



Вільгельм Дільтей  
Історія молодого Гегеля

---

Вільгельм Віндельбанд  
Відновлення гегельянства



**Вільгельм Дільтей**

**Історія молодого Гегеля**

---

**Вільгельм Віндельбанд**

**Відновлення гегельянства**

**DIE JUGENDGESCHICHTE  
HEGELS**

von

**WILHELM DIITHEY**

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. PREUSS.  
AKADEMIE DER WISSENSCHFTEN VOM  
JAHRE 1905

**BERLIN 1905**  
VERLAG DER KÖNIGL. AKADEMIE DER  
WISSENSCHAFTEN  
IN KOMMISSION BEI GEORG REIMER.

**Вільгельм Дільтей**

**Історія молодого Гегеля**

Переклад з німецької:  
*Олексій Литвиненко*

Наукове редагування, звірка та уточнення  
перекладу, вступна стаття, примітки:  
доктор філософських наук  
*Юрій Кушаков*

Київ  
ВПЦ «Три крапки»  
2008



УДК 140. 8 (430) “18”

ББК 87. 3 (4 НІМ)

Д 46

*Рекомендовано до друку Вченою радою філософського факультету  
Київського національного університету імені Тараса Шевченка  
(протокол № 1 від 24. 09. 2007 р.)*

Праця В. Дільтея, одного з головних засновників “філософії життя”, “Історія молодого Гегеля” (1905) – перший ґрунтовний виклад формування та розвитку раннього гегелівського світогляду, в якій був використаний весь матеріал рукописів молодого Гегеля, що зберігалися в Берлінській Королівській бібліотеці. Вона “відкрила нову епоху в дослідженні Гегеля” (Г.-Г. Гадамер), здійснила переворот у його розумінні та послужила могутнім імпульсом відродження інтересу до неабияк позабутого у другій половині ХІХ сторіччя вчення видатного філософа.

“Відновлення гегельянства” (1910) – славнозвісна академічна промова глави баденської школи неокантіанства, видатного історика філософії В.Віндельбанда – є важливим документом, який засвідчив народження німецького неогегельянства. В ньому виявлені межі неокантіанства, з’ясовано причини пробудження на рубежі ХІХ і ХХ ст. світоглядного потягу до філософії Гегеля, концептуалізовано цей потяг та накреслена теоретична програма неогегельянства.

Перекладено та друкується українською мовою повністю вперше. Друкованого російського перекладу не існує.

Рекомендується студентам і аспірантам філософських факультетів та всім, хто цікавиться історією філософії.

На обкладинці: зображення 88-мм чавунного рельєфу, виконаного Карлом Фішером (дати народження і смерті невідомі).

© Олексій Литвиненко.  
Український переклад, 2008.  
© Юрій Кушakov.  
Наукове редагування, звірка  
та уточнення перекладу,  
вступна стаття, примітки,  
2008.  
© ВПЦ «Три крапки», 2008.

ISBN 966-95634-6-1 (серія)

## Несподіваний Гегель (Вільгельм Дільтей та його праця “Історія молодого Гегеля”)

Праця В. Дільтея “Історія молодого Гегеля” (1905) – перший ґрунтовний виклад формування та ходу розвитку гегелівського світогляду, в якій Дільтей уперше використав весь матеріал рукописів молодого Гегеля, що зберігалися в Берлінській Королівській бібліотеці. Вона “відкрила нову епоху в дослідженні Гегеля” (Г.-І. Гадамер), здійснила майже переворот у його розумінні та послужила могутнім імпульсом відродження інтересу до неабияк позабутого у другій половині XIX сторіччя вчення видатного філософа.

Дільтей і Гегель. Здавалося б, що може бути спільного у відомого й яскравого Lebensphilosoph’a, одного з провідних представників “філософії життя”, філософа майже екзистенційного гатунку, з апостолом спекулятивного ідеалізму, “панлогізму”, який закував не лише життя, а й усю дійсність у жорсткі логічні конструкції, “висушив” природу й життя, як казав Шеллінґ, у “мертвий гербарій”? Як могли зустрітися настільки різні мислителі?

Уже збіглий огляд усього корпусу текстів Дільтея свідчить про те, що всупереч неприйняттю Гегеля, яке наростало в другій половині XIX сторіччя, й до якого доклали зусиль позитивізм (емпіризм), матеріалізм і ранні неокантіанці, всупереч майже цілковитому нерозумінню його, ім’я великого філософа все частіше миготить у працях Дільтея.

