмент «Die Positivität der christlichen Religion».

Геґель пізніше, «конкретний» стиль – іншими словами: її багатство означень[54], її здібність «пристосуватись до різних умов[55], її здібність опанувати дійсність – не абстракцію, а реальні маси (прозелітизм)[56], її конечне розчленування та розгалуження на конкретно-історичні утвори (церкви й секти)[57], взагалі її життьова повнота та пишність. Із визнання такого «стилю» релігії виникає й метода її вивчення: «феноменологічна», а не «конструктивна», аналіза фактів, а не будування «згори» схем та категорій[58].

У цій критиці просвіченості проглядають уже пізніші основні мотиви критики революції й революційного світогляду – відхилення «пустого», «абстрактного», «рефлективного» підходу до конкретних історичних з'явищ. До цих і пізніщих мотивів ми оце й переходимо.

4.

У перших друкованих працях тридцятьлітнього Геґеля його метода з'являється вже готовим закінченим твором. І всі видані фраґменти – і теологічні праці молодших років, і окремі фраґменти зі спадщини з тих років, і спроби більших праць, що теж помалу стають нам приступні – не дають майже нічого для зрозуміння того загадкового процесу, що довів Геґеля до ідеї діялектичної методи[59].

Від теологічних праць у Геґеля з перших часів заховалась обережність і пестливість супроти конкретного історичного матеріялу, що його охоплювали діалектично-розвинені категорії. В ряді перших великих праць Геґеля («Die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts», «Phänomenologie des Geistes» і видані зі спадщини «Die Verfassung Deutschlands» і «System der Sittlichkeit») ми зустрічаємо всюди насиченість конкретним матеріялом, заповнення без решти систематичних категорій історичним або іншим конкретно-реальним змістом. Щоправда, для Геґеля навіть і пізніше – категорії систематичні своїм єством і сенсом знаходяться принципово в певній пре-стабільованій гармонії з реальним змістом усесвіту. Тому саме й «образи» або «постаті» Духа (Die Gestalten des Geistes) так легко і гнучко охоплюють

[54] Ibidem, 49.

[55] Ibidem, 140 ff.

[56] Ibidem, 169–170.

[57] Ibidem, 210.

[58] Може здаватись дивним таке твердження щодо Геґеля. Але задум його, без сумніву, такий, пор. і пізнішу «Religionsphilosophie» WW, XI–XII з історично-релігійними схемами Шеллінґа (WW, 2 Abteilung) – пор. *Tillich*: Die religionsphilosophische Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, Breslauer Diss., 1910.

[59] Але див. ті чудернацькі геометричні схеми, про які оповідає Rosenkranz, «Hegels Leben», 101–2 (рукопис невідомого часу, нині страчений), пор. також WW, XIV, 251, «Hegels Leben», 158 (теза дисертації).

емпіричний матеріял – чи то в історії, чи то в історії філософії, мистецтва, філософії природи або права і т. і.

Тому анітрохи не дивно, що вже в однім із перших систематичних нарисів Геґеля – у «System der Sittlichkeit»[60] – ми зустрічаємося з історичним образом французької революції. Як завше в Геґеля, ім'я конкретного втілення цього історичного образу не згадується; бо відповідна категорія відповідає французькій революції не в реальності, а в внутрішнім її сенсі, – конкретний історичний матеріял є втягнений і розчинений у системі категоріальних оформовань дійсності. Французька революція знайшла своє місце у другій главі SdS[61], що в ній під трояким ім'ям «Неґативне, або Свобода або Злочин» знайшли всі *деструктивні* категорії культури: злочин, війна, помста... Між ними вміщено й (французьку) революцію.

Характеристику деструктивних категорій започинає коротка «теорія неґації»[62]. Геґель одрізняє тут дві форми неґації – «rein negative» «Vernichtung» та «die negative Aufhebung» – *«Vernichtung» – «знищення»* є відняття від форми ідеальності об'єкту його неґативної характеристики і ствердження його реальності; обидві протилежності знаходяться *в загальному* їм полі «вищого», і так можна сказати, що ці протилежності «ідентичні». В конфлікті протилежностей позитивне «знімається» реально. Іншими словами: ми маємо справу з онтологічним, буттєвим протиставленням, зі ствердженням, визнанням боротьби протилежностей, їх *реального* конфлікту і противенства, взаємного їх витиснення зі «загальної» їм сфери дійсності, – себто реального взаємного руйнування, взаємного «знищення». – «Die negative *Aufhebung*» – «неґативне *здіймання*»[63] є перш над усе утримання, збереження означення (ідеального) окремого об'єкту, але *означення цього означення в неґативному сенсі*, себто збереження одиничності об'єкту (що залишається поза межами логічного процесу), але «обернення його реальної форми в ідеальну». Це – перехід, напр., од «обмеженості» окремого прийняття «червоного» до думки

[60] Рукопис, мабуть, 1801 р., м. б., 1802 р. видрукований *Mollat*-ом, ліпше в вид. *Lasson*-а. Уривки вже в «Literarhistorisches Taschenbuch» Prutz-a, II, 1844.

[61] «System der Sittlichkeit» найважчий для зрозуміння з усіх творів Геґеля, з найнеяснішим методичним скелетом. Але *в цілому* схема вже тріадична, і три головніших відділи мають назви: I. Die absolute Sittlichkeit nach dem Verhältnis (категорії господарчі), II. Das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen (категорії деструктивні), III. Die Sittlichkeit (категорії державного права). Як видно вже з цієї загальної схеми, систематичне значення неґації вже в ту епоху було цілком ясне для Геґеля. Про особливості діалектичної методи в цій і інших працях того періоду я матиму нагоду висловити свої думки на іншому місці.

[62] SdS, 450 ff. Ці сторінки зокрема важливі для характеристики розвитку діалектичної методи. На жаль, і досі на них *ніхто* не звернув уваги.

[63] SdS, 450. Перекладаю так «aufheben» згідно з відомими поясненнями Геґеля цього терміну.

про «червоне» *взагалі*; інакше кажучи: перехід од «конкретного» (емпіричного) до «абстрактного». Одиничному *буттю цього* червоного онтологічно не загрожує думка «червоне» (як загрожувала б думка «зелене» або «біле»); але думка якось «касує», «відкидає», «неґує», «здіймає» конкретно-емпіричне своєю безмежністю («інобуття» –Anderssein). Закріплюючи, «фіксуючи» *цю* неґацію, абстракція виходить поза сферу того, що неґується, не залишається в одній із ним площині й тим самим, власне, відмовляється від усякого реального конфлікту, від усякої боротьби з тим, що неґується[64].

В дальшому розвитку «System der Sittlichkeit» Геґель не робить сутнього вжитку з вищезмальованої дистинкції й не завше ясно відрізняє обидві форми неґації, – в кожній «потенції»[65] ми зустрічаємо тісне переплетення і внутрішнє сполучення обох форм. Але вже саме твердження про внутрішню єдність знищення й абстракції – їх співзгучності й сумежності – є, розуміється, глибоко симптоматична і значна думка[66], що, як побачимо, не залишилась у дальшому без ужитку.

Перша потенція в ряді деструктивних категорій є «природне знищення»[67]. Природне знищення є *безцільне руйнування* або *спустошення*, аніяк не спрямоване не щось певне, але проти абстракції сформованого взагалі. Іншими словами, це повстання хаосу, стихії (Element) і «субсумпція» (Геґель уживає тут терміну, що визначає певне формально-логічне відношення: die Subsumption) нею під себе організованого та індивідуалізованого: повстання «неозначного». Означене і різне підпадають під владу «неозначного» й нерозрізняльного. В цьому сила й «фанатизм» спустошення, що приймає характер природного з'явища, «форму природи»[68]. В житті людського роду витворення, сформовання конечно чергується з руїною. Вибух «неозначного», варварство[69] руйнування падає на сформоване й очищує місце, робить усе вільним, плоским та рівним (frei, eben und gliech). Але й руйнівнича стихія сама підлягає законові руїни. Як водяна булька тріскає при розши-

[64] SdS, cc. 450 ff.

[65] В SdS є ще значні елементи шелінґіянства аж до вживання Шеллінґової термінології.

[66] Одмітимо тут лише, що схарактеризована вище полеміка проти «просвіченості» в Th. J вже стояла на цій самій позиції.

[67] Друга – *«злочин»* обхоплює категорії карного права, третя – категорії *боротьби* між індивідуумами – вбивство, помста, дуель тощо.

[68] Пор. лист. Ґете до Шіллера 9.III.1802. Ґете говорить про революцію як «Naturnotwendigkeit»... і характеризує її так: «Man sieht in dieser ungeneuern Empirie nichts als Natur und nichts von dem, was wir Philosophen so gern Freiheit nennen möchten».

[69] Пор. Шіллер: Briefe über die aesthetische Erziehung, Brief 5, «Die Verwüstung» und «Verwildung» – у зовсім подібному сенсі.

ренні[70], розривається на найдрібніщі краплини й так переходить до абсолютної многості, одиничності й «формальної форми», – так сама себе розкладає й руїна, що виснажується в сказі Wut[71].

«Спустошення» є щодо єства перша з обох форм неґації, що розрізнив Ґеґель – die Vernichtung – *знищення*. Але в своїй основі воно спирається на другу форму – випливає з крайності абсолютної *абстракції*: абсолютного стремління, абсолютного поняття, неспокою його безмежності (що є, тим часом, не що інше, як «оце»), реальності абсолютної суб'єктивності[72], «чистої свободи»[73], – іншими словами – з абсолютної відірваності від живої реальності, що є знищена, і з гіпостазування цієї відірваності[74].

З революційним «варварством» у межах однієї категорії об'єднано варварство в дословному розумінні, – Атила, Чінґісхан, Тамерлан із'являються теж конкретністю «природнього знищення». Лише через п'ять років історичний образ французької революції дозріє у свідомості Ґеґеля до здібності заповнити своїм конкретно-*реальним* змістом цілу складну категоріальну систему й заняти серед категорій «філософії духа» значне й центральне місце.

5.*

Цю значну й центральну ролю французька революція грає в «Феноменології Духа»[75].

Французька революція з'являється тут ізнову як момент етичної сфери, сформована категорією неґації. В розвитку етичного суб'єкта – Духа ступінь неґації не утворює єдності, а розчленовується (вже не на два, як у System d.

[70] Ґеґель, може, має на увазі наполеонівські походи? Пор. відповідне місце в «Phänomenologie des Geistes»; можливо, що мається на увазі й «атомізація суспільства» в епоху терора.

[71] До усього, SdS, 454–5.

[72] SdS, 445.

[73] SdS, 452; ці сторінки видрукувані Rosenkranz-ом уже в «Literaturhistorisches Taschenbuch» Prutz-a cit.

[74] Мені здається, що Ґеґель думав при цьому, напр., і про таку характеристичну рису «Просвіченості», як визнання беззмістовності й одсутності сенсу якоїсь *даної* культури з пункту погляду абсолютно чужій цій культурі первобутної або екзотичної культури; методологічний захід оцей зробився пізніше улюбленою літературною формою (напр., «Перські листи Монтеск'є, «L'Ingenu» або «Андре Детуш у Сіамі» Вольтера тощо).

[75] Нариси системи 1805 р. поки що неприступні для дослідника, що не має змоги працювати по архівах (лише окремі її частини зреферовані *Rosenkranz*-ом).

* Ця частина є найбільш скорочена, та навіть у частині наново написана для цього видання. – Замісць детальної аналізи (де я, між іншим, доводжу вплив на конструкції Ґеґеля *G. Förster*-а і *Burke*), я даю лише *загальну характеристику* образу французької революції в «Phänomenologie des Geistes».

Sittlichkeit), а на три «постаті духа» – «світ собі самому чужого духа», «просвіченість» (Aufklarung) і «абстрактна свобода і терор» (die abstrakte Freiheit und der Schrenken). Поперед уже знайомих нам форм неґації – *абстракції знищення* стоїть третя форма *«витвір»* (die Bildung[76]). Основа і гріх неґації переноситься з теоретичної сфери в практичну, «просвіченість» (= абстракція) і революція (=знищення) вигодувані соками того «самовідчуження духа», що відбувається на ступні *«витвору»* – в «старому режимі». Але образ «витвору» в Ґеґеля і глибший, і ширший історичним обсягом, ніж історичні з'явища, що визначаються терміном «старий режим». Ґеґель має на увазі не *зовнішнє* сформовання, що його суспільство й держава дістали в абсолютистичній державі – де кожна група й кожна особа знаходять своє місце і свою функцію в тому гарно розчленованому і структурно виробленому цілому, яким була «абсолютна монархія». Вже тут для Ґеґеля починається, власне, шлях до «атомістичного» розкладу суспільства. Розцінення людей за їх місцями і функціями робить індивідуумів унутрішньо чужими для суспільства і внутрішньо відірваними один од одного. Тому-то третя, назовні ніби навіть позитивна форма неґації підготовляє ґрунт для розкладової чинності «абстракції» і «знищення».

Яке ж узаємне відношення цих обох форм неґації в їх історично-конкретній образності і в їх категоричному оформованні?

У «світі етичності»[77] етична субстанція ідентична зі своєю суттю. Ця суть є для свідомості *буття* – те етичне буття, що зветься *звичаями* (die Sitten). Правне оформлення звичаїв, перехід до «правного стану» від «етичності» зводиться в суті до самоізоляції, самоусамотнення самосвідомості, до виділення зі сфери духа окремих «самотних» осіб, «атомів», «пунктів»[78]. Вже в цьому відриві від «субстанції» – основний «гріх» і нещастя правного стану. Але можливість такого розриву відкриває якийсь «гріх» і попереднього стану, гріх, що тепер виявляється назверх[79]. Етична дійсність не тільки *протистоїть* тепер собі, але через це протистояння, протиставлення *«спустошується»*[80], стає суворою, жорстокою, урівняльною[81], протистоїть собі вже не як конкретно-індивідуальній, а як «родові»[82]. Тим-то оформлення, або *«витвір»*

[76] Неможливо було знайти терміну, що передавав би обидва значення німецького «die Bildung». Тому я вибрав слово, що передає *для Ґеґеля* важливіший бік справи, себто процес оформлення, «витвору»...

[77] Через «етичність» я передаю нім. «die Sittlichkeit», що Ґеґель протиставляє «моральності» – «die Moralität».

[78] Phän. des Geistes. WW, II, 361, 363, 364.

[79] Дуже яскраву картину розкладу «етичного стану» дає Ґеґель у попередніх главах.

[80] Ibidem, 365.

[81] Ibidem, 366 ff, 370.

[82] Ibidem, 370 і далі.

етичного світу веде до «спустошення» й самої особи, що стає тепер тільки пустим «помисленим» об'єктом оцінки і припису й до того припису, приказу в загальній, урівняльній формі й оцінки за зовнішніми, несутніми ознаками[83].

У цій «етичній абстракції» лежить і основа абстракції теоретичної, і причина нечеканої сили і влади, що дістає в світі Духа оця остання, здавалось би, така суха, сама абстрактна, позбавлена пунктів дотику до дійсності категорія. Абстракція з'являється в етичній сфері, як *«Просвіченість»*. Основну вихідну точку дав Просвіченості Витвір, що *подвоїв* світ духа[84]. Бо (*етично*) присутнє стало «предметовим», таким, що лежить поза межами Духа. А царство «чистої *Свідомості*», «сутності», що мало б об'єднувати обидві ці розірвані сфери – обернулось тільки в *об'єкт віри*[85].

Тоді, як супроти світа «предметового» кожна Самість (das Selbst) є «безпосереднє я», одинока особа, – супроти світа віри Самість виростає, напинається до загальної Самості, що все *розуміє*, себто перетворює всяке «буття *в собі*» і «буття *для* себе». Супроти віри таке вбирання й розчинення об'єктивного в пустоті загального й є «Просвіченість»[86]. Просвіченість руйнує світ, що розпався надвоє – кожну частину зокрема. Ця руїна, ця революція є революція *абсолютної свободи*, перехід «до країни *моральної свідомості*»[87].

Всерозуміння, чисте знаття, «вгляд» (Einsicht) із невідхильністю виступає проти віри, як тільки віра, як така, є уокремлена. Бо на боці віри лежить усякий зміст («позитивність»), а на боці чистого знаття – чиста відсутність змісту. *Змістом чисте знаття може заповнитись лише в боротьбі з вірою*[88]. Тому в упертості самоствердження воно об'являє, що віра є протилежна розумові та правді, – є тільки тканина суєвірря, пересудів і помилок – «царство помилок»[89], що охопило свідомість «маси»[90]. На цьому шляху знаття приходить твердження, що в основі панування помилок лежить *«злий намір», обман* із боку жерців і деспотичної влади. Бачучи у свідомості маси себе саме, лише затемнене обманом, чисте знаття й іде до маси, щоб вирвати з її безпосередньої суті помилки та пересуди, зіслабити тим міць та реальність «злого наміру»[91].

---

[83] Ibidem. У цій площині лише зовнішнього розвинуті майже карикатурні категорії – «Влада», «Багатство», «Служба», «Лесть», «Честь» – див. зокрема стор. 369, 373–4, 376, 379, 384–5.

[84] Ibidem, 365 f.

[85] Ibidem, 365–6.

[86] Ph., 366–7.

[87] Див. про останні слова далі; пор. лист Ґеґеля до N. 29.IV.1814.

[88] Ph., 398–406.

[89] Ph., 408.

[90] Ibidem… Думка ця повторюється пізніше (й береться серйозно) Бр. Бауером.

[91] Ph., 408–9.

Якщо маса є єдина в своїй суті з чистим знаттям, то розповсюдження знання в ній мало б одбуватися з легкістю та необхідністю природного процесу, – в уявлінні чистого знаття – безперепонно і свобідно, як «просте поширення», як аромат, що розноситься у прозорій атмосфері, як зараза, *непомітна* й тому невідхильна у спорідненім із нею елементі, – боротьба проти неї лише *відкриває* інфекцію. По сполученні чистого знаття з масою кумири будуть скинені раптом, в один мент, «в один чудовий день»[92], бо ж пересякнутий «заразою» організм уже не буде їй противитись[93].

В дійсності все не відбувається так спокійно й безперепонно, як це уявляє собі *саме* чисте знаття. «Єство неґації», що живе у Просвіченості, розвивається в рух, що його неодмінним елементом є «страшенний шум» і насильна боротьба зі своєю протилежністю. Але ж чисте знаття повинно мати в собі *все*, все пізнавати. Тому неґативна діяльність чистого знаття в дійсності звертається не на його ніби-протилежність, а на нього саме, є чинність саморуйнівнича й користується засобами, що йдуть проти знаття самого: неправдою, нерозумністю, брехнею[94]. Ще більше – *ввесь* зміст віри об'явлений нереальним. Тому Просвіченість змушена *зі себе самої* породити зміст тієї примарної віри, проти якої вона бореться. І тому вона бореться не проти віри, а проти «змислової достовірності», що вона сама підставила, підкинула вірі, проти достовірності «випадкового знаття про випадкові предмети», проти традиції віри, проти історичних свідоцтв, проти літери, паперу й переписувача, проти *доцільності* чину (культу, милостині, аскетизму), який не підлягає критерієві доцільності, проти (в тайнах та культі) дерева, каміння, хліба, що виплеканий у полі людськими руками. – *Віра* заміняється *уявлінням про віру*. Осуджуючи її, Просвіченість, власне, осуджує тільки себе саму[95]. Віра тільки принижує себе, якщо йде за просвіченістю в цю площину боротьби.

Твердження Просвіченості з'являються, в суті, запозиченими в віри і звільненими від усякого позитивного змісту постулатами. Об'являючи все «позитивне» лише зовнішнім та випадковим, Просвіченість оголює єство, повертає його в «вакуум», абсолютну пустоту, яку наділити ознаками вже є забобон[96]. Щоправда, виявляється, що неможливо знайти її навіть неабсолютні позитивні предикати зі знаття самого – розум є багатий лише на «дрібниці й обмеження»[97].

---

[92] Ph., 409–411. Ґеґель цитує тут «Небожа Рамо» Дідро.

[93] Ibidem. Треба визнати цю характеристику «революційного світогляду» дуже вдалою і де в чому неперестарілою й за наших часів.

[94] Ph., 412–141.

[95] Ph., 416–420. Ґеґель має на увазі віру як основу всякої (не тільки релігійної) традиції (інакше думає *Lasson* – прим. в його виданні, стор. 361).

[96] Ґеґель натякає на Être suprême французької революції.

[97] Ph., 422.

Відкинувши всі позитивні сутні означення, Просвіченість має право об'явити, що *все може порівнюватись із усім, бути віднесене до всього* – ввесь світ стиснутий, сплощений ув *одну* площину реальности. Ця всепорівняльність, всезрівняння є «корисність». Система категорій відношення також сплощується, як і ввесь світ[98].

Але саме це відкинення всіх сутніх означень доводить просвіченість до безвихідного протиріччя. Підіймаючи «пустоту» на місце єства (корисність на місце системи цінностей та відношень, Vernunftreligion на місце позитивної релігії, Être suprême на місце Бога), Просвіченість змушена від себе й зі себе *поставити свої* об'єкти на місце об'єктів *віри*. Тим самим вона обертає себе саму в віру з її характеристичними рисами: слухняністю членів і визнанням (*своєї*) громади[99].

Але й на іншому шляху Просвіченість повинна повернутись до світа реальності. Вона, як ми бачили, втратила свого ворога, – замість віри перед нею привид, примара, зіткана з її власних (і помилкових) уявлінь про віру. Спроби заповнити позитивним змістом спустошений світ закінчуються нічим, – поворот до сили розуму й чистого знаття утворив пустоту вищого, але пустого єства, поворот до змисловості закінчується конструкцією матерії, що позбавлена яких-будь ознак, себто такої самої пустоти й абстракта – «чистого руху й неспокою»... Так на всіх шляхах до Просвіченості тікає повнота та багатство життя[100]. Всяке «буття», виявляється, є тільки пустим предикатом; усі шляхи сходяться в одній точці; вийшовши походом проти обману й помилок віри, Просвіченість сама опинилася під владою абстракцій, примар, позбавлених усякої буттєвої реальності. Але порозміщавши *свій* світ (ілюзорний) і зієрархізувавши його за ступнями корисності, Просвіченість іще не бачить безвихідності свого становища. Вона робить спробу *прикласти*, приложити, реалізувати свою правду, знявши, відкинувши «помилки» й непорозуміння дійсності. Тим-то втілена в корисності «правда просвіченості»[101] стає

[98] «Ненаситна утилітарність» – казав пізніше *Пирогов* про російську просвіченість. – Треба відмітити, що чудова характеристика «російської просвіченості» в «Очерке истории русской философии» *Г. Шпета* значно наближається до Геґелевої характеристики «просвіченості взагалі», з тією різницею, що *Шпет* підходить до своєї характеристики виключно від емпіричного матеріялу, – див. також характеристику «просвіченського соціялізму», що дає *С. Гессен* зокрема у своїх статтях у «Современныхъ Запискахъ» 1926 р., т.т. XXVII–XXVIII, та характеристику «Радянської філософії», що дав *П. Прокоф'єв*, там саме, т. XXXIII. Пор. також замітки про проблеми теодицеї в моїй статті «Философскія исканія въ Сов. Россіи» – «Совр. Зап.», т. XXXVII, стор. 507–9.

[99] Ph., 410 і далі.

[100] Ph., 434–6.

[101] І тут «ліві геґеліянці» (Маркс у «Тезах про Фоєрбаха») йшли не за Геґелем, а за Просвіченістю.

реальністю «правди на землі». Обидва світи будуть примирені, й «небо зведене на землю»[102].

Ця реалізація Просвіченості й є *Революція*[103] – «абсолютна свобода й терор». – Корисність не є предикатом суб'єкту, але – предмету. Для того, щоб її засвоїв суб'єкт, вона повинна ще бути відірвана від предмету. Це виділення корисності, її відрив од об'єкта й є завдання революційного перевороту, – «абсолютної свободи», що перебудовує дійсність. «Буття *в собі*» предметів визнається лише примарністю, тільки пасивним, суттю в цих річах є їх – «*буття для іншого*» – їх корисність. Предмети розчинюються в шаленій активності суб'єкта[104].

Але активність розвивається не як активність індивідуума, а як чинність «чистого знаття», «неокремого» суб'єкта. Індивідуум стає у своїй самосвідомості тотожним із чистим знаттям – із усіма «духовими масами» реального й надзмислового світа. А світ – тільки *його* воля й рівночасно – *абсолютна* воля, бо воля кожного окремого індивідуума рівняється *реальній загальній* волі[105].

Ця «неподільна субстанція абсолютної свободи» піднімається на трон світа[106]. Їй не спроможна вже протистояти ніяка сила, – бо духові сили і влади знайшли свою субстанцію у стихії, і вся система, що утримувала й організовувала маси, завалилась. Предметовість неґативована – проковтнута діяльністю індивідуума. Але ж неґується також і індивідуум – різниці індивідуумів і груп (станів) розчинені в «масі». Абсолютна свобода знищує всяке розчленовання звіванням *загальної* самосвідомості. Межі індивідуума зняті; його мова є загальна мова, його діло – загальне діло[107].

І дивним чином – тепер *предмет утрачає свою якість корисності*. Бо свідомість виходить *із себе самої* і в предметі бачить не більш, як *свою* потребу. Всяка самостійна реальність, таким чином, і корисність об'єктивного буття – зникає[108]. В єдності з загальним тільки й є тепер індивідуальна самосвідомість, і в *собі самій* вона бачить носія й виразника загальної волі. Тому-то для індивідуума неможлива більш ніяка *позитивна* діяльність, усякий його акт є тепер закон і державний акт. Одинокою ціллю діяльності є *«закінчення загальності»*. Але й досягнення цієї мети приймає *неґативний* характер. Загальність є «фурія марнотратства й руїни»[109].

[102] Ph., 439–440. Геґель безумовно правий, відкриваючи титанічну патетику руїни в «прозаїзмі» «тверезої» Просвіченості.

[103] Ph., 368.

[104] Ph., 441–2.

[105] Ph., 442.

[106] Ph., 442–3.

[107] Ph., 442–3.

[108] А саме ця самостійність і є основою і передумовою корисності того предметового й важкого, що лежить на боці об'єкту якості.

[109] Ph., 444–5.

Але розчинення єдиного в загальному справді є тільки об'явлення конкретного змісту того або іншого поодинокого загальним. Тим-то повстає нове завдання – *знищення* поодинокого в «загальному». Тим-то діло «загальної свободи» є *смерть*. Неґується *незакінчена точка* абсолютно-свобідної самості. Тому смерть її є незначна, холодна, дріб'язкова[110]. Функцію знищення не може взяти на себе (не-емпіричне) загальне. Знищенням займаються поодинокості, що вважали себе загальностями – індивідууми і групи. З їх пунктів погляду заслуговує на смерть усе, що є «*в їх уявлінні*» не загальним, себто *підозрілим* щодо не-загальності. Закінчення діла революції – холодне *винищування* підозрілих[111].

Маси, що пережили страх перед абсолютним володарем – смертю, знову дозволяють накинути собі *предикати й різниці, розподілити* себе між «частями» суспільства й повертаються до свого *роздільного* й *обмеженого* діла, але через те – й до своєї *субстанціальної дійсності*, й до страху перед новим паном[112].

Цей поворот не є простий поворот до вихідної точки. *Всі старі означення страчені в абсолютній свободі.* А переживання смерті в характеристичній для епохи терору її «незначності» повертає цінність *усім і всяким* узагалі позитивним означенням дійсності – доводить їх «абсолютну позитивність». Тотожність індивідуальної волі з загальною назавше розривається, й *індивідуальна* воля знову повстає вже як знаття про єство[113]. Абсолютна свобода повертається від руїн своєї спустошеної дійсності «в іншу країну самосвідомого духа», зроджує нову постать духа – моральний дух[114].

*

Характеристика трьох ступнів неґації не є в Геґеля випадкова. Вона зберігається і в інших його теоретичних творах. Зокрема вона вплинула на центральний у теорії неґації в Геґеля поділ трьох неґацій: «стверджування», неґації «зовнішньої» й «означальної»[115], а також і схематику неґативних категорій у багатьох різноманітних місцях його Системи[116], сплітаючись у кожному окремому випадку з конкретним матеріялом, що є сформований саме *даною* категорією, й утворюючи, таким чином, різну архітектонічну структуру окремих частин Системи[117].

Але зокрема часто, й завше з підкресленою іронією, згадує Геґель про абстракцію – про цей spiritus movens Просвіченості. То він визнає, що абстрактне думання найбільш одповідає умовому рівневі гімназистів[118], то в дотепному ґротеску «Хто думає абстрактно?» доводить, що абстрактно думає перш за всіх неук, що не звик або нездібний до мислення і що відриває від об'єктів предикати й об'являє їх абсолютними: якийсь віртемберзький бірґермайстер, що обвинувачує Ґете в апології самогубства, бо він, мовляв, написав «Вертера», брутальний пан, що не визнає в слузі ані ума, ані серця, бо це є слуга, базарна перекупка, що переносить своє незадоволення покупницею й на всіх її родичів у простій і бокових лініях...[119]. Можливо, що до цієї ж таки статті належить і один (виданий Розенкранцом) уривок невідомого часу, де Геґель єхидно висміває абстрактність тієї універсальної відповіді, що давав Робесп'єр на всі сумніви й питання – «la mort»[120]. Так можна все вбити, все абстрагувати, все перемогти; але ж те, що саме треба було б перемогти, й є ця (абстрактна) свобода, ця смерть сама[121]. – І чи не тому Геґель, друкуючи свою статтю, викреслив оці рядки, що не хотів ставити Робесп'єра поруч із віртемберзьким бірґермайстром й лайливою перекупкою?

6.

Повернувшись за кілька років до розбору своїх поглядів на «етичність» (у специфічно-геґелівському сенсі цього слова[122]), Геґель знов у важливіших

---

[110] Ph., 446–7.

[111] Ph., 447 – пор. Rechtsphilosophie – див. нижче. Також – «Begriff der Religion» WW. *Lasson*, XII, I, стор. 311. Проблема «підозріння», видко, зокрема цікавила Геґеля.

[112] Ph., 448–9, 444.

[113] Говорячи сучасною мовою, – як ідея індивідуального обов'язку.

[114] Ph., 450–451. Пізніше Геґель твердив, що в останніх словах він мав на увазі походи й падіння Наполеона (лист до Zellmann-а 23.I.1807).

[115] Див. «Wissenschaft der Logik», 1, 2, 4, 16–19, 19–21, 23–26. В Енциклопедії, напр., 112, 113, 115.

[116] Див. зокрема всю «Lehre vom Wesen» у Логіці; щоправда, ця схематика витримана далеко не всюди й не завше, бо *система Геґеля взагалі не є схематична й симетрична будова*, як звичайно думають. Тут ми цілком згоджуємось із *И. Ильиным*, який, правда, зайшов у своїй книзі (Философія Гегеля, Москва, 1918, II томи) задалеко у звільненні Геґеля від діалектичного одягу.

[117] Звичайне твердження про невблагальну схематику Системи Геґеля є в значній мірі наслідок непорозуміння, пор. книгу, що переконливо розбиває розповсюджені пересуди про «конструктивізм» та «панлогізм» Геґеля – книгу *R. Kroner*-а: Von Kant bis Hegel, Tüb., 1924, т. II. – Аналізу всіх джерел схематики та архітектоніки Геґеля я даю в інших главах цієї праці. Тут, друкуючи цю главу окремо, відмітимо лише, що полеміка *протиабстракції* у сфері етичного пізнання бере початок ув Аріястотеля – див., напр., Ethica Nicomachea, E, 13, 1137 a; Z, 9, 1142 a; H, 5, 1147 a. Див. про це мою статтю – «Формализм в этикѣ» – «Труды Русскаго Народнаго Унив. в Прагѣ», т. I, 1928, стор. 203.

[118] Пор. листи Геґеля до N. 10.X.1811, 24.III.1812, 20.XII.1812.

[119] WW. XVII, 400–405.

[120] «Hegels Leben», 542–3.

[121] Ibidem.

[122] В «Енциклопедії» 1817 р. й «Філософії права» 1821. Одмітимо, що розріб одповідного відділу не змінювавсь уже з нірнберзьких часів (див. виданий

пунктах своїх конструкцій підкреслює не раз спорідненість його систематичних категорій із історичними «образами» Революції і Просвіченості.

З цими образами ми зустрічаємось і в сфері «Абстрактного Права». В основі Абстрактного Права лежить суто *неґативна свобода*, або свобода «розсудкова», що виявляє, дивним чином, (як і всяка неґація взагалі), *недостатній рівень* розсудка[123]. Розсудок опанував тут волю й кермує нею, абстрагуючи можливість, що в ній лежить, дістати *перше-ліпше* означення, її беззмістовність, пустоту[124]. Розсудкова свобода й є «свобода пустоти», що здібна в реальній дійсності лише до *фанатизму*, або теоретичної думки, що відірвана від усякого змістовного життя (Індія), або ж до релігійного й політичного фанатизму погрому (Zertrummerung), руйнування усякого існуючого суспільного ладу, фанатизму революцій, непримирності до всього самостійного і стремління до «абстрактного» та «нерозчленованого»[125]. Неґативна воля ніби дістає свідомість свого буття, своєї реальності лише в руйнуванні, й її *цілеставлення* (напр., *певного* політичного устрою або релігійної віри) є тільки ілюзією. Неґативна воля є й залишається фатальним чином, тільки фурією руїни, підозріння, неґації, і псевдо-позитивний її зміст і виростає тільки з цього протиставлення, знищення, з цієї неґації, як протилежність до існуючого, до ладу, до організації...[126].

Право, «абстрактне право», що виростає з претензії неґативної волі, є право своїм змістом індивідуалістичне[127]. Геґель проводить перед нами за чергою категорії права Просвіченості, підкреслюючи їх внутрішню протирічність і неправдивість, – перед нами право *власності*[128], що з конечністю відчужується в боротьбі всіх проти всіх, *рівність*[129], що на її ґрунті ця боротьба *здіймається* договором[130], і як увінчання абстрактної свободи – антиправні моменти – безправ'я, обман і *злочин*[131]. Вихід із сфери абстрактної свободи – в переході до Моральності[132].

Rosenkranz-ом рукопис «Пропедевтики», W. XVIII). Тому ми маємо право користуватись тут однаково обома обрібками «Енциклопедії» й «Філософією права» (цитуємо – Enc. I, Enc. та R.).

[123] R. § 5, Enc. § 487, R. § 5 Zusatz.

[124] Відгуки цього місця – в *Ласаля* – див. Nachlass, I, 121–2 (це натяки на R. – 127, 130–1 та ін.) – *A. K. Grün* (Goethe, ст. 30, 210) переадресовує закиди Геґеля на лібералізм; пор. ще рукописні замітки Геґеля, що підкреслюють те, що маємо в R.; див. Hegel-Archiv, т. II, 2, 1912, ст. 15 (до § 10), III, 1, 1914, ст. 18 (до § 100).

[125] R. § 5 Zusatz, пор. Hegel-Archiv, III, 1, стор. 21 (до § 104).

[126] R. §§ 5, 6, 7 і Zusätze, зокрема до § 5.

[127] R. §§ 35–39.

[128] R. §§ 41–71, Enc. §§ 488–492. Enc. I, §§ 403–6.

[129] R. §§ 72–80.

[130] R. §§ 72–80, Enc. §§ 493–4. Enc. I, §§ 407–9.

[131] Див. R. §§ 91, 93–96, Enc. §§ 496–502, також Hegel-Archiv, III, I стор. 15 (до § 96). Enc. I, §§ 413 н.

[132] Як і в Ph.; пор. R. §104, Enc. § 502; до всього нашого викладу – «Propädeutik» WW. XVIII, §§ 181–188.

Але один факт притягає до себе увагу при аналізі образу Революції в «Філософії Права». Вже суто зовнішнім чином – тому що вони поміщені в вихідний пункт, на перший ступінь усього розвитку категорій етичності – Просвіченість і Революція з'являються ніби більш виправданими, ніж Моральність, – яка тут є чиста неґація[133] і знаходиться на другому «рефлективному» ступні категоріального розвитку. Просвіченість і Революція тут більш «онтологічні», ближчі до єства, ніж Моральність. *Воля* в них є «безпосередня» та «природна»[134]. А «моральна воля» розбиває свідомість надвоє, переводить од «безпосередності» до «опосередовання», є тільки переходом, рухом до «конкретності» вищого ступня (die Sittlichkeit)[135]. «Моральність» – «формальна етика» здається тепер Геґелеві значною загрозою, проти якої і звернена його критика[136].

Це виправдання Просвіченості й Революції не є випадкове. Визнання елементів «безпосередності», «позитивного» – в неґативному та деструктивному моменті розвитку зустрічаємо тепер у Геґеля всюди (пор., напр., відношення до юдаїзму). Саме в цей час він починає підкреслювати *неабсолютність неґації, неможливість абсолютної неґації*, її нездійснимість. «Абстрактне... (є) єдність окремих змістів і абстрактної загальності, а тим самим – *конкретне* – протилежність того, чим воно хоче бути»[137]. Логічний розвиток онтологізується, замість проривів неґативної безодні «ніщо», пустоти, між Поставленням та Синтезою зустрічаємо Протиставлення[138], – реальний і буттєвий момент[139], *обмеження* абсолютного, а не відхід од нього. Лише іноді з цим пунктом погляду бореться інший[140]. – Розуміється, не зміна в оцінці Революції була основою онтологізації методи Геґеля, а навпаки. Але тут не місце аналізувати ці проблеми, що далеко виходять поза межі нашої теми.

---

[133] Правда, вже і в Ph. її характеристика дуже схожа. – Замітимо, що категорії філософії права, розуміється, не є в Геґеля в R. *тільки* шаржами. Та це в ті часи було для Геґеля й неможливо (див. далі в тексті праці).

[134] В §§, що сюди належать – passim.

[135] Пор. II частину R., зокрема §§ 141,105,108,140.

[136] Ми хотіли б тут указати на небезпеку, якої не помічає *И. Ильинъ*, op. cit., що користується без різниці творами різних періодів духового розвитку. Перед нами тут саме приклад корінної зміни перспектив і оцінки певних «образів духа» в Системі Геґеля. Вказані небезпеки і зреалізувались у багатьох місцях праці *Ильин*-а.

[137] Wissenschaft der Logik. WW. V, 61, пор. III, 115 і далі, IV, 182–3; 99 і далі.

[138] Я вважаю за ліпше не користуватись не геґелівськими й досить скомпромітованими їх ужитком у літературі термінами «теза, антитеза, синтеза».

[139] І для Моральності це підкреслене – пор., напр., R. § 106.

[140] Див. взагалі надзвичайно важливий § 85 Enc.

7.

Не приносить уже нових мотивів, а тільки дуже характеристичні деталі, «Історія Філософії» й «Філософія Історії»[141].