Звичайно звернення Дільтея до Гегеля пояснюють тим, що той знадобився йому для повноти історичного розуміння розвитку духу, для розуміння витоків німецького ідеалізму й виробленого в ньому поняття “історичного життя”. “Написання біографії Шляєрмахера, – пише ґрунтовний знавець життєвого шляху Дільтея і його творів М. Плотніков, – у зв’язку з виданням його листування викликало у Дільтея потребу створити цілісний образ процесу подолання кантіанства на рубежі XVIII – XIX ст. і якраз у цьому образі було відсутнє уявлення про внесок Гегеля до нового розуміння історії. Дільтей відкрив у молодому Гегелі споріднену

йому ідею історії як історичного життя” [47, с. 32]. Звернення до Гегеля було, таким чином, умовою реалізації одного з Дільтеєвих проєктів – “Дослідження історії німецького духу”. Майже таке пояснення висунув свого часу вже учень Дільтея Герман Ноль (Nohl). Він так характеризував зацікавленість вчителя молодим Гегелем: “«Вступ до наук про дух» і хід досліджень, що виникли з нього з двох боків послідовно привели його до Гегеля. Як історія метафізики, особливо ж історія еволюційно-історичного пантеїзму, так й історія виникнення історичної свідомості й будови духовного світу повинні були зустрітися в задачі збагнення місця Гегеля” [65, S. V]. На таке пояснення налаштовує начебто й сам Дільтей. Свою книжку “Історія молодого Гегеля” він розпочинає словами: “Різні праці, передусім, з історії психологічних наук та дослідження життя Шляєрмахера, знову й знову час від часу повертали мене до Гегеля, і, вивчаючи його, я зрозумів, що навіть після праць Розенкранца та Гайма без повторного всебічного дослідження рукописів Гегеля неможливо зрозуміти його цілком в історичному плані. Так у мене з’явилося уявлення про історію розвитку Гегеля, з якого я передусім подаю тут історію того періоду часу, що охоплює перші гегелівські нотатки, початок перших наявних у нас нарисів його системи та його перші публікації у філософських часописах. Уривки, що дійшли до нас із цього періоду, так само як і у випадку з творами молодого Канта, мають значення не лише для самої гегелівської системи. Ще не скуті рамками діалектичного методу, вони постають із занурення у величезний історичний матеріал і мають самостійне значення: більше того, вони являють собою неоціненний внесок до феноменології метафізики” [дане вид., с. 59].

Це, звісно, так. Та все ж то була не єдина причина. Справа в тім, що Дільтей, полишивши теологію й починаючи свій власне філософський шлях як кантіанець, який сприйняв Канта очима Фр. Шляєрмахера, та, зазнавши певного впливу “історичної школи” у найширшому сенсі цього слова (Франц Бопп, Якоб Грімм, Бертольд Георг Нібур, Леопольд фон Ранке, Фрідріх Карл фон Савінії, Фердинанд Баур, Фрідріх Даніель Ернст Шляєрмахер) та позитивізму (емпіризму), все краще розумів межі як кантіанства, так і емпіризму, й дедалі більше тягнувся до Гегеля, який, з одного

боку, допомагає долати ці межі, а з іншого – налаштував на дослідження “об’єктивного духу” та надавав методологічний компас його аналізу. Якщо в першій своїй великій праці “Вступ до наук про дух” (1983) Дільтей дивиться на Гегеля ще, як висловився ґрунтовний знавець історії німецького духу Ернст Трельч (Troeltsch), “сверху вниз”, то саме Гегелю він “[...] посвятил единственную законченную работу своей жизни, мастерское по анализу произведение” [53, с. 410]. Примітно, що до Гегеля Дільтей спеціально звертається саме тоді, коли перебуває у теоретичній кризі й намагається здійснити, не без впливу Е. Гуссерля й Г. Ріккєрта, повну перебудову свого колишнього світогляду та закласти, принаймні, перші каміння фундаменту нового. Про це переконливо свідчить фрагмент, написаний того ж 1905 року, що й книжка про Гегеля – “Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaft” (“Нариси з фундації наук про дух”)<sup>1</sup>. Е. Трельч дає цьому історичному факту таке обґрунтоване пояснення: “Мотивом к этой работе было явно выраженное желание воспринять гегелевское понятие развития, оторвав от него диалектическое рационализирование и конструкцию. В этих целях он действует в полном соответствии со своими обычными приемами, чисто психологически, рисуя в своей работе о юношеских годах Гегеля высвобождение его понятия развития из переживания. Но это переживание, в котором содержатся понятия, и из которого получают затем еще и самые общие понятия, оказывается в данном случае чем-то абсолютно новым и иным, чем обычные переживания его описательной психологии. Он признает теперь новое «метафизическое переживание», когда в