В «Історії Філософії» Геґель, розуміється, має змогу зупинитись лише на *теоретичних* виявах Просвіченості й Революції в філософії. В характеристиках французької та німецької філософії Просвіченості зустрінемо вже знайомі нам риси. Панують рефлексія й розсудок[142]. Філософія, яку вони будуть – «загальна»[143], абстрактна[144], себто «пуста»[145], беззмістовна, бо всі позитивні означення страчені в «неґативності»[146]. Тим-то в філософії Просвіченості зустрічаємо відсутність певності[147] й різниць[148]; але рівночасно її непевні та загальні вискази однобічні[149] і в цій однобічності – нерухомі[150]; вони утримують і закріплюють лише обмежені[151] моменти дійсності і, прикладаючи їх до Безмежного, виявляють свою невистачальність[152], сплощеність[153], поверховість[154], безчесну дотепність[155] і суто зовнішній характер (указівки *не* на сутні ознаки, а на взаємні зовнішні відношення об'єктів[156]), а тому нічого не здібні з'ясувати[157] і просто «нецікаві»[158]. Теоретична пустота філософії Просвіченості (на обох їй доступних шляхах[159]) проявляється в надзвичайній скупості її теоретичних тверджень, що обмежуються, в суті, констатуванням загальної єдності (під категорією корисності[160]) і неґацією на цій основі вищих, ієрархічно-піднесених сфер буття, що й виявляється, з другого боку, в неґації ієрархії в суспільстві, в неґації різниці між «посвяченими» і «ляїками»[161]. Теоретичний зміст Просвіченості – «обурення»[162], руйнування[163], погром[164].

Але Геґель не хоче вже бачити у просвіченості одинокої основи революції, а в Революції не вбачає *тільки* реалізації неґативної беззмістовної просвіченської думки. Філософи Просвіченості (як це звичайно буває в історії[165]) й не думали про революцію й не бажали її. Революція була актом *вимушеним* і вимушеним при тому силами протилежними Просвіченості – стабільністю, нерухомістю, самокористю, зарозумілістю традиції, – тільки цим Просвіченість і змогла втілитись у Революції[166]. І результат Революції є позитивний – це «загальна єдність», і при тому не абстрактна, а конкретна[167]; в формі думки Революція проявилась у філософії німецького ідеалізму (Канта, Фіхте, Шеллінґа)[168] – розумовому, духовому виразі, в поняттях тих самих принципів, що знайшли у Франції втілення в реальній дійсності[169].

*

В «Філософії Історії» ми зустрічаємось знову з трьома ступнями неґації (як і в Феноменології) – Витвором, Просвіченістю, Революцією.

Правда, реалізуванням цієї лінії розвитку не обмежується хід історичного процесу. Паралельно до розвитку в напрямі до абстрактної думки йдуть шукання «принципів Духа» – в Реформації і протестантизмі[170], паралельно з «романською» лінією розвитку проходить «германська»[171]. Але оцінка одмічених уже трьох неґативних ступнів у розвитку романського духа – вже зовсім не така сувора, як то було, напр., у Феноменології. Простежимо характеристики трьох ступнів неґації.

---

[141] Як відомо, це – рукописи різних років, що їх Геґель перероблював аж до останніх років життя.

[142] WW. XV, 1836, ст. 485, 523; пор. XVI, 1833, ст. 9 (про софістів).

[143] XV, 519.

[144] XV, 519, 523, 533–4; XIV, 7–9.

[145] XV, 508, 530.

[146] XV, 507, 508.

[147] XV, 509, 511.

[148] XV, 507.

[149] XV, 524.

[150] XV, 523.

[151] XV, 523, 534.

[152] XV, 519.

[153] XV, 531.

[154] XV, 519.

[155] XV, 507.

[156] XV, 510, 509.

[157] XV, 510, 519, 509.

[158] XV, 509, 530.

[159] XV, 511 і далі, 519; пор. Ph., 434–6.

[160] XV, 519, 511, 523–6; пор. Ph., 424–5.

[161] Ця думка про неґацію Просвіченістю різниць відношення суб'єктів до глибини буття й тим-то не визнавані нею можливости існування ляїків (die Laien) з'являється новим формулуванням тез, що вже розвинуті в Ph. Див. XV, 506, 512, 516, 526.

[162] XV, 510, 511.

[163] XV, 506, 514, 515.

[164] XV, 509. 510.

[165] Див. нижче.

[166] XV, 516.

[167] XV, 523.

[168] XV, 534.

[169] XV, 535. Для Геґеля, правда, вже й раніше моральна філософія німецького ідеалізму була безпосереднім продовженням розвитку Духа через Революцію (пор. вище §§ 5, 6), й оцінка обох образів і Революції, й догеґелівського німецького ідеалізму, як була, так і тут залишається в цілому неґативною.

[170] Див. «Phil. d. Geschichte», *Lasson* WW. VIII, 2, 877–899, 913–4.

[171] Ibidem, 911–12.

Вихідний пункт розвитку – *Витвір* є тепер для Геґеля не так практичний, як теоретичний[172]. Уже в ньому закладені основні риси Просвіченості, що пізніше з нього розвивається, – розсудковий характер[173], абстрактність[174], формальність[175] думки, беззмістовність, одсутність правдивого змісту[176], зовнішній «прозаїчний характер «зв'язування зовнішнього з зовнішнім»[177]. Але поруч із цим зовнішнім одношенням до об'єкту розсудкове пізнання характеризується і внутрішньо[178], а саме – своїм засобом «суб'єктивного мислення»[179], себто своїм одривом од *релігійної* свідомості правди, від свідомості зв'язку правди з правдивістю (die Rechtsschaffenheit), що є неможливий поза *релігійним* одношенням[180]. Внутрішню самоізоляцію суб'єкту Геґель і вбачає (не в правному та етичному відокремленні суб'єкта, як це було в «Феноменології») в напрямі Витвору на *приватне* діло суб'єкта, в його відриві від Абсолютного та загального[181]. На ґрунті цього процесу й виростає ідея абсолютної свободи, що її центральний пункт у мисленні[182]. На цьому шляху вся наука й філософія нових часів, починаючи від Декарта, підготували Просвіченість[183]. Та як не як, а Геґель тут (як і в «Феноменології Духа») *основу всього руху неґації бачить ув одриві від Абсолютного.*

В характеристиці *Просвіченості* зустрічаємо вже знайомі нам мотиви – розсудковість, що об'явлена «розумністю», абстрактне думання, що руйнує все «живе» й «конкретне»[184]. Але зустрічаємо й позитивну оцінку Просвіченості – у протестанських країнах Просвіченість була наперед нейтралізована Реформацією, й її роля звелась лише до внесення думки, «загального», ідеї права в життя Держави[185], а в країнах, де не було Реформації, Просвіченість хоч і не добилась до об'єктивного змісту розуму, то проте піднесла на трон думку[186].

---

[172] Ibidem, 910–915, пор. характеристику Витвору як образу Духа у практичній сфері в Ph. (вище § 5).
[173] Ibidem, 910, 913.
[174] Ibidem, 912, 914.
[175] Ibidem, 911.
[176] Ibidem.
[177] Ibidem, 913–912.
[178] Ibidem, 913.
[179] Ibidem.
[180] Ibidem, 910–911.
[181] Ibidem, 910, 911–12. Про роль *природознавства* див. саме там.
[182] Ibidem, 914.
[183] Ibidem, 915.
[184] Ibidem, 915–917.
[185] Ibidem, 918–919.
[186] Ibidem, 919–920.

Революція має свій початок і свою основу в думці[187], бо з думки виростає вимога свободи волі. Ця свобідна воля спочатку є абстрактна, себто «хоче тільки себе самої», иншими словами з *себе* стремить утворити все право і всі правні відношення[188], але змушена залишатись тільки *«формальною»*, беззмістовною волею, наскільки мислить право лише як *природне* право[189]. Революція, таким чином, виросла з філософії, з думання, що стало насилою; але революція повстала *не* виключно з філософії – її друга основа – «царство безправ'я», привілеїв та вивернень аристократії[190].

Цим виправданням революції і з'ясовується речення Геґеля про той радісний, сонячний настрій, що охопив усіх мисленних людей у часах революції[191]. В революції Геґель одмічає вже не так руїну, як те, що процес її *внутрішнього* розкладу є рівночасно і процесом творчим. Від проблем матеріяльної та формальної свободи революція переводить нас до проблеми умонастрою (Gesinnung)[192]. В ході революції виявилось, що не *зовнішні* ґарантії – перехід правління до рук народу, а ґарантії *внутрішні* – настрій, «нутрішня воля» до виконання конституції й законів, стремління до *підчинення* всіх приватних гадок і поглядів «субстанції» держави, та «чеснота», що її вимагав Робесп'єр[193] – що вона є основа буття держави. Правда, бажання зумовлювати «настрій» виродилось у революції в панування «підозріння» – терору, безсудності і смерті. Ця тиранія загинула і привела за собою Наполеона. Але самий поворот од *зовнішнього* розуміння єства держави до *внутрішнього* відбувся в Революції[194] – і в цьому, а не тільки в її внутрішньому саморозкладі – її всесвітньоісторичне значення. «Настрій» народів – їх індивідуальність скинула й Наполеона[195]. В цій перемозі конкретного над абстрактним і лежала можливість переходу від абстрактної, формальної свободи до правдивої, конкретної свободи, яка є можлива лише в божеськім, у релігії[196].

---

[187] Ibidem, 920.
[188] Ibidem, 921–2.
[189] Ibidem, 923. Геґель одмічає, що на цьому пункті філософія Канта сходиться з ідеєю французької революції (Ibidem, 922, пор. § 1).
[190] Ibidem, 924–926.
[191] Ibidem, 926, пор. вище, § 38 і текст до неї.
[192] Ibidem, 928.
[193] Ibidem, 928–930. Пор. вище § 5, прим. 111 – замітку про «підозріння» в Геґеля.
[194] Пор. вище оцінку Геґеля в Ph. (§ 5). Тут ми зустрічаємо знов позитивнішу оцінку революції, ніж у раніших творах. Про саморозклад і саморуйнування революції Геґель, щоправда, говорить не раз – пор. образ пожежі цілого міста, що повстає від «підпаленого кусника дерева», в замітках до R. – Hegel-Archiv, III, I; ст. 15 (до § 96), образ цей повторений в Phil. d. Gesch. *Lasson*, VIII, I; пор. також образ революціонерів, що самі себе гублять, «Hegels Leben» 180–1 (єнський період).
[195] Ibidem, 931.
[196] Ibidem.

Релятивне значення Революції, її історичну позитивність підтвердила для Геґеля вдруге липнева революція[197].

8.

Ми простежили долю образу французької революції в теоретичних працях Геґеля. Ми бачили, що цей образ од самого початку зв'язаний у Геґеля з двома сусідніми – Просвіченістю й Наполеоном, що Геґелеві в різні періоди його життя ці три образи уявлялись дуже різними і зокрема мінялась їх оцінка. Але завше вони займали певне центральне становище серед інших історичних постатів. Це центральне становище – йде безпосередньо поперед сучасності Геґеля й так або інакше зв'язується в його уяві з найвизначнішим з'явищем цієї сучасності – з кантіянством у широкому розумінні слова. З другого боку, Геґель шукає джерел французької революції в усій історії нових часів, – починаючи від Ренесансу та Реформації.

Це центральне і значне положення образу Революції й її трабантів не випадкове. Французька революція належала до найзначніших *переживань* Геґеля і, як видко з ролі й розвитку образу Революції в його раніших творах, була найпершою, безпосередньоданою представницею логічної категорії *неґації*. Подвійність ідеї й сили, «революційної думки» й революційного вчинку, теоретичної неґації й реального знищення Геґель *бачив* у революції. І сформовання дійсності, надання сенсу тому, що він бачив, діалектичним углядом у єство цієї подвійності була теорія, що він розвинув (що її звичайно майже іґнорують) *про ступні неґації*. До теорії неґації Геґель підійшов багатьма шляхами майже одночасно – і в логіці, в філософії релігії та філософії історії, в етиці й натурфілософії[198]. Теорія форм та ступнів неґації виросла лише з двох коренів – по-перше, з образу Революції й її джерел, які так

[197] Ibidem, 932. Пор. наші замітки в 2 главі, прим. 40 і текст.

[198] Головні образи, що при аналізі їх Геґель зустрівся з проблемою неґації, це – християнство й особа Христа, юдаїзм, «любов» (у зв'язку з євангелієм і листами Йоана), моральна філософія Канта, ідея держави, шелінґіянство, французька революція... ці образи, як бачимо, групувались коло двох основних тем – а) проблеми історичної позитивності (позитивності релігії, права, етичних норм) і б) проблеми логічної «конкретності» або «конкретного думання» (поняття – наглядність). Простежуючи долю окремих «образів» у думці Геґеля, ми й можемо установити шляхи еволюції рішення ним обох указаних проблем (таким шляхом автор і йде в досліді, що його часткою є оця стаття). – Одмітимо, що *Dilthey* (op. cit.) майже іґнорує ролю революції в розвитку Геґеля; тільки побіжно одмічають цю ролю *H. Heller*, op. cit., 59 та *Fr. Bülow*, op. cit., 145, 152. – Деяким зі згаданих образів уже присвячені окремі досліди, як-от праця *Schmidt-Japing*-а про ролю особи Христа в філософії Геґеля (Göttingen, 1923).

одрізняються від неї єством і зовнішнім своїм виявом, і так нерозривно з нею зв'язані, а по-друге – з вивчення природи логічної абстракції[199].

Наш етюд показав сутні моменти у зміні підходу Геґеля до «неґативних» моментів розвитку. В неґативному в період Феноменології Геґель ще не бачив нічого, крім абсолютного розкладу, уходу в небуття, в безодню примарного, що лише наслідує реальність[200]. Пізніше неґативне стане реальною силою, проявом Абсолютного, лише ухилом та підупадом, але не самознищенням, не розпадом у ніщо. Роля неґативних моментів оцінюється все вище й вище; неґативне входить у склад вищого, Синтезу, примирених уже *не за протилежністю тільки, але й за спорідненістю* протилежностей. Цей процес підвищення цінності неґації є зв'язаний із «онтологізацією» всієї системи Геґеля, з його все більшим і більшим стремлінням досліджувати не тільки «сенс», ідеальний бік буття, але й самі реальні зв'язки й одношення[201]. Тому ввесь рух поняття піднімається у сферу реальності. Діалектика стає з діалектики полярного руху діалектикою простолінійного переходу – не через безодню, що розділяє твердження й неґацію, а між сусідніми й лише протилежними у змісті царинами реальності[202]. Цей розвиток діалектичної методи, як ми бачили, відбився й на тих образах філософії Геґеля, що ми їх досліджуємо[203].

Треба відмітити й те, що падає в очі при зазнайомленні з долею *якогобудь* образу в Системі Геґеля. Діалектика Геґеля є «вільна система», ні один конкретний образ у ній не займає певного, твердозакріпленого місця, – сенс ані одного історичного, ані одного реального з'явища не відкривається тільки з одного боку, тільки в одній площині. «Конкретність» – це значить теж многогранність та многовидість. Тим-то одні й ті самі образи «мандрують» із одних частин системи до інших – у Феноменології, Логіці, Енциклопедії, Історії Філософії, Філософії Права і т. д. Правда, й тут пізніший період розвитку, онтологізуючи методу Геґеля, приніс зі собою трохи більшу твердість та тілесність «конкретних» образів – і примарність раціоналістичної сухості і педантичної незмінності розділів Системи.

[199] Друга проблема зацікавила Геґеля, між іншим, у зв'язку з філософією Шеллінґа.

[200] Див. вище § 5.

[201] М. б., в зв'язку з цим можливо було б говорити про *«раціоналізацію»* системи Геґеля, якби його логіка не була так ірраціоналістична, як це тільки можливе (пор. вже цитовану книгу *Kröner*-а, т. II).

[202] Пор., «Theorie der Dialektik» *J. Cohn*-а, Lpz., 1925, термінами якого я і користуюсь, змінюючи, щоправда, їх сенс.

[203] Діалектична метода має, правда, свою історію й до Геґеля. Замітки до цієї історії – в *моїй* статті – «Філософічна метода Сковороди» (друкується в «Збірнику на пошану акад. К. Студинського»).

Досліджений нами образ Системи Геґеля не позбавлений і філософічної *актуальності*. По Геґелі Просвіченість розгорілась із новою силою – в житті і філософії. Спалахнула, щоправда, в новій «потенціованій» формі. Але і в цій новій постаті Просвіченість залишилась ворогом Конкретності, Життя, Сенсу й Філософії. Спекулятивна Ідея Геґеля, може, вже не вистачає для переборення потенціованої Просвіченості й вимагає й собі потенціовання й піднесення на вищий ступінь. І у здійсненні цього філософічного завдання сучасности філософія Геґеля (та й німецький ідеалізм у цілому) залишається і для нас *вихідним пунктом*.

ГЕҐЕЛЬ І НІЦШЕ

1

Тема нашого розгляду може видатися комусь дещо дивною. Мовляв, ані історична спадкоємність, ані подібність філософських поглядів не поєднує Ніцше з Геґелем. Адже саме в проміжку між добою найбільшого впливу філософії Геґеля і появою перших праць Ніцше проявився той глибокий розрив у філософській традиції, що його узагальнено визнано, як «занепад спекулятивної філософії». На той час, коли Ніцше писав свої найвідоміші твори, ніхто вже не згадував про Геґеля, ніхто не сприймав його всерйоз. Щодо їхніх філософських ідей, то Геґеля можна назвати «конструктором систем». Ніцше, натомість, є виразником «філософії життя», яка не визнає жодної систематизації і знаходить відповідну форму втілення лише в афоризмі; Геґель – «раціоналіст», «панлогіст»; Ніцшева філософія – ірраціональна, релятивістська (вона має певні моменти, що споріднюють її з філософією «Als-ob» Файгінгера); Геґель – філософ протестантизму, Ніцше – войовничий атеїст і «антихристиянин». Сини одного століття, вони своєю протилежністю були наче покликані виявити усю широчінь діапазону філософської думки цього століття.

Бернуллі був першим, хто зауважив, що «Кант і Геґель – попередні пункти на шляху до Ніцшевої філософії»[1], при цьому він, однак, не потрудився висвітлити і довести це твердження. Кілька окремих зауважень стосовно зв'язків між Ніцше і Геґелем можна знайти в блискучій праці Бертрама про Ніцше[2]. З дещо більшою систематичністю це питання розглядається Трельчем в його добре документованій праці «Der Historismus»[3].

---

[1] *Bernoulli C. A.* Franz Overbek und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft. – Jena, 1908. – C. 144.

[2] *Bertram E.* Fr. Nietzsche. Ein Mythos. – Berlin, 1921. – C. 65, 67, 77, 208.

[3] *Tröltsch E.* Der Historismus und seiner Probleme. – Tübingen, 1923, III, 2. – C. 494 і далі.

Два останні автори вбачають спільність мислення обох філософів у своїй динамічності («діалектичності»), однак ця теза окреслена в них лише ескізно; так, про погляди Трельча з цього приводу можна довідатися хіба що з програми праці про Геґеля й Ніцше, що її автор обіцяв написати[4]. Кілька зауважень стосовно питання, яке нас цікавить, знаходимо в Гаммахера[5], котрий зупиняється, зокрема, на порівнянні моральних теорій двох мислителів; проте його спостереженням бракує завершеності, до того ж він досить свавільно вирізняє в становленні Ніцше «геґельянський період», від якого до нас дійшло заледве кілька свідоцтв[6]. Декілька цінних думок містить стаття Г. Леві, що залишилася непоміченою[7]. Однак жоден з цих авторів не поклопотався відшукати історичні зв'язки між Геґелем і Ніцше та ретельно дослідити питання про обізнаність Ніцше з Геґелем і геґельянством.

Частіше (і не без підстав) дослідники намагаються зблизити Ніцше з Кантом. Такі автори, як С. Франк[8], Г. Зіммель[9], Авґуст Мессер[10] – воліють бачити певну аналогію передусім в етичних засадах обох філософів, зокрема в абсолютному характері їхніх моральних учень і в їхній відмові надавати якусь моральну вартість безпосереднім проявам людської душі: Кант заперечує природний нахил, протиставляючи йому категоричний імператив, Ніцше відкидає «любов до ближнього» в ім'я «любові до дальнього», «любові до речей і видовищ»[11].

Ми ж тримаємося тієї думки, що Ніцше кровно споріднений з «німецьким ідеалізмом» взагалі і з філософією Геґеля зокрема. Сподіваємося, що поглиблене вивчення зв'язків між Ніцше і Геґелем допоможе висвітлити цю загальнішу проблему.

2

Перше знайомство Ніцше з Геґелем відбулося ще за років його навчання в школі. Так, у листі з Наумбурга до барона фон Герсдорфа (вересень 1866)

[4] Слід зауважити, що в більш детальній праці *Andler Ch.* Nietzsche, sa vie, ses oeuvres. – Paris, 1921, Геґель навіть не згадується.

[5] *Hammacher E.* Nietzsche und die soziale Frage // Archiv für Socialwissenschaften. – T. XXXI, 3. – S. 779 і далі; Id., Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart. – Leipzig, 1911. – C. 64–68, 89–90.

[6] Див. цитовану статтю в Archiv für Sozialwissenschaften.

[7] *Levy H.* Nietzsche und Hegel // Hamburger Fremddenblatt, 1925, 10 і 17, X; Id.; Die Hegel-Renaissance in der deutsche Philosophie. – Berlin, 1927. – C. 16–17.

[8] *Frank S.* Article sur Nietzsche // La philosophie at la vie. – Saint-Petersbourg, 1912.

[9] *Simmel G.* Schopenhauer et Nietzsche. – München, 1920. – Vol. VIII.

[10] *Messer A.* Erläuterungen zu Nietzsches Zaratustra. – Stuttgart, 1922, наприклад, с. 8, 13, 63 і далі, а також Philosophie und Leben. – 1925. – №№ 7, 8. – C. 298.

[11] Назвемо також паралелі, що вбачаються між Ніцше і Шиллером у цікавій праці: *Gäde U.* Schiller und Nietzsche als Verkünder der tragischen Kultur. – Berlin, 1910.

Ніцше розповідає про свої бесіди з «цим дотепником Венкелем»: «...ми з ним часто дискутували на філософські теми... і хоч він був геґельянцем, я все-таки не міг не виказати йому своєї глибокої пошани»[12].

Здається, у цей період його цікавив не тільки сам Геґель, а й найпопулярніші з його учнів (Гайм)[13]. Зауважимо, що в своїх бесідах з Венкелем Ніцше, певно, не просто пасивно сприймав викладення ідей Геґеля; у щойно цитованому листі він говорить про свою перемогу над Венкелем, котрий скінчив тим, що «перейшов з розгорнутими знаменами до табору Шопенгауера»[14].

Не бувши геґельянцем, Ніцше навіть замолоду відчував «глибоку повагу» не тільки до юного геґельянця Венкеля, а й до самого Геґеля. Коли святкували сторіччя з дня народження Геґеля, Ніцше вже був професором у Базелі і в одному з листів на ім'я того ж фон Герсдорфа писав, розповідаючи про конференцію, організовану з цього приводу його другом Я. Буркгардтом: «Він трактував філософію історії Геґеля з повагою, цілком гідною ювіляра»[15]. Щоправда, Ніцше вважав тоді, що Геґель на той час втратив будь-який вплив, і відтак полемізувати з ним було б надаремно[16]. Це підтверджується хоча б тим, що в наступні роки Ніцше згадує Геґеля лише один раз: у листі до Роде, де він відгукується про нього як про поганого письменника, котрий – разом із Шлаєрмахером – завдав шкоди розвиткові німецької мови[17].

У своїй полемічній праці проти Д. Штрауса (1873) Ніцше також не вважає за необхідне надовго зупинятися на Геґелеві; останній цікавить його передусім як натхненник найбільш «філістерських», найтривіальніших сторінок, що вийшли з-під пера Штрауса, – зокрема тих, де йдеться про його «обожнювання успіху»[18]. Це схиляння перед успіхом, ця віра в непорушну могутність і авторитет усіх заснованих інституцій, з погляду Ніцше, йде напрямки від «Геґелевого обожнювання дійсного як розумного»[19]. Загалом Ніцше вбачає в Геґелеві головне джерело «міщанської культури» Штрауса. До того ж Штраус (як і Шлейермахер) є великим розбещувачем німецького слова, творцем цієї збідненої та понівеченої мови, до якої вдаються «геґельянці та їхні звироднілі епігони»[20], мови, яку Ніцше презирливо характеризує як «геґельянську твань»[21]. І можна сприймати майже як глузування, коли в

[12] Gesammelte Briefe. – Berlin, 1910.

[13] Там само. – C. 34, 470.

[14] Там само. – C. 73.

[15] Лист від 7 листопада 1870. Там само. – C. 103.

[16] Лист від 19 грудня 1870. Там само. – C. 108.

[17] Лист від 24 березня 1874, т. II. – Див. також Philologica, т. II.

[18] *Werke*. Taschenausgabe. – T. II. – 1921. – C. 71.

[19] Там само. – C. 41, 64, 71.

[20] Там само. – C. 107, 64.

[21] Там само. – C. 108.

цьому самому творі він раптом застосовує до Геґеля таку оцінку, як «велетенський розум»[22].

Однак пізніше (і ми це побачимо далі) Геґель стає для Ніцше предметом частих роздумів. Вочевидь, більш-менш вірні учні Геґеля, з якими Ніцше мав нагоду зустрічатися у більш зрілу добу свого життя, могли б це засвідчити. Маємо, зокрема, на увазі досі малодосліджені стосунки Ніцше з Бруно Бауером, з яким він познайомився десь 1880 р. Їхнє листування до нас не дійшло, але в одній своїй статті Бруно так висловив своє захоплення Ніцше: «Це німецький Монтень, Паскаль і Дідро»[23]. З іншого боку, у листуванні Ніцше того періоду, коли він був самотній, знаходимо його оцінку Бауера, такого ж самотнього і всіма забутого на схилі віку, і ці слова вражають серйозністю тону. Ось що він писав Петерові Ґасту (27 листопада 1881): «О, цей пан Бауер! Його лист передає такі приязні почуття, що мене так глибоко схвилювали... Досі ще ніхто (крім однієї лише людини) не вшановував мене так, як цей бідолаха Бауер. Надішліть мені його послання, я навіть збираюсь відповісти йому, він для мене – єдина публіка, котра в мене є»[24]. Пізніше в листі П. Ґасту з Генуї від 5 листопада 1882 Ніцше пише, що черговий номер журналу[25] «вельми приємно мене здивував. Чи, може, то моя вигадка? Оця фундаментальна ідея його вступу (написаного Бауером) – про європейську єдність і зникнення націй у перспективі – хіба то не моя власна ідея»?[26] У цей же час друг Ніцше Ф. Овербек публікує критичний аналіз двох щойно надрукованих теологічних праць Бауера, що містять кілька точок дотику з думками Ніцше[27].

Нам бракує свідоцтв про стосунки Ніцше з Бауером у наступні роки. Відомо, що після смерті останнього друг Ніцше Петер Ґаст навідався до маєтку покійного у Ріксдорфі і в листі до Ніцше написав про свої враження[28]. Ніцше не раз повертається до Бауера у своєму листуванні; так, він пише Тенові з Сільс-Марії 4 липня 1887: «...проте після того, як мені виповнилося двадцять, я ніколи не пропускав повз увагу цих видатних самотніх учителів, що були для мене взірцем самопожертви (це завжди були люди похилого віку), таких,

[22] Ibid. – С. 64.

[23] Див. *Bauer B.* Zur Orientirung über die Bismarksche Aera. – Chemnitz, 1880. – С. 287.

[24] Briefe an P. Gast. – Leipzig, 1924. – С. 71 (у покажчику під ім'ям «Бауер» ці рядки пропущено).

[25] Internationale Monatsschrift, журнал, яким керував видавець робіт Ніцше Е. Шмайцнер; Бауер активно в ньому співпрацював. Див. також Briefe an Gast, с. 322.

[26] Ibid. – С. 80. Йдеться про статтю Бауера в першому номері.

[27] Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. – Berlin, 1878; замітки Овербека у Theologische Literaturzeitung, 1878, с. 314 і далі – Das Urevangelium und die Gegner der Schrift Christus und die Caesaren. – Berlin, 1880. – С. 30 і далі.

[28] Die Briefe P. Gast an Nietzsche. – T. II. – С. 162.

приміром, як Ріхард Вагнер, старий геґельянець Бруно Бауер, мій шанований колега Якоб Буркгардт і цей швейцарський поет, якого я вважаю з-поміж живих єдиним *німецьким* поетом – Ґотфрід Келлер»[29]. У листі до Брандеса з Ніцци він пише: «Така в мене щаслива доля, що підтверджує вислів «satis sunt pauci» («чимало є вибраних»), і ці «pauci» не зраджують і ніколи не зраджували мене. З-поміж живих назву вам (лише тих, кого ви повинні знати) мого чудового друга Якоба Буркгардта, Ганса фон Бюлова, І. Тена, швейцарського поета Келлера; серед мертвих – старого геґельянця Бруно Бауера і Ріхарда Вагнера...»[30]. Тен, до речі, теж був геґельянцем[31]. Ніцше сам це стверджує: «В особі Тена, себто найпершого історика з-поміж живих, Геґель... чинить сьогодні вплив майже тиранічний»[32]. Зрештою, ще один з перелічених Ніцше «pauci» – Ґотфрід Келлер – після 1848–1849 рр. теж перебував під впливом лівогеґельянських ідей, прослухавши тоді лекції Фоєрбаха в Гейдельберзі, виданих трьома роками пізніше під назвою «*Das Wesen der Religion*» – «Сутність релігії»; і антропологізм Фоєрбаха справив на нього незабутнє враження[33].

3.

У згаданих працях Трельча, Бертрама і Леві близькість між Геґелем і Ніцше вбачається саме в тих двох пунктах, що їх сам Ніцше у свій останній період схарактеризував як принципові «відкриття» Геґеля. Йдеться про його «діалектику» та «релятивізм».

1. Трельч стверджує, що вже в «Народженні трагедії» Ніцше вдається до діалектичного методу і наслідує в цьому радше Геґеля, ніж Шопенгауера[34]. Бертрам[35] наводить уривки з останніх творів Ніцше, де той віддає данину геґелівській діалектиці, яку сприймає у досить своєрідній манері. Леві[36] робить наголос на «гераклітизмові» обох філософів.

Нагадаймо уривки, про які тут мова.

У «*Gaya Scienza*» («Весела наука») (1886)[37] подибуємо характеристику Геґеля як найвищою мірою «німецького» філософа[38].

[29] Briefe... – T. II. – С. 1, 2.

[30] Ibid. Питання про інтелектуальний вплив Бауера буде розглянуто далі.

[31] Див. *Engel O.* Der Einfluss Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines. – Stuttgart, 1920.

[32] Jenseits von Gut und Boese. – 1885. *Werke.* – T. VII. – С. 254; T. VIII с. 340; див. *Taine H.* Correspondance. – Paris, 1847–1892. – T. III. – С. 217.

[33] *Cohn I.* Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus. – Leipzig, 1925. – С. 32, 100.

[34] *Troeltsch E.* Op. cit. – С. 499.

[35] Op. cit. – С. 65 і далі.

[36] *Levy H.* Op. cit.

[37] *Levy H.* Op. cit.

[38] *Werke.* – T. V. – С. 300–301.

«Геґель зробив пролом у всіх навичках та прослужливостях логіки, наважившись вчити, що родові поняття розкриваються поступово...» Цим твердженням Геґель розкриває певні глибокі й позасвідомі елементи німецького духу. «В усіх цих випадках ми відчуваємо, що в нас самих щось вгадується і відкривається, і ми цим водночас і вдячні за це». «Ми, німці, ми всі – геґельянці, якщо б навіть Геґеля ніколи не існувало, у тому розумінні, що ми (на противагу всім латинцям) інстинктивно надаємо становленню, поступові глибшого сенсу і більшої вартості, ніж тому, що «є». Ми через силу віримо у законність поняття «бути».

Ніцше приписує такий спосіб мислення – як це робили сам Геґель і геґельянці – Гераклітові[39]. Однак слідом за Фоєрбахом та його учнями[40] він трактує діалектику як закон дійсності, котрий сам під виглядом «становлення» розрізняється у мисленні і в логічних поняттях. Діалектика певним чином матеріалізується, вона вже подається не як теорія логічних суперечностей, а як теорія еволюції *в часі*. Діалектика прокладає шлях дарвінізмові; саме діалектика «підготувала уми в Європі до останнього великого наукового вчення – дарвінізму, позаяк без Геґеля немає й Дарвіна»[41]. Ось як Ніцше викладає цю матеріалізовану діалектику: «Якщо б ти мав прийняття більш довершене, то побачив би все в русі: так само, як папір, згоряючи, покривається брижами; ... за браком свободи ми неспроможні сприйняти *абсолютний потік* становлення, нас у цьому обмежує лише недосконалість наших органів... дерево щомиті стає новим об'єктом, це ми самі закріплюємо *форму*»[42]. Або ще таке: «Усі великі речі знищуються самі собою в акті заперечення самих себе (Selbstaufhebung): цього хоче закон життя[43]. Завжди наступає мить, коли сам законодавець чує заклик: *pate legem, quam ipse tulisti* – «потерпай від закону, що сам схвалив»[44]. Прагнучи виразити свою власну діалектичну концепцію історії, Ніцше говорить: «За дією, діянням, становленням немає «буття»; «діяча було винайдено опісля, дія є все»[45].

Отже, неможливо не помітити певну схожість між цією оригінальною діалектикою і діалектикою Геґеля. Проте «діалектика» Ніцше прикладається лише до процесу еволюції *в часі*, до становлення, синтез у нього є чимось подібним до середнього арифметичного між двома *явищами дійсності* або радше до їхнього злиття[46]. Усе це являє собою суто позірну аналогію до діалектики Геґеля, котрий подає її як «рух» *ідей поза часом*. Осучаснений «гераклітизм» Ніцше[47] має у ліпшому разі кілька спільних точок із так само «матеріалізованою» діалектикою лівогеґельянців. І тут аналогія щезає. Геґель і Ніцше розвивають якраз різні, ба навіть протилежні сторони гераклітизму, і шукати тут справжню подібність було б помилкою.

[39] Див. *Werke.* Nachgelass. – Т. X. – С. 43; Т. IV. – С. 7. Див. цитовану статтю Г. Леві.

[40] Серед них – Маркс та Енгельс.

[41] *Werke.* – Т. X. – С. 300.

[42] *Bertram E.* Op. cit. – С. 65; див. с. 66, 77.

[43] Див. виклад діалектики у *Ludwig Feuerbach* Енгельса.

[44] *Werke.* – Т. VII. – С. 481.

[45] *Genealogie der Moral*; *Bertram E.* Op. cit. – С. 65.

[46] Див. *Troeltsch E.* Op. cit. – С. 499–501, аналіз «методу» Ніцше в *Народженні трагедії.*

2. Сам Ніцше наголошує на спорідненості його релятивізму з релятивізмом Геґеля. Згідно з Ніцше філософія Геґеля виявила панівну рису німецького духу, яка полягала в тому, що «ми (німці) не схильні визнавати, що наша людська логіка є логікою в собі, єдино можливою логікою»[48]. У цій думці виражено суть Ніцшевого «релятивізму». Кожній епосі властиві своя істина, своя логіка, своя філософія. «Що нас відрізняє від Канта, так само, як і від Платона і Лайбніца, так це те, що навіть у царині духу ми мислимо виключно про становлення... Єдина філософія, яку я ще визнаю, – це особливий різновид історії, спосіб описувати гераклітське становлення і викладати його за допомогою символів»[49]. В історії протилежні істини б'ються одна проти одної[50]. «До того, як стає можливим пізнання, кожний із природних інстинктів повинен проявити для себе свій частковий образ речі або явища, які розглядаються; між цими взаємовиключними образами розпочинається боротьба, і з цієї боротьби іноді народжується середнє арифметичне, замирення, такий стан, що віддає належне кожному поглядові.., подоба справедливості і згоди...»[51].

Безумовно, цей релятивізм багато в чому нагадує історичний релятивізм Геґеля. Проте між ними є велика відмінність. У Геґеля будь-яка конкретна істина набуває *абсолютного* характеру. Навіть в «образах духу» (Gestalten des Geistes), які Геґель заперечує, він шукає «істину»[52]. Згідно з Ніцше, всі відносні істини закінчуються тим, що виявляють свою помилкову природу. Для Геґеля історія ідей – це «Пантеон духу», для Ніцше – вона є низкою помилок і безумств; пройшовши крізь нескінченні обшири часу, розум не створив нічого, крім помилок...[53]. Геґель трактував свою «неарістотелівську» логіку як абсолютну істину. Ніцше майже не вірить в абсолютні істини[54].

[47] У фраґменті з *Nachgelass* (цитованому Бертрамом, с. 65) Ніцше визнає, що в *Ламаркові і Геґелеві* «відродилася думка Геракліта й Емпедокла». Див. також виклад філософії Геракліта в *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, V, Werke*, т. 1.

[48] *Werke.* – Т. V. – С. 301.

[49] *Nachgelass, Bertram E.* – С. 65.

[50] *Werke.* – Т. IX. – С. 211.

[51] *Werke.* – Т. V. – С. 252.

[52] Див. розділ «Die Wahrheit der Aufklärung» у *Phänomenologie des Geistes.*

[53] *Werke.* – Т. VIII. – С. 253; Т. V. – С. 149.

[54] Ось чому можна сумніватися, що Г. Леві має сенс, наближаючи філософський тип, персоніфікований Геґелем – тип «діалектика», до Ніцшевого *Заратустри*

Його власна логіка має для нього лише «житєву вартість», якщо можна так висловитися, тобто «всі численні створіння, що робили умовиводи інакше, ніж ми, загинули»[55]. Істинну логіку він сприймає як ілюзію, «що виявляється корисною для роду, бо зберігає його». «Потужність знання полягає не в мірі його істинності, а в його давності, його засвоєності, в його життєвій необхідності»[56]. «Ми – песимісти навіть у логіці»[57], каже він в іншому місці. Ніцше йде далі і вбачає в абсолютній логіці небезпеку для філософії; в особі лівогеґельянця Фатке він знайшов, як йому здавалося, приклад згубного впливу («lebensgefaehrlich») метафізики на творчу потугу філософа[58].

Загалом історичний релятивізм Ніцше і релятивізм Геґеля мають настільки різні корені і несхожі риси, що будь-яке їхнє зближення видається нам суто поверховим.

А проте повага Ніцше до творчості Геґеля диктує йому іноді суворі слова на адресу свого давнього кумира – Шопенгауера. Це той, хто своєю «несамовитою ненавистю до Геґеля зумів цілком відірвати останнє покоління німців від кола німецької інтелектуальної традиції (Kultur), яка… виказувала високий рівень і проникливу витонченість історичного розуму: відтак саме в цьому відношенні Шопенгауер не був німцем, чиєму духові притаманні вбозтво й чутливість, що сягають геніальності[59].

Втім, у іншому місці він ставить Геґеля на один щабель із Шопенгауером і Ґете[60].

4

Позиція, в якій, на нашу думку, Ніцше щонайближче підходить до німецького ідеалізму і до Геґеля зокрема – це питання про ієрархію людських типів («Rangordnungen»)[61].