---

<sup>1</sup> Починаючи з перших своїх праць, В. Дільтей звертається до історико-філософського матеріалу не тільки для того, щоб дати історичне обґрунтування своїх теоретичних побудов (друга частина “Вступу до наук про дух” цілком історико-філософська), а й тоді, коли він шукає: чи будівельний матеріал, чи теоретико-методологічне оперття, чи творчі імпульси для своїх нових теоретичних побудов. Він, як потім і М. Гайдеггер, який багато в чому завдячував йому, відступає в історію “для розбігу”, щоб “стрибнути у сучасність”.

переживаємо одночасно і логічна зв'яз понятій, носяча речовий характер!" [53, с. 410–411].

Основне поняття й основна проблема, проблема проблем В. Дільтея – це Життя. “Основной вопрос Дильтея, – наголошує авторитетний його знавець М. Гайдеггер, – вопрос о понятии жизни. Спрашивать о понятии жизни значит спрашивать о понимании жизни. Так что прежде всего необходимо сделать жизнь доступной в ее изначальности, чтобы затем постигать ее понятийно” [55, с. 125]. Життя, для нього, є безупинний та єдиний потік, котрий може бути розчленований та описаний, пережитий чи інтуїтивно схоплений, але не конструйований. Проте чим більше Дільтей уповав на вчуття, інтуїцію, тлумачення без утручання логічних засобів, на розуміння життя за допомогою життя, а не засобами мислення, тим більш Дільтей змушений був уже в знаменитих “Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus” (“Дослідження історії німецького ідеалізму”) [див.: 60] визнавати в переживанні життя логічний і навіть метафізичний зміст. “Парадоксальное сочетание позитивизма с немецким идеализмом, – звертає увагу Е. Трельч, – акцентується тепер різче со стороны идеализма, и в развитии признается логически-метафизический, не поддающийся объяснению элемент, так же как и в различных проявлениях духа общности, и в тенденциях развития” [53, с. 411].

Перша зустріч Дільтея з ученням Гегеля відбулася завдяки його студентським учителям: молодому приват-доценту Куно Фішеру (майбутньому видатному історичному новоевропейської філософії), курси якого він слухав на теологічному факультеті Тюбінгенського університету, та Фрідріху Адольфу Тренделенбургу (Trendelenburg) (який в свій час навчався у самого Гегеля), в історико-філософських семінарах якого він працював у Берлінському університеті. Хоча Дільтей, до речі, завжди буде вважати, що саме Тренделенбург дав доведення безпідставності гегелівської діалектики. Не міг не привернути увагу студента Дільтея до Гегеля й “величайший гений специфически исторического мышления”, керманіч “історичної школи”, визнаний засновник німецької історичної науки – Леопольд фон Ранке (Ranke). Адже цей видатний історик, в історичному семінарі якого займався Дільтей у Берлінському університеті і від якого він

був у захваті, “[...] находился под сильным влиянием идей Гегеля”, був “[...] дух от духа Гегеля” [53, с. 231, 232].

Ставлення Дільтея до Гегеля, яке б заслуговувало спеціального дослідження, завжди було симбіозом напівзаперечення й напіввизнання. Бунт проти спекулятивного ідеалізму й метафізики дедалі більше поступався спочатку мовчазному, а потім і зовсім не приховуваному, прийняттю таких понять Гегеля як: “життя”, “об’єктивний дух”, “взаємозв’язок”, “розвиток”. Дільтей сам спробував розібратися та дати собі звіт у тому, що його поєднує з Гегелем, а що роз’єднує. Докладно – в нотатках з архіву до “Історії молодого Гегеля”, глибше – у третьому розділі “Побудови історичного світу в науках про дух”.

М. Гайдеггер був одним з перших “дільтеєзнавців”, який у своїх відомих “Кассельських доповідях” (1925), що дуже посприяли популярності Дільтея, наголошував: “[...] Дільтей ніколи не розділяв с той епохою крайних антигегелевських позицій. Он мог по достоинству оценить позитивное значение Гегеля – еще до неогегельянства” [55, с. 146]. Згодом Г.-Г. Гадамер зверне увагу на те, що “[...] в поздние годы Дильтей все больше и больше склоняется к Гегелю и говорит о духе там, где он раньше говорил «жизнь». Он повторяет тем самым понятийное развитие, которое уже прошел Гегель. В свете данного факта представляется примечательным, что мы обязаны Дильтею знакомством с так называемыми теологическими рукописями молодого Гегеля. Из этих материалов по истории развития гегелевского мышления с полной очевидностью вытекает, что в основе гегелевского понятия духа лежит пневматическое понятие жизни” [5, с. 277–278].