У перших своїх працях Ніцше вдається до поняття «геній» для визначення людини найвищого типу[62]. Прикметник «uebermenschlich» (надлюдський) подекуди зустрічається[63], але Ніцше ніколи не застосовує його, аби схарактеризувати свій ідеал; навпаки, часто-густо він несе негативну оцінку, виступаючи синонімом «надприродного» (übernatürlich)[64]. Проблема «вищої людини» у повному обсязі була розгорнута і сам термін «übermensch» уперше з'явився лише в «Заратустрі». Однак і в тих творах, що йшли слідом за «Заратустрою», Ніцше уникає запроваджувати в ужиток слово «надлюдина» і натомість послуговується різними синонімами – «вища людина»[65], «людина майбутнього» «остання людина»[66], «могутня людина», «володар» (на противагу «пастухові»), «найсильніший» і т. ін.[67]. Те характерне, що дозволяє зблизити цю нову концепцію з певними етичними поняттями німецького ідеалізму, це пошук морального ідеалу в конкретному, у вищому людському типові на противагу людській посередності. Проблема етики висувається Ніцше як завдання «піднести» людину над сучасним її типом, «перевершити» людину[68], перевершити її не заради «ідеалу», що міститься поза і над реальним світом, а заради «вищого» типу людини. Далі побачимо, що не лишень подібна «конкретність» ідеалу, не лишень ця тенденція «антропоморфізувати» ідеал була перехоплена німецьким ідеалізмом і деякими його розгалуженнями, а й самий термін «Übermensch» вперше було вжито у філософському розумінні в геґельянстві.

5

Перша розвідка щодо історії терміна «Übermensch» до його вживання в творах Ніцше належить Р. М. Майєрові[69]; згодом її було доповнено кількома німецькими філологами[70]. Це слово вперше з'явилося в Генріха Мюллера, теолога з Ростока (1631–1675), в його праці *Geistige Erquickstunden (Години духовного перепочинку)*, Росток, 1664–66, I–III, де про «Übermensch» мовиться головним чином як про «Gott-und Christusmensch» – людину побожну й христолюбну. У XVIII ст. цим терміном послуговувалися, описуючи генія або героя; так, приміром, Гердер пише: «Справжня надлюдина перевершує межі людського духу»[71]. Від Гердера цей термін перейшов до Ґете, у якого це слово набуло відтінку аморальності, – «надлюдина» звільняється від виконання

[55] *Werke*. – T. V. – C. 152.
[56] *Werke*. – T. V. – C. 149–150.
[57] *Werke*. – T. IV. – C. 7.
[58] Briefwechsel Nietzsche mit P. Overbeck. – Leipzig, 1916. – C. 303–304; лист з Базеля від 26 липня 1885.
[59] *Werke*. – T. VII. – C. 145.
[60] *Werke*. – T. VIII. – C. 152.
[61] *Werke* (Kleine Ausgabe, 1921). – T. III. – C. 12, 175; T. IX. – C. 257, 308.
[62] Menschliches, Allzumenschliches (1876–1878); Morgenröte (1880–1881).
[63] *Werke*. – T. III. – C. 172; T. IV. – C. 226.
[64] *Werke*. – T. III. – C. 172–173.

[65] *Werke*. – T. VII. – C. 230 (1885–1886); див. вживання цього терміна в «Заратустрі» в розумінні, протилежному «надлюдині», с. 417 і далі.
[66] *Werke*. – T. VII. – C. 248.
[67] *Werke*. – T. IX. – C. 318, 325, 335; «Übermensch» вжито стосовно Наполеона, т. VII, с. 333.
[68] *Werke*. – T. VII. – C. 235–236.
[69] Der Übermensch. Eine wortgeschichtliche Skizze, у журналі (редагованому Клюге) Zeitschrift für die deutsche Wortforschung. – 1900. – № I, 1. – C. 3–25.
[70] Див. нотатки: *A. Leitmann, J. Stoch, Fr. Klüge*, у тому самому томі згадуваного журналу. – C. 369–372.
[71] *Werke*. – T. XIV. – C. 17, див. також: T. II. – C. 25; T. III. – C. 202; T. IV. – C. 679.

людських обов'язків[72]. Після Ґете слово «Übermensch» за даними цих філологів подекуди зустрічається у різних авторів у нефілософському контексті[73].

Проте Е. Гаммахер[74] констатує, що термін «Übermensch», вжитий у філософському розумінні, з'являється набагато раніше, ніж у Ніцше, – у лівогеґельянця Мозеса Гесса. Гесс заявляє про руйнацію в тогочасній геґельянській філософії поняття «людина»[75]. Згідно з ним лівогеґельянство націлено на ідеал, що чимось є вищий, а чимось – нижчий за людство. Відтак людина посідає особливе місце в ієрархії живих істот; і шукачі нового суспільного ладу, котрі проповідують розвиток *не людських* елементів природи людини, а елементів *надлюдських* чи *недолюдських*, *позалюдських*, ці шукачі, вочевидь, неспроможні знайти точку контакту з реальною людиною і з людськими «масами», яким прагнуть служити. «Допоки ви не прагнете розвивати свою власну природу, допоки вашою метою є не людина, а над- або позалюдське створіння, цілком природно, що ви стаєте надлюдиною («Übermenschen») та звироднілою людиною («Unmenschen») і зневажливо дивитеся на людську природу, для вас незрозумілу, і сприймаєте людську масу як дикого звіра»[76].

Очевидно, вираз «звироднілa людина» поцілює в Макса Штірнера, тоді як «Übermensch» стосується Бруно Бауера, відомого своїм ворожим ставленням до мас і схилянням перед вищою особистістю[77].

Прізвисько «надлюдина», вжите на адресу Бауера, певне, мало успіх у колах геґельянців. Уже 1846 р. в дотепній книжці журналіста Дронке «Берлін»[78]

---

[72] У Ґете слово «Übermensch» в *Urfaust* (1775) та в Züignung (1784), де є такі рядки: «So glaubst du dich, Übermensch, genug versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen?». І пізніше, у *Dichtung und Wahrheit*, IV, 6.

[73] Grabbe (*Don Juan und Faust*), 1828, W. Jordan, Otto Ludwig (*König Darnleys Tod*), 1835, Solitaire (*Dunkler Wald und gelbe Duene*), 1856. Слід зауважити, що вираз «надлюдина» трапляється також у Бальзака (наприклад, Oeuvres, edit, definitive, IV, с. 96).

[74] *Hammacher E.* Zur Wuerdigung des «waren» Sozialismus, вміщено в «Archiv für Geschichte des Sozialismus und Arbeiterbewegung. – T. I. – 1913. – C. 41.

[75] *Hess M.* Die letzen Philosophen / (Darmstadt, 1845), передруковано в *Sozialistische Aufsätze*, Berlin, 1921.

[76] *Hess M.* у *Deutsches Bürgerbuch* П'ютманна, 1845, с. 38 і далі; слово «übermenschlich» також у *Deutsch-Französische Jahrbuecher,* P… 1845, c. 32.

[77] Див. наступний абзац.

[78] *Dronke E.* Berlin–Frankfurt-a. M., 1846. – T. II. – C. 115–116. Маємо обмаль відомостей про життя Дронке (народився 1823). Відомо, що він відігравав досить видатну роль серед лівогеґельянців, особливо в колах революційної еміграції (див. *Marx-Engels*. Briefwechsel, зокрема T. II. – C. 146, 306, 337, 369; T. III. – C. 44–47, 121, 158; T. IV; також у *Nachgelass* Лассаля, т. III, с. 15, 51). 1853 року він у співробітництві з Марксом написав книгу, рукопис якої загубився на пошті. Пізніше він відійшов від політики і зробився комерсантом у Лондоні, де й помер у дев'яностих роках.

з Бауера глузують як з «Übermensch»[79]: «Єдиний» і «Самотній» – Макс Штірнер і Бруно Бауер! Це ж подумати тільки – сміховинність і бундючність філософії дійшли до того, що нині вони претендують перебувати *понад життям*... Гаразд, якщо вони перебувають понад життям, життя зробить добре, коли вершитиме свій хід, не прислухаючись до філософів-*надлюдей*».

Раніше, ніж у Гесса, але дещо в іншому розумінні прикметник «übermenschlich» був використаний Енґельсом[80]; у нього він означає «протилежний природі», «надприродний». Того ж року і з тим самим значенням, що й у Енґельса, прикметники «übermenschlich», «unmenschlich» з'являються в Бруно Бауера[81]. Термінові «Unmensch» («звироднілa людина») Бауер (як і Гесс) протиставляє «справжню людину»[82].

Цікаво, що Іммерман у своєму «Мюнхгаузені», розповідаючи про лівогеґельянців, прохопився виразом «більше ніж людина» («mehr als Mensch»)[83].

Не так важливо знати, чи дізнався пізніше Ніцше про прізвисько свого друга Бауера «Übermensch». Далі побачимо, що не просто поверхова аналогія, а й глибока спорідненість існує між моральним ідеалом «Самотньої» «надлюдини» з лав лівогеґельянців і примарою «надлюдини»[84] іншого «Самотнього» – Ніцше.

6.

Естетичний дуалізм Канта, протилежність природи і свободи, схильності й обов'язку («Neigung» – «Pflicht»), не забарився викликати реакцію в осередді самого німецького ідеалізму. Уже Шіллер протиставляє доктрині Канта своє розуміння естетичної моралі – тенденцію до *синтезу* природного нахилу й обов'язку, почуттів і розуму[85]. Два протилежні терміни – почуття і

---

[79] Наскільки мені відомо, вживання цього терміна Дронке досі не було зафіксовано. М. Гесс також називає Бауера «der Einsame», *op. cit.*, c. 193.

[80] Стаття про Карлейля *Gesammelte Schriften*. – 1902. – T. I. – C. 484–486. Стаття датована 1843 р. Вже у Геґеля в цьому самому значенні зустрічається слово «übermenschlich» *(Teologische Jugendenschriften*. – C. 57). Однак цей фраґмент було опубліковано лише 1907 р.

[81] Див. його працю *Das entdeckte Christentum*. – 1943. – C. 33, 34, 73.

[82] Ми вже зауважили вище, що Ніцше в листуванні першого періоду користується словом «übermenschlich» у цьому самому значенні. Заслуговує на увагу той факт, що слова «unmenschlich» та «Unmensch» зустрічаються також у Штірнера, в його полеміці проти Бауера (L'Unique, Reclam, c. 166, 167, 172, 337, 422).

[83] *Immerman*. Münchhausen. – IV, 3. Див. *R. M. Meyer*. Op. cit.. – C. 18 – «sie lernten nämlich einen Mann kennen, einen wunderbaren Mann, der *mehr* zu sein schien *als* ein *Mensch*» («вони познайомилися з тою самою людиною, чудовою людиною, яка здавалася більш ніж людиною»).

[84] У цей період сестра називає його «der einsame Nietzsche».

[85] Див. *Briefe über aesthetische Erziehung*. Briefe, III, XII–XIV.

розум («Sinnlichkeit» – «Vernunft») примиряються в красі; над двома людськими типами – людини розумної та людини чутливої[86] – підноситься третій тип – «естетичний». Завданням етики є не схвалення апріорі моральної активності, а творення типу «вищої людини».

Навіть Фіхте в боротьбі проти кантівського формалізму[87] вдавався врядигоди до кантівської людини, слабкої і непевної, завжди змордованої внутрішнім конфліктом. Ця «вища людина» («der höher Mensch») підноситься над нескінченним натовпом людей; «вона потужно тягне за собою свою епоху на вищий щабель людства, що оглядається назад, подивоване прірвою, яку щойно подолало; вища людина вириває із своєї доби все, що може схопити своїми велетенськими ручиськами»[88].

Геґель також у початковий період своєї творчості перебував під владою тієї самої настирливої проблеми, яка спростовує етику Канта і його тезу щодо двоїстості людської природи. Таким чином, усупереч Шіллерові й Фіхте він побачив вихід з глухого кута кантівської моралі не лише в ідеї «вищої людини», а й у тих вищих моральних реаліях, що стоять перед індивідом, – у Державі та історії; у царині «моральності» («Sittlichkeit») розум і почуття, природний нахил («Neigung») та обов'язок перебувають у гармонії. У своїй критиці кантівської моралі, розвинутої у «Феноменології духу», Геґель часто випереджує аргументи Ніцше. Суть цієї критики, якої Геґель ніколи не зрікався, зводиться до шести головних тез:

1. Людська істота для Канта – це відсутність внутрішньої цілісності й гармонії; моральний обов'язок і життєва реальність є силами супротивними й непримиренними[89]. Отже, звинувачення в дуалізмі є одним із головних аргументів Ніцше проти «жорсткої» моралі Канта, як, зрештою, і проти будь-якої моралі; мораль – це «тиранія», «примус», «збочення», вона «протилежна природі», «протилежна життю»[90].

2. Відірвана від реальності мораль кантівського обов'язку є, за Геґелем, все-таки безсилою і «беззмістовною»; свідомість «чинить довільно та бездоганно байдуже» щодо цього абстрактного обов'язку; цей обов'язок нездійсненний; це – правило і не більше («nur Forderung»), елемент «чистого неспокою»[91].

---

[86] *Schiller*. Werke. Herausgegeben von L. Bellermann. – T. VIII. – C. 213–314, 188.

[87] Див. *Gurwitcsh G.* Fichtes system deu konkreten Ethik. – Tübingen, 1924.

[88] *Fichte*. Werke. – T. 1. – C. 14.

[89] *Hegel*. Phaenomenologie des Geistes / Ed. Lasson. – C. 389–390.

[90] *Werke*. – T. VII. – C. 350, 316, 118; T. VIII. – C. 110; T. VII. – C. 116; T. VIII. – C. 114. Це єдиний пункт, що є в центрі уваги Е. Гаммахера, цит. пр., с. 56–68.

[91] *Phaenomenologie des Geistes*. – C. 389, 390; *Phil. d. Rechts*. – C. 107, 108; *Zusatz*. – T. III. – C. 114; Zusatz.

3. Для Ніцше, як і для Геґеля, світ моральності «примарний», «уявний», «облудний», «бездоказовий», «невидимий»; «імперія моралі» є лише постулатом[92]. Його безсилля і його безплідність перед лицем свідомості є доказом власної нікчемності.

Якщо мораль безпорадна стосовно свідомості, то вона тим паче така щодо зовнішнього світу. Наслідки вчинку надто часто цілковито протилежні задумові. «Суб'єкт не підкоряє собі зовнішню реальність. Зовнішні обставини можуть спотворити його вчинок і надати йому цілком іншого вигляду»[93]. Ніцше сам розглядає як причину слабкості суб'єктивної моралі непередбачуваний характер наслідків учинку, розрив між «учинком» і «наслідком»; «результати непередбачливі»[94].

4. Моральний ідеал підноситься як проблема безконечна й нерозв'язна, «довершеність по суті недосяжна, її слід розуміти як абсолютну мету». У таку саму ідею усвідомленої моральної довершеності закладено суперечність. Оскільки моральність полягає в боротьбі між обов'язком і нахилом, то буття «довершеності», де ця боротьба могла б закінчитися, *не було б більше* моральним буттям. «У гармонії моральність зникає». Таким чином, «морально досконала свідомість не існує», «немає реальної моральності»[95].

Ніцше вторить цій думці майже такими самими виразами: «Неможливо добре виконати приписи», «канон чесноти є каноном неможливої чесноти: люди, котрі живляться моральними запитами... повинні почуватися ще чужорідніщими у своїй меті; моральний світ для нас «недоступний», моральний закон «нездійсненний»; і саме характерні «неморальні грішники» втілюють моральність у свій найінтенсивніший спосіб»[96].

5. Геґель викрив абстрактний і «порожній» характер моральних правил, відсутність у них позитивного вмісту[97]. Як і Геґель, Ніцше пояснює немічність моралі, однієї й тієї самої «для всіх», вигадуючи «людину схематичну», уявну[98]. Тим часом як Геґель, щоб наповнити абстрактні форми реальним змістом, вдається до ідеї Бога, Ніцше, услід за Фоєрбахом, волає до «потре-

---

[92] *Werke*. – T. VIII. – C. 308, 221, 108; T. IX. – C. 106; T. IV. – C. 119; див. *Phaen. d. Geistes*. – C. 389.

[93] *Phaen. d. Geistes*. – C. 393, 397; *Phil. d. Rechts*. – C. 135; *Phaen. d. Geistes*. – C. 399–403.

[94] *Werke*. – T. IV. – C. 212, 223.

[95] *Phaen. d. Geistes*. – C. 393, 397; *Phil. d. Rechts*. – C. 135; *Phaen*. – C. 399, 403.

[96] *Werke*. – T. IV. – C. 221, 275; T. VIII. – C. 108; T. IX. – C. 106; T. IV. – C. 258, 439, 467; T. VI. – C. 135–136; T. IV. – C. 456.

[97] Див. *Phil. d. Rechts*. – C. 119 і далі; C. 119, Zusatz; *Enzyklopaedie*. – C. 505, 512, 507 і далі; *Phaen. d. Geistes*. – C. 140 і далі; C. 394 і далі; *Phil. d. Rechts*. – C. 122, 134. Звідси засудження юдаїзму Геґелем, схоже на зв'язок з Ніцше щодо юдаїзму (див. мою працю *Геґель та юдаїзм*, що незабаром має вийти друком).

[98] *Werke*. – T. IV. – C. 13, 337; T. IX. – C. 90; T. VII. – C. 160 і далі.

би»[99]. Ніцше також помічає, між іншим, віру в Бога в інших мислителів, що слугує базою морального обов'язку.

6. Геґель зупиняється ще на дослідах психологічного тлумачення «моральної інтуїції» (у Якобі, в романтизмі), яка стоїть у центрі етичної проблеми психологічного поняття «моральної свідомості» («Gewissen»). Геґельянська критика цього психологічного моралізму, як добре відомо, не спрямована більше проти Канта, розкриває своє «лицемірство», звинувачує, жонглюючи словами, заплутуючись у нерозв'язних суперечностях, пробиваючи шлях до «моралі злопам'ятства»[100]. Щодо Ніцше, то він приписав психологічний моралізм самому Кантові, по суті, головному об'єктові своїх нападок, особливо у критиці християнства; його аргументи ті самі, що й у Геґеля[101].

Ясна річ, критика, до якої вдаються Геґель і Ніцше щодо «концепції морального світу», веде їх у протилежних напрямках; Геґеля – до надіндивідуальної моралі («Sittlichkeit»), до звеличання держави; Ніцше – до індивідуалістської ідеї, переважно «надлюдини», людини «виокремленої», до заперечення держави. Але ці ідеали надто різні, щоб бути представленими кількома спільними точками. Все, що Геґель міг знайти серед нових шляхів по той бік «моральної концепції», – це слабкість, онтологічну немічність моралі; «природний вияв волі», такий, який є, ще не просякнутий моральним задумом, продуктивніший, сильніший, спроможніший у творенні, ніж «моральний вияв волі», «формально вільний»[102]; таким чином, один із основних атрибутів соціальної моральності («Sittlichkeit») і її головної форми, держави, є сила («die Macht»)[103]; держава, цілком зберігаючи деякі елементи «моралістської концепції світу», додає сюди силу, міцність і стійкість природи, і в цьому розумінні держава є насправді «другою природою», «реальністю», субстанцією, здійсненням; вона є завершеністю («Vollengung»), наповненням життя[104]. Всі ці епітети зібрано незвичайним способом, завдяки чому Ніцше визначає «надлюдину», людський тип, який протиставляється сучасній людині і «людині минулого»; метафори Ніцше виражають ту саму думку сили й онтологічної стабільності, він характеризує людину «верховну», «сильну»,

[99] *Phaen. d. Geistes.* – С. 349 і далі; *Werke.* – Т. VII. – С. 129.

[100] Див. *Phaen d. Geistes.* – С. 408, 414 і далі; *Phil. d. Rechts.* – С. 141, 124. Тут Геґель заходить так далеко, що створює типологію «лицемірства». Порівняйте «Über die Tugenghaften» (Zaratustra).

[101] *Антихрист*, в різних місцях; також VI. – С. 135–136; VII. – С. 190.

[102] *Phil. d. Rechts.* Einleitung, зокрема, 5, 6, 7, 27. Порівняйте у Ніцше характеристику «моралі немічних» у *Генеалогії моралі* і в *Антихристі*.

[103] Див. *Heller H.* Hegel und der nationale Macht-Gedanke. – Leipzig, 1921, особливо с. 57–69; також *Rosenzweig Fr.* Hegel und der Staat. –München, 1921, зокрема т. II, с. 128–186.

[104] *Phil. d. Rechts.* – С. 4, 257, 258; *Zusatz.* – С. 157, 142, 150; *Encyklopaedie.* – С. 513, 514, 517, 535.

«могутнішу», з «відчуттям землі», з «метою» запитів[105], «надприродну», – майже такими самими термінами, до яких вдається і Геґель, – «сила» і «друга природа»[106].

Свідченням того, що Ніцше, з іншого боку, не відкидав усього того, що складало «конкретну моральність» Геґеля, є висока оцінка, яку інколи він дає двом сферам цієї «конкретної моральності» – державі і сім'ї (котрі він заперечує лише в їхніх сучасних формах)[107].

Звичайно, безодня, що розділяє Геґеля і Ніцше, – протестантська теологія і «антихристиянське» безбожництво, – залишається величезною. Однак спільні риси допоможуть нам зрозуміти досить тісний зв'язок Ніцше з деякими послідовниками Геґеля. Тепер ми й зупинимося на цьому.

7

Радикалізм лівого геґельянства увібрав деякі елементи радикалізму молодого Геґеля[108], і, звичайно ж, послідовники були ознайомлені з ранніми роботами вчителя, опублікованими набагато пізніше. Ніцше не міг їх не знати. Тим часом відповідність між деякими способами мислення обох філософів проявляється у яскравій манері «ніцшеанства» молодого Геґеля. В теологічних працях Геґеля вже подибуємо відмінність між релігією «суб'єктивною» та «об'єктивною»; тлумачення християнської традиції як «міфу»; розуміння християнства як феномена декадансу щодо грецької цивілізації; намагання пояснити релігійну віру через «потреби» («Bedürfnisse»), зневагу до маєтностей цього світу через заздрощі; показ чуттєвих елементів у культі Христа та Діви Марії тощо[109].

Ось, наприклад, кілька уривків стосовно християнства: «Під удаваним презирством до маєтностей і почестей цього світу надто часто ховається злостива заздрість до тих, котрі ними володіють; зневага – це нерідко лише при-

[105] *Werke.* – Т. VI. – С. 13, 16–18, 167–168.

[106] Т. VIII. – С. 330, 203; Т. IV. – С. 500. У Геґеля «друга натура» – в *Phil. d. Rechts.* – С. 4.

[107] Про державу: Т. IV. – С. 266, особливо с. 267; в *Заратустрі* Ніцше не зовсім точний у понятті, що таке сучасна держава (Т. VI. – С. 69–72), сім'я (Т. VI. – С. 102–104; Т. VIII. – С. 178); він постійно акцентує на тих моментах, які Геґель робить основними в цій сфері: «стать, «власність», «влада».

[108] Див. мою працю *Геґель і Французька революція*, що незабаром має вийти друком.

[109] Див. *Theologische Jugendschriften*, Nohl. – С. 10, 8, 9, 321 і далі, 350, 141, 347, 55–56; пор. у Гаммахера, стаття в *Archiv für Gesch. d. Sozial.*; *Heller H.* Op. cit. – С. 29; *Bülow F.* Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie. – Leipzig, 1910. – С. 14, 19; *Metzger W.* Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Sozialismus. – Heidelberg, 1917. – С. 328; *Levy.* Op. cit.

кре відчутя у тих, що їх не мають...» (с. 55); «в лоні цієї зіпсованої людської природи, яка з огляду на мораль могла тільки себе зневажати або, з іншого боку, вважати себе предметом божественної любові, доктрина природної зіпсутості людини неодмінно повинна народжуватися і добре сприйматися; з одного боку, вона відповідала досвідові, з іншого – вдовольняла бундючне бажання убезпечитися від будь-якої помилки і вкладала в ту саму чулість новий зміст для гордощів; вона змінилася на те, що звемо соромом; вона освячувала й увічнювала недієздатність, роблячи гріх тільки вірою у можливість сили» (с. 225). «Християнська релігія за римських імператорів показала себе нездатною поставити перепону занепадові усіх чеснот, знищенню свободи і прав римлян, тиранії і жорстокості правителів, деградації духу, всіх мистецтв і наук..; сама підточена і заражена загальною пошестю, знекровлена, обернувшися на оруддя деспотизму разом із своїми служителями, вона скінчила тим, що піднесла до закону занепад мистецтв і наук, пасивне терпіння перед лицем цілковитого знищення прекрасної квітки гуманізму й свободи, покору деспотам; зробилася запопадливим адвокатом і апологетом жахливих злочинів деспотизму, що через повільне отруєння небесне підточує життєву енергію людини» (с. 366).

Багато що зближувало Ніцше з Фоєрбахом, шлях якого не був таким, як у Геґеля і німецького ідеалізму[110]; інші точки зору ріднили його зі Штірнером, запеклим суперником Геґеля[111]; його навіть можна порівняти з іншим прихильником сили – Карлом Марксом, хоча й без великого успіху[112]. Але тут нас найбільше цікавить спорідненість між Ніцше та «ортодоксальними» геґельянцями М. Гессом і Бруно Бауером, хоча належали вони до «лівого» геґельянства.

М. Гесс[113] підмінює геґелівську проблему пошуку «конкретної моралі» пошуком *вищого людського виду*. Ми знаходимо в нього багато спроб встановити ієрархію видів (моральних): рослина, тварина, людина[114]; «звір» («Unmensch», «людина нижча»), людина, надлюдина, «справжня людина» на вершині драбини. А втім, це не найвищий вид в ієрархії живих істот, а тільки «найлюдяніший», який для філософа є ідеальним. Історія й особливо християнство видаються йому боротьбою «загального з індивідуальним», «абсолютна релігія і абсолютна держава... є лише абсолютизмом небесних і земних тиранів, котрі вправляються над рабами...»; отже, «загальне («das

[110] Див. вище: *Tröltsch E.* Op. cit. – С. 497–498; *Cohn J.* Op. cit. – С. 33; Пригадаймо симпатії Келлера до Фоєрбаха.

[111] *Bernulli.* Op. cit.; також Overbeck в *Neue Rundschau.* – 1906. – С. 227. З іншого боку, С. Франк має рацію, вказуючи на разючу несхожість між Ніцше і Штірнером.

[112] Див. невдале есе А. Дітріха в *Dioskuren.* – München, 1922.

[113] *Zlotisti Th.* M. Hess. – Berlin, 1921.

[114] *Hess M.* Sozialistische Aufsätze. – С. 200 *(Die letzen Philosophen)*. Згадаймо дефініцію Ніцше про людину як ступінь між рослиною і маревом (*Zaratustra.* – С. 13).

Allgemeine») без реальності позбавлене життя, особливе без істини позбавлене духовності»[115].

У найпринциповіших пунктах своєї концепції Ніцше погоджується з Бруно Бауером – «надлюдина», «одинак». Заперечення моралі підводить Бауера до заперечення релігії (точніше християнства), яку він розглядає як примару, гру суб'єктивності з собою[116]. Мораль йому видається продуктом людського безсилля; релігія – це «людська маячня», «потреба, народжена від безсилля... кара за нерішучість... наслідок морального пригнічення»[117]. Релігія робить з людини «нелюдську істоту» («Unwesen»); «це усвідомлення самої себе стосовно майбутнього»[118]. Нарешті, християнство зневажає «маси», справжніх «ворогів духу»; всі дотеперішні революційні рухи зазнавали невдачі, оскільки спиралися на маси; ідея, що приводила їх у рух, завжди була поверховою і легкою для сприйняття, «вона все-таки могла розраховувати на згоду мас»[119].

З усього, написаного Бруно Бауером, нас особливо зараз цікавить брошура «Неприкрите християнство», опублікована 1843 р., яка є нині одним з найрідкісніших документів лівого геґельянства[120].

Це памфлет проти християнства (малася на увазі взагалі релігія як така, але думка автора спрямована виключно проти християнства), полемічна праця, що разюче нагадує стиль «Антихриста» Ніцше. Які ж головні аргументи Бауера проти християнської релігії?

1. Християнство – це релігія немічних, це «пасивність, піднесена до рівня закону... страждання, рабство», в ній знову подибуємо «людський страх, бідність, нещастя»; християнство «легкодухе», «інертне» і «в'язке»; «жага перемоги є вадою для християнства», «воно навіть не дозволяє боротися», «воно свідоме свого безсилля»[121].

[115] *Ibid.* – С. 46, 47 (*Philosophie der Tat*, 1843, в *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* Гервеґа). Втім, міркування Гесса тут не вельми прозорі.

[116] Див. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.* – Leipzig, 1841. – Т. 3. Порів. *Die Posanne des jungsten Gericht gegen Hegel.* – Leipzig, 1841 (анонім), і *Hegels Lehre von der Religion und Kunst.* – Leipzig, 1842. Порів. *Kegel M.* Br. Bauer. – Leipzig, 1908.

[117] *Koigen V. D.* Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus. – Bern, 1901. – С. 73; *Biedermann C.* Die deutsche Philosophie von Kant bis auf unsere Zeit. – Leipzig, 1843, II; *Bauer.* Die gute Sache der Freicheit. – Zuerich und Winterthur, 1842.

[118] *Ibid. Deutsche Jahrbucher*, 1841. – С. 465–479 *(Theologische Schamlosigkeit)*, «майбутнє належить впевненості в самого себе», пригадаймо *Menschen der Zukunft* Ніцше.

[119] В *Allgemeine Literaturzeitung*, 1844.

[120] Повна назва: *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krise der nuenzehnten von Bruno Bauer.* – Zürich u. Winterthur, 1843. Надзвичайно рідкісна книга, була опублікована з детальним вступом Е. Барніоля (Йєна, 1927).

[121] *Das entdeckte Christentum.* – С. 10–11, 11–12, 13, 14, 66.

Отже, думка Ніцше про християнство така сама. Для нього теж християнство – «це євангелія нікчемних людців», «християнство захищає всіх немічних, упосліджених, невдах», християнський бог є богом слабосилих і звироднілих...[122].

Бауер і Ніцше, як один, так і другий, шукають джерело релігійного почуття християнської віри насамперед у «фізіології» («чи психології») особливого людського виду. Бауер убачає такий початок у «світовій тузі», у «відразі до життя», в «дразливості», «жовчності», «печінці», «внутрішньому запаленні»; Ніцше говорить про «хворобливість», «дразливість», («відчуття на дотик»), «фізіологічні реалії»[123].

2. Релігія немічних є за Бауером обов'язково «релігією нещастя». Немічність нездатна до щастя, і, усвідомлюючи своє упослідження, вона увічнює його в своїй релігії. Релігія – це «лихо світу»; релігійна свідомість панує завдяки «обтяжливому почуттю непевності», «відчуттю непевності і тривоги», «відчуттю залежності і непевності», «стражданню від кари і непевності»[124]. Ніцше теж розглядає покірливість стражданню як відмінну рису християнства, яке є «невдоволення самим собою і страждає від цього» («Leiden an sich»). Для Ніцше, як і для Бауера, релігійна свідомість – це свідомість «розколота», «розірвана». Бауер пише: «Ти не є тим, ким повинен бути, ти не станеш ніколи тим, ким хочеш стати», релігія – це «зневага і недовіра до самого себе», «внутрішнє роздвоєння». Ніцше наголошує щось подібне: умова християнства – це «людина, що роздвоюється в самій собі»[125].

3. Таким чином, усвідомлення самого лиха породжує ненависть під різною машкарою. Суттю християнства, наголошує Бауер, є ненависть; релігійна любов – «обмежена, несамовита... це ненависть до будь-яких людських стосунків, манія переслідування»; «загадка релігійної любові стає розгадкою, тільки-но визнають у ній ненависть»; «віра... нікого не звільняє від прокляття». Прояви релігійної ненависті різні. Осуд – це «Чи не притаманне природі справжньої релігійної свідомості прагнення осуджувати?» «Немає страшнішої ненависті, ніж релігійна; немає пристрасті більш шаленої і невгамовної, ніж релігійна манія переслідування...»; «релігійна свідомість складається із *заздрощів* і *злоби*»; «християнська релігія... неперевершена у *ненависті* і *жорстокості*; Бауер не втомлюється викривати «дух утиску й шаленство руйнації», «характер релігійної свідомості *негативний, вбивчий, обвинувачувальний, неклепницький*», її «несправедливість», її «суворість», її «жорстокість»[126]. Критика Ніцше повторює всі ці звинувачення: в християнстві домінує «інстинктивна ненависть», «злоба», «дух потайної помсти», «жалюгідна заздрість», «лукавство»; вона ставить перед собою лише «лихі цілі»: «отруєння, наклеп, неприйняття життя», «її інстинкт прагне одного – руйнації»[127].

Бауер підкреслює суперечність, яка існує між релігійною свідомістю і засадами, за якими жив засновник християнської релігії: «Існує тільки одна царина людського життя, де війна була б вічною, де мир був би неможливий... це релігія». У християнстві принцип любові був обернений на свою протилежність. Ніцше присвячує багато сторінок, аби висвітлити самий цей факт[128].

4. У Бауера неґативна характеристика (і релігії в цілому) досягає найвищого ступеня у твердженні про «зіпсованість» релігії (християнської). Релігія «ганить законні прояви істоти»; «в християнстві людство звільнилося, врешті... від природних законів», релігія «жахається природних та історичних законів»; «віра розбестила світ, перевернула порядок речей... принизила те, що було високим, піднесла те, що було низьким; вона нічого не залишила на своєму місці»; світ релігії – це «перевернутий світ»; релігія веде війну з *людською* природою; віра в Бога означає «зраду людства, жертву людства, заперечення людини», в релігії «все, що є гуманним, викликає підозру й заслуговує на кару», релігія – це «несправедливість людини щодо самої себе», «вона відкидає справжню любов, людську любов»; релігійна людина «дегуманізована», в ній «свідомість виду знищена вся і назавжди».

Для Ніцше християнство – це «докорінна фальсифікація всього природного... всього реального», «спотворення», «воно перекручує релігію, культ, мораль, звичаї, психологію», воно «вороже життю, воно заперечує все, що є висхідним рухом життя», воно є «жаданням кінця», «прагненням обернутися в ніщо»[129].

З усіх складових частин людської природи релігія ненавидить найбільше, згідно з Бауером, *розум, дух*. «Релігія – це могила для розуму», вона «заперечення розумові», вона протидіє «необмеженим можливостям розуму», вона живить «лють супроти думки», «ненавидить науку...» Міць релігії в її нерозумній природі («Geistlosigkeit»). Послухаймо Ніцше: християнству прита-

[122] *Nietzsche*. Werke. – T. VIII. – C. 263, 210, 229.

[123] *E. Chr.* – 83, 95, 108; VIII. – C. 278 і далі, 242–243.

[124] *E. Chr.* – 11–12, 5, 38, 3; VIII. – C. 229. Бауер уже писав те саме в статті «Leiden und Freuden des theologischen Bewusstseins» (*Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. – Zürich und Winterthur, 1843. – T. II. – C. 89–12).

[125] *E. Chr.* – 16, 20; VIII. – C. 229.

[126] *E. Chr.* – 4–5, 34, 80, 3, 5–6, 43, 28, 30, 25.

[127] *Werke*. – T. VIII. – C. 243, 266–268, 298, 294.

[128] *E. Chr.* – 1, 35; *Werke*. – C. VIII. – C. 266 і далі.

[129] *E. Chr.* – 17, 33, 10, 80, 81–82, 75–76, 30, 73, 107, 1; деякі з цих виразів, власне, належать не Бауерові, а Й. Ш. Едельманну, призабутому матеріалістові XVIII ст., якого Бауер часто цитує (зокрема: *Das entdekte Christentum*; див. також *Politik, Cultur und Aufklärung des XVIII Jahrhunderts*. – Charlottenburg, 1843. – T. 1. – C. 204–236); *Werke*. – T. VIII. – C. 233, 238, 212, 215, 225, 242 і далі (пор. з останніми уривками про роль «самоутвердження», «Selbstbejahung», наприклад, у Бауера, с. 73–74).

манний «пекельний страх... перед наукою»; з точки зору християнської релігії існує лише «єдина грізна небезпека – це наука»; її перший закон звіщає: «Ти не повинен знати!» Християнство «побиває анафемою дух», що, зрештою, не дивно для «релігії немічних», позаяк «чим людина розумніша, тим вона дужча»[130].

5. У Бауера і Ніцше одна й та сама відраза до християнства як до феномена «антиестетичного», особливо до його моралі, точніше, сексуальної моралі, яка для них є «огидною», «брудною», протиприродною. Зате обоє вони бачать найвищий вияв роду людського, найвищий зразок життя в античній цивілізації, вияв «благородний» та «аристократичний», який був у злагоді з «законами природи», із мораллю «сили»[131].

Подібність, як бачимо, вражаюча. Звичайно, у Бауера не знайдемо таких сміливих і тонких формул, як у Ніцше; не знайдемо ні «моралі злопам'ятства», ні визначення християнства як релігії «декадансу», релігії «чандалів», ні похвали добі Ренесансу[132]. Та все-таки помітимо в Бауера думки, які своєю розважливістю дивним чином зближаються зі специфічними та своєрідними міркуваннями Ніцше. Таким чином, із середовища «лівого геґельянства» вийшов письменник, який за сорок п'ять років до Ніцше виголосив декотрі думки, які запали в серце останнього.

У творах Бауера останнього періоду натрапляємо на чимало думок «ніцшеанських»[133].

І не так важливо знати, чи ця аналогія в думках та аргументації пояснюється «запозиченням» і взаємним впливом, чи Ніцше і геґельянська філософія прийшли незалежно одне від одного до подібних висновків[134].

Безперечно, схожа відповідність ніколи не буває випадковою, вона – результат глибокої схожості в провідних настроях і в філософських постулатах.

---

[130] *E. Chr.* – 28, 43, 17, 14, 61 і далі; 89, 108; *Werke.* – T. VIII. – C. 272, 274, 273, 280, 292, 220; помічено, що «скептицизм» Ніцше (*Werke.* – T. VIII. – C. 283) відповідає *Kritische Kritik* Бауера; обоє ведуть війну супроти «малодушшя» (інтелектуального) (*E. Chr.* – 65; *Werke.* – T. VIII. – C. 269), «малодушшя думки», за словами професора Лапшина.

[131] *E. Chr.* – 19, особливо, 68 і далі, 45–46; *Werke.* – T. VIII. – C. 210, 269 і далі, 289. Про античний світ: *E. Chr.* – 33, 83; *Werke.* – T. VIII. – C. 278–279, 297–298.

[132] *Werke.* – T. VIII. – C. 227, 233, 259, 210, 216, 226, 245, 240 тощо.

[133] Див., наприклад, деякі вирази в *Zur Orientierung über die Bismarksche Aera.* Chemnitz, 1880. Щоправда, в цю епоху прямий вплив Ніцше на Бауера не був виключений.

[134] Зауважимо, що праця *Des entdeckte Christentum* до середини останнього століття не була цілком забута, як нині. Барніоль у своїй передмові до нового видання цитує багато виразів із цієї книги, які відносяться до 1843–1850 рр. Залишається загадкою, чи зміг Ніцше дізнатися про це через тридцять років.