Поняття “життя” стає центральним у Гегеля у його франкфуртських рукописах (1797–1800). Просвітницькому й кантівському “Розумові” він спочатку протиставляв “Життя”, і лише згодом, з осені 1800 р. – “Дух”. Втім воно продовжує займати провідне місце і в “Феноменології духу”, є її чи не основною моделлю. Саме завдяки цьому поняттю здійснюється Гегелем вирішальний перехід від свідомості до самосвідомості – і це аж ніяк не штучний взаємозв’язок. Гегель виводить самосвідомість із життя. Уже вихідне вітальне почуття – *бажання, прагнення* (Begierde) (рос. – вожеление) – є “першою істиною”

самосвідомості. Але й у “зрілого” (“середнього” й “пізнього”)<sup>2</sup> Гегеля ще чується гучне відлуння поняття життя. Перша глава третього розділу третьої книги “Науки логіки” (“Суб’єктивна логіка або Вчення про поняття”) називається “Життя”. А щодо розробки діалектичного методу, то видатний німецько-американський теолог і філософ Пауль Тілліх (Tillich) (1886–1965) стверджує: “Невозможно понять диалектический метод Гегеля, если не увидеть его корни в том исследовании «жизни», которое содержалось в его ранних произведениях – начиная от «Ранних теологических сочинений» и вплоть до «Феноменологии Духа» [51, т. 1–2, с. 229].

Далі. Хоча Дільтей виступає проти спекулятивного конструювання Гегелем поняття “об’єктивного духу”, він розпізнав у цьому понятті життєвість справжнього історичного поняття і відводить йому у своїх пошуках основи наук про дух чи не центральне місце. Він навіть розширює це поняття, усуваючи ту різницю, яку Гегель проводив між “абсолютним” і “об’єктивним духом”. У Дільтея мистецтво, релігія й філософія також охоплюються поняттям “об’єктивного духу”. На противагу Гегелю, для якого повернення духу “додому” відбувається у філософському *понятті*, у Дільтея філософське поняття має не стільки пізнавальне значення, скільки значення “*вираження*”. Тому для нього формоутворенням духу, яке є воістину “абсолютним духом”, тобто повною самопрозорістю, повним знищенням усього чужого й усякого інобуття є не спекулятивна філософія, а *історична самосвідомість*, яка тільки й відповідає цьому ідеалу.

Отже, пізні праці Дільтея вже досить виразно позначені впливом гегелівських ідей і навіть всього гегелівського способу мислення. Один із видатних німецьких філософів минулого сторіччя Карл Левіт (Löwith) був переконаний, що для праць

---

<sup>2</sup> Я приймаю періодизацію творчості Гегеля, що її запропонував свого часу німецький неогегельянець Г. Глокнер (Glockner): “ранній” (кульмінація – “Феноменологія духу”), “середній” (“Наука логіки”, “Енциклопедія філософських наук”), “пізній” (“Філософія права”).

Дільтея “[...] решающее значение имела переработка гегелевской философии исторического духа. Дильтей больше, чем все прочие неогегельянцы вместе взятые, своей «Историей молодого Гегеля» (1905) и своими историко-систематическими работами вновь возродил исторический подход Гегеля и сделал его плодотворным для своего времени” [40, с. 248]. А Карл Поппер (Popper) узагалі уважав, що Дільтей – “гегельянец” [49, с. 428].

Та чому Дільтей звертається врешті-решт саме до *молодого* Гегеля?

Над ранніми рукописами Гегеля Дільтей почав працювати у 1900 чи 1901 році. Але вже в 1887 р. в одній рецензії він заявив: “Время борьбы с Гегелем прошло, наступила пора его исторического познания. Только такое историческое рассмотрение и позволяет отделить в нем отжившее от сохраняющегося” [цит. за: 48, с. 54]. У 1899-1900 рр. Дільтей, який з 1887 р. став дійсним членом Королівської Пруської Академії наук, виступив з ініціативою конкурсу на здобуття премії Академії за краще дослідження теми: “Історія еволюції гегелівської системи повинна бути зображена та історично витлумачена з використанням рукописів Гегеля, що зберігаються у Королівській бібліотеці Берліну. При цьому особливо повинно враховуватися формування його пантеїзму, його діалектичного методу, порядку категорій у його логіці та того способу, яким він устанавлює філософський взаємозв'язок між формами історичного життя”. На конкурс була подана лише одна анонімна праця. Вона не задовольнила Дільтея і він сам занурився у вивчення рукописів молодого Гегеля. Підсумком цієї роботи стала книжка “Історія молодого Гегеля”.