8

Ми вже зазначали, в чому полягає ця схожість.

Висхідна точка етики німецького ідеалізму в моралі Канта, ідея двоїстості людини, боротьба між обов'язком та природним нахилом дали привід для критики. Аргументи проти етичного формалізму Канта і його послідовників у Геґеля і Ніцше, так само як і в інших німецьких філософів XIX століття, глибоко виправдані. *Добро в моральній теорії Канта позбавлене онтологічної стабільності як такої*; воно не черпає із самого себе необхідних сил для самореалізації. Це не гармонія, а дисгармонія людської душі, гармонія ж є знаком її моральності.

Ті, що мали намір вдатися до пошуку *онтологічних* підвалин моралі, повинні були зробити вибір між двома шляхами: «конкретна моральність» могла бути знайдена або в *соціальній спільноті*, або в *індивідуумі*. Геґель пішов першим шляхом, в інших знаходимо синтез двох точок зору.

Об'єктивні труднощі, що постають перед всяким мислителем, який прагне «перевершити Канта», надто великі. Позитивні висновки Геґеля, як і його послідовників, далекі від так званої прозорості. Це стосується і їхньої критики Канта. Так ось, ця критика приписує всім цим мислителям, таким різним у своїх позитивних настановах, численні спільні риси, породжені, без сумніву, їхнім спільним *онтологічним* ставленням до етичної проблеми. Цей самий етичний *онтологізм* через півстоліття приведе Ніцше до цілком подібних аргументів.

Усі спільні елементи в Ніцше і в геґельянстві – ті, що ми проаналізували, і ті, що залишилися поза нашим дослідженням – можуть бути окреслені в *онтологічній концепції моральної проблеми*. Це – прагнення *знайти в бутті підвалини того, що повинно бути*, воно призводить до заперечення кантівської «моралі обов'язку»[135], до похвали «силі» («Macht»), якби вона була індивідуальною чи політично-соціальною[136], до засудження християнської орієнтації на «потойбічний світ»[137], до культу «великих людей»[138], до дискредитації раціонального абстрактного знання[139] і, нарешті, головно, – до заперечення позитивних органічних моральних цінностей, за Кантом, до внутрішньої роздвоєності. В цій останній проблемі будь-яка філософія з тією чи іншою орієнтацією на античний світ греків постає супроти Канта; Шіллер, романтизм (пов'язаний з античним ідеалом через Фр. Шлеґеля і Шеллінґа) роблять з цього підґрунтя для своєї критики Канта.

---

[135] *Hammacher E.* Op., cit. – C. 66–69.

[136] *Levy H.* Op. cit.; *Heller H.* Op. cit.

[137] Праці молодих Геґеля, Бауера, Ніцше.

[138] *Levy H.* Op. cit.

[139] *Hammacher E.* – C. 89. Геґель протиставляє раціонально абстрактне знання знанню раціонально умоглядному, інтуїції Ніцше. Це заперечення абстрактного знання пояснює манеру критики Геґелем і Ніцше щодо Сократа.

Однак потрібно визнати, що критика, яка докоряє Кантові його суперечностями, його сухістю, його ригоризмом і його формалізмом, не визнає того, що робить «істина», властива кантівській етиці. *Етика Канта є глибоко динамічна.* Визнаючи моральний характер лише за внутрішньою двоїстістю, заперечуючи присутність моральних норм в усякій діяльності, пов'язаній з обов'язком, окрім тих, що диктуються нахилом («Neigung»), Кант тільки наголошує на *безмежному характері етичних проблем.* Неможливість синтезу обов'язку і природних нахилів людини, почуттів і розуму аніскільки не виправдовує в очах Канта песимістичний погляд на людську природу. Ця теза означає для нього лише те, що найдосконаліша людина має ще моральні завдання, які необхідно завершити, моральні проблеми, які слід розв'язати. Ця нескінченна перспектива морального вдосконалення чи не є радше мотивом оптимізму етичної доктрини Канта? Нічого дивного, що саме з цього погляду – віри в безконечну здатність удосконалення людини – Ніцше висловлює думки, подібні до Кантових[140].

Ніцше має в цьому рацію: визнавши, що добро позбавлене *іманентної сили* і не знаходить у собі сили, необхідної для самореалізації, Кант невідворотно доходить до визнання божественної санкції на встановлення морального порядку[141]. Атеїст Ніцше вбачає у цьому ще одну підставу, щоб заперечити Канта, дискредитувати кантівську мораль, заперечити мораль як таку.

---

[140] Див. коментар, цитований А. Мессером: тут також Ніцше вдається до перебільшень щодо великої шкоди кантівської етики. *Simmer V.* Schopenhauer und Nietzsche, VIII.

[141] Див. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. – Berlin, 1904. – C. 428.

ФОТО З АРХІВУ

Родина Чижевських:
батько Іван Костянтинович, мати
Марія Дмитрівна, діти Марія та Дмитро
(м. Олександрія, приблизно 1909 р.)

Дмитро Чижевський
(студент, м. Санкт-Петербург)

Будинок, де на початку 90-х років XIX ст. мешкала родина Чижевських
(м. Олександрія)

Гімназійний революційний гурток, яким керував Д. Чижевський, будучи студентом (м. Олександрія, приблизно 1913–1914 рр.)

Студентський революційний гурток, яким керував Д. Чижевський (м. Олександрія)

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

– А –

Авґустин – 279

Авсенєв П. С. (Феофан, архімандрит) – 34, 48, 116, 203

Аксаков І. С. – 146, 147, 160, 165, 169, 213, 231

Аксаков К. – 44, 45, 52–55, 60–62, 89, 101, 129, 145–163, 165, 167, 192, 196, 204, 205, 213, 215, 216, 219, 231, 248

Аксаков С. Т. – 231

Александр І – 231

Александров-Дольник К. – 47

Алексеєв Н. Н. – 305, 308

Алмазов Б. – 156, 192

Амфітеатров Є. В. – 200, 285

Андлер Х. – 340

Андре – 96

Андреєв Л. – 291

Анненков – 33, 39, 54, 61, 63, 69, 71, 127

Антонович М. – 227, 234

Ареопагітики – 8, 9, 303

Аристотель – 19, 20, 89, 171, 181, 201, 232, 236, 244, 262, 269, 297, 329

Арнім, фон Беттіна – 57, 66, 78, 93, 98, 131, 138, 139, 143, 186

Арнольд Ґ. – 9

Аста – 32

Атила – 322

– Б –

Баадер – 10, 22, 83, 106, 206, 244, 304, 309, 310

Бабеф – 309

Баєр – 106

Байрон – 85, 190, 191

Бакунін Александр – 202

Бакунін Плексєй – 139, 273, 275

Бакунін М. – 3, 28, 44, 45, 47, 53, 56, 57, 59–63, 65, 66, 68, 73–100, 104, 105, 113, 114, 119, 120, 124, 127, 128, 136–140, 143, 147, 149, 150, 161, 162, 172, 179, 180, 183, 185–187, 194, 196, 198, 199, 202, 214–216, 219, 233, 270, 273, 275, 276, 308

Бакунін П. – 196, 228, 229, 233, 241, 242, 273–278, 280, 281, 284, 286, 288

Бакуніна В. – див. Дякова В.

Бакуніна Л. А. – 73

Бакуніни, брати – 47, 79, 196

Бакуніни, сестри – 79

Барніоль Е. – 355, 358

Барт П. – 310

Баршев С. І. – 27

Бауер Б. – 93, 95, 96, 106, 139, 143, 198, 203, 206, 216, 307, 308, 313, 342, 343, 348, 349, 354–358

Бауер Е. – 139, 308, 313, 324

Бауман – 106

Безсомикін І. І. – 36

Беєри (Беєрови), сестри – 77, 78, 137

Бекон Ф. – 31, 169, 181, 209

Белий А. – 223

Белінський В. Г. – 4, 44, 49, 52, 53, 55, 61, 62, 73–75, 79, 80, 82, 85, 87, 97, 100–129, 133, 139, 144, 148, 149, 151, 161, 170, 171, 187, 190, 193, 196, 206, 211, 215, 216, 219, 233, 309

Белоусов Н. Г. – 48

Беме Я. – 7, 8, 140, 172, 181, 298, 304

Бенар Ш. – 199

Бенеке – 196, 210, 218, 219

Берґ – 224

Бердяєв Н. – 305

Бернуллі Ц. А. – 339, 354

Бертрам Е. – 339, 343, 344

Бестужев-Рюмін К. Н. – 23, 24, 26, 27, 130, 200
Бетговен – 64
Беттіна – див. Армін, фон Беттіна
Бідерманн А. Е. – 311, 355
Благовещенський А. – 26
Блан Луї – 307
Богородський С. О. – 27
Боденштендт – 162, 210
Бодянський О. М. – 44, 200
Бонавентура – 303
Боратинський – 32, 36, 39, 101
Борисов Іннокентій – 199, 200
Боткін В. П. – 46, 49, 53, 60, 72, 104, 105, 124–127, 195, 196, 198, 212, 233, 284
Брадлі – 300
Брандес – 343
Бреде – 131
Бруно Дж. – 181
Брюґеман – 56
Брюллов К. – 224
Булґарін – 111, 231
Булґаков С. Н. – 305
Буле Й.-Т. – 6, 289
Булич Н. – 202
Бурачок С. А. – 206
Буркгардт Я. – 341, 343
Бурке – 322
Буслаєв Ф. І. – 53, 155, 196, 200
Бюлов, Г. Фон – 343
Бюлов Ф. – 311, 312, 336, 353
Б'юхнер – 100, 186, 234

– В –

Вагнер Р. – 343
Вайт М. – 308
Валицький А. О. – 202
Варнгаґен Р. – 53, 131
Варнгаґен фон Ензе – 57, 66, 93, 131, 138, 316
Васильчикова А. І. – 55
Ватке – 45
Введенський – 292
Вейдерман А. – 305
Вейтлінґ В. – 98
Величковський П. – 6
Велланський Д. – див. Кавунник-Велланський Д.
Веневітинов Д. – 13, 35, 37, 38, 64, 77
Веневітинови, брати – 13
Венкель – 341
Вер – 199
Вердер – 45, 56, 58, 63, 64, 66, 74, 90, 93, 131, 137–139, 143
Віардо – 145
Вільма – 64
Вітберґ – 170
Владиславлев М. – 287
Волков М. – 204
Вольтер – 22, 169, 322
Вольф – 171
Вранґель, бар. – 286
Вронченко М. –144
Второв Н. І. – 47
В'яземський – 36

– Г –

Габлер – 90
Гайм Р. – 234, 235, 244, 285, 310, 313, 341
Галілей – 242
Гамалія С. – 6, 7
Гамільтон – 269
Гаммахер Е. – 311, 340, 348, 350, 353, 359
Ганка – 191
Гарибальді – 163
Гартман, Е. Фон – 250, 297
Гарчинський – 205
Геґель – 3–5, 7, 8, 10–25, 27, 30, 37, 38, 42–49, 52–56, 58, 60, 64–66, 68–72, 74–76, 79, 80, 82–89, 92–99, 103–107, 109, 112, 114–128, 130, 131, 133–136, 138–141, 143–155, 157–178, 180–185, 188–208, 211, 213–217, 219, 220, 229, 230, 232–238, 240–251, 255, 256, 259–273, 276–278, 281, 285–288, 292–305, 307–346, 349–354, 359
Геєрен – 83
Геккель – 247
Геддандер С. – 310, 312
Геллер Г. – 311, 336, 352, 353, 359
Гельвецій – 83
Гельдерлін – 37, 185, 312, 317
Геннінґ – 106

Геракліт – 19, 181, 269, 297, 300, 303, 344, 345
Гербарт – 207, 269
Гервеґ – 308, 355
Гердер – 12, 47, 83, 244, 347
Герсдорф фон – 340, 341
Герцен А. І. – 23, 25, 33, 44–46, 49, 50, 53–55, 58–60, 66, 73, 74, 83, 97, 111, 123, 124, 128–130, 132, 133, 135, 147, 151, 156, 162, 164, 168–187, 195, 196, 198–200, 212, 213, 215, 216, 219, 233, 235, 237, 241, 252, 270, 309
Гесс М. – 307–309, 311, 348, 349, 354
Гессен С. І. – 3, 305, 326
Геффедінґ – 310
Гінріхс – 10
Гоголь М. В. – 23, 29, 33, 64, 101, 112, 120, 136, 149, 163, 194, 231
Гогоцький С. С. – 199, 201, 228, 233, 241, 254–257, 267, 271, 287–289, 295
Голубинський Ф. – 199, 208
Голуховський І. – 7
Гомер – 142, 149, 171, 191
Гончалов – 32
Гофман – 26, 64, 78, 172
Григорович В. І. – 202
Грозний Іван – 156
Громов – 6
Гуссерль – 317

– Ґ –

Ґаблер – 17
Ґавриїл, митрополит – 207
Ґайґер – 316
Ґалаов А. Д. – 46, 169
Ґалахов І. П. – 196
Ґаллет Керр Е. – 195
Ґалич А. І. – 31, 77, 191
Ґанц – 14–16, 23, 27, 56, 64, 65, 106, 131, 186, 188, 309, 310
Ґаст П. – 342
Ґеде І. – 340
Ґервеґ Ґ. – 131
Ґеррес – 13, 35
Ґерт ван – 316
Ґершензон М. – 310
Ґессен С. – 286
Ґете – 22, 37, 47, 50, 60, 64, 66, 85, 122, 139, 147, 165, 169, 171, 172, 176, 180, 190, 191, 247, 304, 309, 321, 329, 330, 346–348
Ґешель – 83, 106, 145
Ґізо – 83
Ґіляров-Платонов Н. – 146, 164, 187, 199, 204, 205, 212, 219, 232
Ґільотен – 309
Ґінріхс – 83
Ґлекнер Г. – 310, 311
Ґлінка А. – 190, 192
Ґлінка, композитор – 224
Ґодунов Б. – 153
Ґото – 14, 17, 64, 65, 90, 106, 205
Ґраббе – 348
Ґрановський Т. Н. – 24, 26, 44, 46, 49, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 64, 65, 74, 82, 87, 128–136, 138, 139, 156, 169, 186, 200, 201, 205, 208, 210, 232, 258, 273, 284, 285
Ґрибоєдов – 29, 53
Ґриґор'єв А. – 39, 43, 46, 47, 52, 54, 58, 139, 151, 152, 169, 187, 189, 193, 194, 196–198, 211, 213, 218, 219, 238, 239, 241, 248
Ґриневич – 25
Ґрімм, брати – 29
Ґрін – 300, 311
Ґросман – 286
Ґрюн А. К. – 308, 309, 330
Ґумбольдт А. – 131
Ґурвіч Ґ. – 350

– Д –

Давидов І. І. – 6, 31, 32, 35, 36, 149, 169, 174, 206
Данилевський Н. – 248
Данте – 101, 190, 191
Дантон – 309
Данвін Ч. – 252, 344
Де-Санґлен Я. І. – 207
Дебольський Н. Ґ. – 228, 232, 233, 267–272, 288, 289, 293, 300
Декарт – 13, 65, 84, 206, 209, 236, 264, 279, 334
Дельбеф – 269
Демосфен – 191
Димитрій, царевич – 153

Дідро – 325, 342
Ділтей – 313, 317, 336
Діоген – 228, 312
Дітріх А. – 354
Дмитрієв М. А, – 55, 197
Достоєвський М. Ф. – 100, 129, 146, 165, 173, 195, 223, 224, 228, 234, 239, 241, 245, 248, 253, 254, 284, 286
Достоєвські, брати – 239, 246, 286
Дроздов – 105
Дронке Е. – 144, 348, 349
Дружинін А. В. – 197
Дудрович А. І. – 34, 47
Дякова В. – 57, 66, 82, 93, 137, 138, 273

– Е –

Едельсон Є. Н. – 47, 196, 218
Еббінґаус Й. – 317
Едельманн Й. Ш. – 357
Екарстгаузен – 83, 172
Екгарт Мейстер – 9, 244, 298, 303, 304
Екеблад Х. – 7
Ельснер М. – 309
Емерсон – 46
Емпедокл – 345
Енґель О. – 343
Енґельс Ф. – 96, 196, 198, 203, 216, 238, 308, 309, 312, 313, 344, 348, 349
Ердман І. Е. – 17, 18, 83, 106, 255, 259, 311
Еріугена – 303
Ерн В. Ф. – 305
Етінґер Х. Ф. – 7–9
Ехтермаєр – 72, 126, 170

– Є –

Єлагін А. А. – 12, 16, 35, 53, 289
Єлагіна А. П. – 53–55
Єлагіги – 53
Єлизавета – 289
Єлпатевський С. – 274
Єфремов Ф. П. – 66, 196
Єшевський – 210

– Ж –

Жан Поль – 78, 172, 191, 192
Жемчужников Л. М. – 196
Жемчужникови, брати – 191
Жуковський В. – 28, 59, 194

– З –

Загоскін – 125
Зайцев – В. 223, 224, 231, 232, 234
Занд Жорж – 55, 98, 101, 149, 192
Зібер М. І. – 238
Зіґмунди, родина – 131
Зіммель Г. – 340
Земнецький К. – 34, 102, 202, 203
Зіммер В. – 360
Злотісті Т. – 308, 354
Знаменський В. – 26
Зольґер Р. – 184, 255

– І –

Іванишев М. Д. – 200
Ібервеґ – 269
Іванов А. А. – 136, 198
Іванов Н. А. – 47, 202
Ікск'юль, Бернард фон – 10, 11, 138
Ільїн І. А. – 293, 304, 329, 331
Іммерман – 349
Ірвінґ В. – 29
Ісповідник – див. Максим Ісповідник
Істомін К. – 195

– Й –

Йордан В. – 348

– К –

Кавелін К. Д. – 46, 54, 139, 159, 200, 227
Кавунник-Велланський Д. – 6, 7, 10, 12, 31, 77
Кайсаров – 289
Калайдович – 46
Калита І. – 132
Калмиков П. Л. – 27
Камашев І. Н. – 36
Кант Е. – 6, 13, 35, 44, 47, 64, 66–69, 78, 80, 83, 84, 103–105, 139, 165, 180, 192, 199, 201, 206, 209, 215, 218, 242, 243, 259, 260, 262, 265, 269–272, 278, 286, 289, 291, 292, 297–300, 309, 311, 312, 333, 335, 336, 339, 345, 349, 350, 352, 359, 360
Карамзін М. – 28
Кареєв Н. І. – 287
Карінський М. І. – 287
Карлейль – 46, 243, 250, 252, 349
Карсавін Л. П. – 305

Карус – 286
Кассірер Е. – 312
Касторський М. – 200
Катков М. – 43, 45, 52, 56, 58, 104–106, 114, 117, 127, 143, 146, 164, 196, 199, 210, 212, 241
Каченовський – 205
Кеґель М. – 355
Кедров І. – 203
Келлер Ґ. – 343, 354
Кеніґ – 66
Кеплер – 206
Кеппен Ф. – 309
Керд Е. – 295, 300
Керр Г. – 286
Кетчер – 46, 284
Киреєвський І. В. – 6, 12–22, 31, 36, 37, 42, 55, 67, 129, 146, 155, 164, 187, 188, 197, 198, 204, 208, 213, 217, 231, 309
Киреєвський П. В. – 16, 35, 132
Киреєвські, брати – 13, 54, 55, 289
Кіґн – 145
Кізеветтер – 83
Кіне – 170, 309
Клайбер – 311
Клепфер – 152, 157
Клюґе Ф. – 347
Клюшников І. (Ключников) – 44, 52, 67, 77, 189, 193
Кнауер – 269
Кнебель – 314
Ковалевський П. – 190, 285
Коген Г. – 360
Козлов А. А. – 232, 294
Койґен В. Д. – 355
Койґен Д. М. – 305, 308
Койре А. – 3
Коллар І. – 12
Колумб Х. – 31, 43
Колюпанов Н. П. – 47
Кольцов – 30, 44
Комаров А. А. – 196
Комаровський Є. Є. – 197
Коні Ф. А. – 26
Коперник Н. – 169, 242
Корітарі – 6
Корнілов – 113, 277
Корш Є. Р. – 46, 196, 284
Костенецький Я. І. – 33
Костир Н. Т. – 200, 201
Костир – 48
Костомаров М. І. – 201, 227
Котельников – 47, 202
Кошелев – 13, 35, 54, 195
Краєвський – 87
Краснопольський – 77
Красов В. І. – 44, 60, 63, 193, 201
Краузе – 22
Крейцер – 83
Кренер – 337
Крестовський В. – 227
Кривцов П. І. – 136
Крилов, байкар – 28, 133
Крилов Н. – 26, 169
Кронеберґ І. Х. – 34
Круг – 83
Крюков Д. Л. – 25, 26, 45, 46, 49, 53–55, 60, 132, 133, 157, 200
Кудрявцев П. Н. – 200, 210
Кудрявцев-Платонов В. Д. – 287
Кузанський Н. – 303, 304
Кузен – 52, 64, 96, 169, 197, 286
Кукольник Н. – 31
Куник А. А. – 25, 202
Куніцин О. В. – 27, 289
Купер Ф. – 101, 149
Курляндцев Н. П. – 34
Куторга – 253
К'юхельбекер В. К. – 35, 37

– Л –

Лавров П. Л. – 234–236, 244, 286, 287
Лажечников І. І. – 59
Лайбніц – 65, 182, 269, 294, 345
Ламарк – 345
Ламене – 55, 93, 206
Ланґе Н. Н. – 287
Лаплас – 206
Лапшин – 358
Ласаль – 308, 309, 330, 348
Лассон – 308, 310, 312, 316, 317, 320, 325, 328, 333, 350
Лашнюков В. І. – 48, 201

Леві Г. – 340, 343–345, 359
Левітов – 224
Ленін В. І. – 309
Ленц В. – 188
Лео Г. – 83, 309
Леонтьєв К. – 241
Леонтьєв П. М. – 25, 210
Лермонтов М. Ю. – 224, 231
Лесевич В. В. – 228
Лесков Н. С. – 48, 223, 285
Лже-Димитрій – 153, 154
Лихонін М. Н. – 36
Ліндеґрен – 47, 202
Локк – 83, 181, 204, 209
Ломоносов М. – 152, 154, 161
Лопатін Л. М. – 212, 287, 292–294
Лосев А. Ф. – 217, 285, 304, 305
Лоський Н. О. – 3, 288, 293, 301–303
Лунін М. М, – 201, 202
Люден – 83
Лютер – 300
Ляйтманн А. – 347

– М –

Маґер – 106
Маґницький – 31
Маєр Ґ. – 308, 313
Майєр Р. М. – 347, 349
Майков Л. – 62, 63
Майнеке Ф. – 313
Майков В. Н. – 198
Маковицький – 286
Максим Ісповідник – 8
Максимович М. О. – 13, 33–35, 39, 43, 48, 49, 64, 163, 200, 203
Мальбранш – 209
Марат – 309
Марбах – 106
Марґейнеке – 17, 45, 58, 83, 95, 106
Маркс К. – 92, 100, 203, 216, 307–310, 313, 317, 326, 348, 354
Мартинов І. – 191
Меєр Д. І. – 202, 309
Мельґунов Н. А. – 13, 42, 203
Мельман – 289
Менцель – 122
Менцер – 56
Мессер А. – 340, 360
Метлинський А. Л. – 201
Метцґер В. – 311, 312, 353
Микола І – див. Ніколай І
Мисовський К. В. – 202
Михайловський І. – 305
Михневич О. Г. – 202, 212
Мінаєв – 60, 228
Мірабо – 309
Міхелет – 14, 15, 45, 64, 83, 106, 140, 255
Міцкевич – 36
Модестов В. – 198
Молешот – 186
Моллат – 310, 320
Мольєр – 101
Монтень – 342
Моро – 313
Морозов Н. А. – 254
Морошкін Ф. Л. – 25, 166
Мочалов – 224
Муравйов Н. – 289
Муромцев С. А. – 26
Мюллер Г. – 347
М'юллер – 56

– Н –

Надежин Ф. – 203
Надьождін Ф. – 18, 32, 66, 197, 236
Наполеон – 170, 176, 309, 313–316, 328, 335, 347
Наумбург – 340
Неандер – 83
Неверов Я. М. – 56, 57, 64, 67, 68, 131, 132, 195, 200
Неволі К. А. – 23, 25, 27, 48, 201
Некрасов – 50, 224
Немчинов Н. А. – 46
Нікітенко – 310
Ніколай І – 4, 73, 230, 231
Нітгаммер – 313, 315
Ніцше Ф. – 92, 238, 253, 254, 311, 339–360
Новаліс – 304
Новгородцев П. – 305, 310
Новиков – 7
Новицький О. М. – 201, 227, 285
Ньютон – 206, 242

– О –

Облеухов – 289
Оболенський В. І. – 49, 169, 274
Овербек Ф. – 342, 346, 354
Овідій – 165
Огарьов – 3, 44, 45, 49, 56–58, 83, 132, 170, 187, 193, 196, 213, 216, 233
Одоєвський В. Ф. – 7, 13, 31, 32, 35–38, 42, 43, 103, 188, 194, 203, 309
Окен – 13, 16, 33, 35, 36, 42, 77, 83, 169
Оріґен – 303
Орлов М. Ф. – 54, 55
Орлов Н. М. – 46
Орнатський С. Н. – 27
Островський А. Н. – 47, 145
Оттон – 206

– П –

Павлов М. Г. – 13, 32–36, 63, 66, 111, 169
Павлов Н. Ф. – 188, 189, 192
Павлов П. – 201
Павлов Ф. – 54
Павлова К. – 55, 163, 192
Палови – 53–55
Палюмбецький А. І. – 202
Павлюс К. – 315
Панаєв І. І, – 190, 191
Парацемс – 298
Парменід – 303
Паскаль – 342
Пеллеґріно Д. – див. Крюков Д. Л.
Пальма А. – 198
Пастер – 224
Пеноен, Баршу де – 64, 170
Перевощиков – 45
Петрашевський М. В. – 198
Петро І – 5, 28, 54, 115, 116, 129, 154, 156
Петров – 44
Петрункевич І. І. – 274
Печорін (Печерін) В. – 70, 200, 310
Пилянкевич Н. І. – 201
Пироґов Н. І. – 43, 197, 326
Писарев – 211, 223–227, 231, 232, 234
Писемський – 189, 285
Пікулін П. Л. – 284
Піфагор – 8
Платон – 19, 139, 232, 254, 269, 294, 297, 299, 303, 345
Плеханов Г. В, – 309
Плотін – 207, 303, 304
Поґодін М. П. – 13, 16, 25, 27, 29, 32, 35, 37–39, 42, 43, 55, 59, 63, 64, 66, 121, 147, 148, 205, 206
Полеві, брати – 36
Полевой К. – 35, 36
Полевой Н. А. – 35, 38, 197, 236
Полєжаєв – 231
Полонський Я. – 46, 145, 193
Пом'яловський – 224
Попов А. Н. – 150, 157, 158
Пордедж – 7
Порфирій – 27
Прокл – 8, 181, 303, 304
Прокопович Феофан – 159
Прокоф'єв П. – 326
Прудон – 97, 250, 252, 309
Прутц – 11, 320, 322
Псевдодіонісій Ареопагіт – 8
Пушкін А. С. – 13, 29, 30, 32, 38, 39, 53, 64, 85, 100, 101, 119, 145, 188, 224, 231, 289, 290

– Р –

Радіщев – 12, 28
Раїч С. Є. – 34, 35
Райнґольд Е. Х. – 64, 66, 83
Райхлін-Мелдеґґ – 315
Ранке – 56, 64, 131
Раумер – 83
Раупах – 14, 15
Редкін П. Г. – 23–27, 45, 46, 54, 55, 132, 133, 169, 172, 200, 258, 285
Рекам'є – 53
Ренан – 46, 243, 250, 252
Ретчер Ґ. Т. – 17, 83, 106, 117, 145, 196
Решетников – 224
Рилеєв К. – 29
Ріккерт – 292
Ріттер – 13, 56, 131
Робесп'єр – 170, 309, 313, 329
Роде – 341
Рожалін Н. М. – 13, 35, 37, 42, 64

Розанов В. В. – 239, 240, 243, 277, 278, 297
Розанов І. – 190
Розберґ М. П. – 34, 36
Розенкранц К. – 17, 45, 65, 83, 106, 171, 172, 244, 259, 308–312, 314, 319, 322, 329
Розенцвайґ Ф. – 311– 313, 316, 352
Розковшенко – 47, 173
Рославський-Петровський А. П. – 202
Ростовський Димитрій – 159
Ростопчин, гр. – 59
Роттек – 83
Рубан В. – 6
Рубінштейн М. – 305
Руґе А. – 45, 92, 93, 96, 97, 99, 170, 203, 307
Руссо – 191, 276

– С –

Савіньї – 23, 27, 56, 131, 166, 188
Сакулін І. І. – 152, 309, 310
Салтиков-Щедрин М. Є. – 224
Сальвадор – 83
Самарін В. – 164
Самарін Ю. – 52, 54, 55, 101, 102, 139, 146, 147, 152, 156–160, 163–165, 167, 185–187, 204, 213, 215, 216, 219, 241, 248
Сатін Н. М. – 196
Саш – 144
Сведенборґ – 172
Свербеєв Д. – 53–55
Сеземан В. Е. – 305
Семйонов С. М. – 289
Сен-Мартен – 83
Сен-Симон – 190, 309, 310
Сенека Б. – 203
Сенковський – 65, 207
Серов А. Н. – 196, 275
Сеченов – 202
Сечкарьов В. М, – 4, 37, 209
Сидонський Ф. Ф. – 203
Сілезій (Сілезький) Анґел – 29, 244, 304
Скабичевський – 224
Сковорода Г. С, – 6, 8, 227, 337
Скот Вальтер – 101, 149
Скот Дунс – 300
Слєпцов – 224
Соболевський – 13
Соколовський Л. – 152
Сократ – 171, 210, 254, 274, 294, 359
Солнцев – 289
Соловйов В. С. – 4, 167, 168, 223, 228, 232, 257–259, 262, 267, 286, 287, 291, 292, 294, 297
Соловйов С. М. – 25, 46, 54, 130, 139, 152, 156, 200, 295
Сологуб – 189
Спекторський Є. В. – 305
Сперанський М. – 25
Спіноза – 13, 65, 141, 182, 207, 209, 245, 269, 270
Срезневський І. І. – 47, 289
Станкевич А. – 284, 285
Станкевич Н. В. – 23, 30, 33, 43, 45, 48, 49, 52, 53, 56, 57, 60–78, 83, 90, 100, 102, 104, 105, 111, 115, 121, 127, 128, 131, 137, 147, 170, 189, 190, 193, 195, 196, 199–202, 205, 213, 216, 273, 285, 286
Стасюлевич М. М. – 285
Стеферс – 34, 143
Стирлінг – 300
Страхов Н. Н. – 4, 146, 165, 173, 198, 212, 217, 228, 229, 233, 234, 238–254, 277, 278, 286, 288, 293, 294, 297, 301
Студинський К. – 337
Стурдзи А. С. – 206
Суслов А. – 286
Сухово-Крбилін А. В. – 196, 199
Сушков Н. В. – 191

– Т –

Тамерлан – 322
Тацит – 26
Тен – 243, 250, 342
Тік – 29, 66
Тілліх – 319
Тітов В. П. – 35, 37, 188
Ткачов – 228, 231, 232
Толстой А. А. – 61
Толстой Л. Н. – 60, 62, 195, 224, 239–242, 244, 247, 258, 277, 284, 286
Трайчке – 315

Трельч Е. – 307, 339, 340, 343, 354
Тренделенебурґ – 17, 241, 269, 285
Троїцький М. М. – 287
Трубецькой Є. Н. – 258, 259, 297–300
Трубецькой С. Н. – 155, 211, 217, 258, 259, 267, 297, 298
Тулов М. А. – 201
Турґенєв А. І. – 42, 49–53
Турґенєв І. С. – 54, 57, 58, 60–63, 66, 93, 101, 111, 114, 136–145, 189, 192, 193, 198, 213, 223, 224, 273, 285
Турґенєви, брати – 289
Тютчев Ф. І. – 30, 34, 35, 39–42, 145, 195, 224, 290

– У –

Уваров С. С. – 134, 206
Успенський Н. – 224
Ушаков – 104, 105

– Ф –

Файґінгер – 339
Фаулов – 311
Фалькенберґ – 243
Фалькенгайм Г. – 311
Фатке – 56, 58, 90, 346
Федотов-Чеховський А. А. – 26
Ферстер – 106, 316, 322
Фет А. – 26, 46, 54, 189, 193, 224, 239, 284
Філарет – 132, 133, 207, 208
Філіп II – 125
Фіхте Й.-Г. – 6, 13, 35, 44, 48, 59, 65, 66, 68, 78, 80, 83, 84, 97, 103, 105, 139, 165, 170, 192, 206, 209, 214, 243, 270, 272, 277, 297, 298, 301, 311, 315, 318, 333, 350
Фіхте-син – 57, 66
Фішер К. – 139, 140, 144, 241, 243, 246, 297, 316
Фішер Ф. – 310, 311
Фйодоров Н. Ф. – 296
Флате – 106
Флоренський О. П. – 305
Флоровський Ґ. В. – 3, 222, 305
Фоєрбах – 47, 72, 73, 93, 95, 97, 100, 127, 139–143, 145, 172, 182, 183, 195, 198, 204, 206, 216, 236–238, 241, 250, 252, 311, 326, 343, 344, 351, 354
Фонвізін – 28, 195
Форлендер К. – 311
Фортунатов – 155
Фохт – 186
Франк С. Л. – 293, 298, 303, 304, 340, 354
Фролова Є. П. – 57
Фролов – 66
Фролови – 66, 131
Фур'є – 190, 309

– Х –

Хом'яков А. С. – 25, 53–55, 129, 132, 146, 147, 156, 157, 160, 164–168, 198, 204, 208, 219, 231, 244, 293, 302

– Ч –

Чаадаєв П. Я. – 32, 42, 53, 54, 132, 146, 204, 208, 209, 310
Черкаський В. А. – 46, 169, 231
Чернишевський Н. Г. – 227, 231, 234, 236–238, 287, 305, 309
Чижевський Д. – 4
Чижов – 198
Чичерін Б. Н. – 23–25, 51, 61, 71, 129–131, 133–135, 150–151, 168, 192, 200, 228, 229, 232, 233, 24, 257–268, 284, 286, 289, 293, 297, 298, 300
Чінґісхан – 322

– Ц –

Целлманн – 314, 328
Цішковський А. – 11, 65, 72, 73, 170, 172, 177, 202
Цон Й. – 337, 354
Цуца – 196

– Ш –

Шад Й.-Б. – 6, 34, 47, 48, 69, 289
Шаден – 289
Шаллер Ю. – 45, 57, 83, 93, 106
Шатобріан – 53
Шевирьов С. П. – 13, 35, 37, 54, 55, 63, 64, 66, 121, 163, 189, 192, 194, 205, 310
Шевченко Т. – 198, 231
Шекспір В. – 117, 171, 191, 223, 249, 291
Шеліхов Д. П. – 36

Шеллінґ – 4–8, 12, 13, 16–18, 20, 22, 30–44, 46, 48, 53, 58, 64, 66–71, 72, 77, 78, 80, 83, 93, 96, 97, 102–106, 109, 110, 116–118, 139–141, 143, 145, 146, 166, 167, 169, 170, 178, 180, 188, 189, 195–198, 200, 203–212, 215, 217, 241, 243, 244, 247, 270–273, 277, 278, 288, 293–295, 297–299, 301, 302, 304, 309, 311, 312, 314, 317, 319, 321, 333, 337, 359
Шерер – 243
Ширінський-Шахматов – 231
Шишков – 29
Шіллер – 4, 5, 47, 50, 55, 60, 64, 66, 78, 84, 106, 125, 147, 165, 169, 172, 190, 197, 273, 286, 304, 309, 321, 340, 349, 350, 359
Шлаєрмахер – 244, 341
Шлеґель Ф. – 86, 314, 359
Шмайцнер Е. – 342
Шмідт Ф. – 308, 336
Шопенгауер А. – 46, 143, 145, 250, 286, 297, 301, 341, 343, 346, 360
Шперк Ф. – 297
Шпет Ґ. – 33, 235, 305, 326
Штайн, Лоренц фон – 93
Шталь – 143
Штар – 316
Штейнберґ – 286
Штірнер М. – 92, 96, 127, 143, 166, 184, 198, 203, 211, 216, 309, 348, 349, 354
Шторр Ґ. Х. – 317
Шторх К. Б. – 131
Штох Й. – 347
Штрайс Д. – 72, 83, 93, 95, 106, 139, 193, 198, 206, 252, 260, 311, 341
Штур Л. – 64, 285
Шубарт К. Е. – 309
Шуберт Г. Г. – 34, 40, 64
Шульце – 106

– Щ –

Щепкін М. – 46, 53
Щербатов – 28
Щербина – 192

– Ю –

Юр'єв С. А. – 212
Юркевич П. Д. – 167, 199, 225, 227, 228, 232, 287

– Я –

Яворський Стефан – 159
Язиков – 194
Якоб – 189
Якобі – 84, 201, 352
Яковенко Б. В. – 3, 203
Якушкін – 60, 289
Янев – 286
Ястребцов І. М. – 203

Дмитро Чижевський

ФІЛОСОФСЬКІ ТВОРИ

У ЧОТИРЬОХ ТОМАХ

ТОМ 4

Відповідальні за випуск *Ростислав Семків*
Олег Проценко
Коректор *Лариса Білик*
Макет і верстка *Олени Нужної*
Художнє оформлення *Євгена Нужного*

Підписано до друку 16.03.2005. Формат 70×100 1/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Зам. № 5-53. Тираж 1000 прим.

Видавництво «Смолоскип»
04071, м. Київ, вул. Межигірська, 21
Тел. і факс (044) 425-23-93
E-mail: mbf@smoloskyp.kiev.ua
http://www.smoloskyp.kiev.ua
Державний реєстраційний номер 0250 від 26.07.1999

Віддруковано на АТЗТ «Книга»,
04655, МСП, Київ-53, вул. Артема, 25
Свідоцтво про внесення
до Державного реєстру виготівників серія ДК № 1911

Ч59 Дмитро ЧИЖЕВСЬКИЙ. Філософські твори: у 4-х тт. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т. 4. – К.: Смолоскип, 2005. – VIII+376 с.

ISBN 966-8499-00-X
ISBN 966-8499-22-0 (Том 4)

Чотиритомне видання філософських творів Дмитра Чижевського (1894–1977) є виданням багатющої спадщини видатного історика філософії України. Воно охоплює усі найважливіші твори Дмитра Чижевського з історії філософії в Україні, української та західноєвропейської філософської думки. Чимало з них вперше з'являються друком в українському перекладі (зі словацької, англійської, німецької та французької мов).

До четвертого тому увійшли такі праці вченого: книжка «Ґеґель у Росії» (1939) та статті «Ґеґель і французька революція» і «Ґеґель і Ніцше».

Видання підготовлено до друку зусиллями співробітників відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України під керівництвом кандидата філософських наук Василя Лісового.

ББК 87.3(4УКР)