Трактат Дільтея “Історія молодого Гегеля” був уперше опублікований в 1905 році та доповнений у четвертому томі Зібрання творів Дільтея (перше вид. – 1921, друге – 1959) рукописами з архіву [див.: 61, 60]<sup>3</sup>. “Основополагающий трактат Дильтея [...], – як висловився Г.-Г. Гадамер, – открыл новую эпоху

---

<sup>3</sup> Незабаром після цієї публікації юний учень Дільтея Герман Ноль видав теологічні рукописи молодого Гегеля [64], які були переконливо прокоментовані Теодором Герінгом (Haering) у першому томі його праці про Гегеля, що вийшов у 1929 р. [63].



в дослідженні Гегеля” [6, с. 669]. Гегель раптом постав напрочуд сучасним філософом, витокom майже всіх нових тем, ідей і проблем. Більше того, з’ясувалося, що він до цього часу залишався філософом незрозумілим. Аналіз ранньої творчості Гегеля дозволив зрозуміти те, що формальна закінченість і строгість філософської системи, яка остаточно була оформлена в “Енциклопедії філософських наук”, виросла з романтично жагучих і далеких від будь-якого формалізму релігійних пошуків його молодості. За багатьма логічно вивіреними поняттями Гегеля проступали їх романтично-іраціональні двійники, життєдайна сила яких живила всю систему<sup>4</sup>.

Дивним, незвичним, несподіваним виявилось світобачення Гегеля, що було реконструйовано за його ранніми рукописами, які були “ще не скуті рамками діалектичного методу” (Дільтей). Дільтей реконструював філософський світогляд раннього Гегеля за фрагментами його рукописів. Завершені рукописні праці цього часу не просто не збереглися, їх узагалі не існувало. На перший погляд може здатися, що ця фрагментарність рукописів становить непереборний бар’єр, який не дозволяє істориком дошукатися об’єктивної точки зору на предмет, та залишає безмежний простір для його суб’єктивних інтерпретацій. Та це не так. Фрагментарність рукописів не стільки ускладнює реконструкцію поглядів Гегеля, як це можна було очікувати, скільки облегшує її. Пауль Тілліх висловлює щодо цього таку думку: “Внушительная система Гегеля была построена на его же ранее разработанных фрагментарных положениях о диалектике жизни, включая диалектику религии и государства. «Полнокровность» его системы (равно как и неопценимые исторические последствия) коренилась

---

<sup>4</sup> Цікавий історичний збіг. (Чи випадковий? Якщо випадковий, то це випадковість на кшталт тієї, за якою Гегель і Бетховен (“Гегель у музиці”) народилися того ж самого 1770 року!) Того ж самого 1905 року, що й видана у Берліні приголомшлива книжка Дільтея про молодого Гегеля, у далекому Петербурзі побачила світ карколомна книжка Льва Шестова “Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления”. Книжка Дільтея відкрила несподіванного Гегеля, який постав не апостолом раціоналізму, а ... іраціоналістом, “філософом життя”. Книжка Шестова перевернула догори ногами, точніше – викрутила навиворіт, увесь класичний раціоналізм від Арістотеля до Гегеля.

именно в этой фрагментарности его мировидения, тогда как более поздние, уже чисто логические его построения очень скоро устарели” [51, т. 1–2, с. 61].

Один із метрів німецького неогегельянства Герман Глокнер так відгукнувся про книжку Дільтея: “Це був твір, що відкрив нові шляхи. Можна сказати, що відновлення гегельянства бере свій початок не в педантично систематичній монографії Куно Фішера, а в тому геніально сучасному юнацькому образі, що його майстерно зобразив Дільтей” [62, S. IX]. М. Гайдеггер у своєму блискучому, в цілому, аналізі Дільтея в Кассельських доповідях цю працю, здається, все ж таки недооцінив, віднісши її лише до “побіжних” праць [55, с. 144].<sup>5</sup>

Це була не перша (і не остання) інтелектуальна біографія, що була написана Дільтеєм. Він залишив також докладні біографії Шляєрмахера<sup>5</sup>, Гіббона, Нібура, Дальмана та ін., звертався до біографій Новалиса, Гете, Гельдерліна, Лессінга. Він опрацював цей жанр і добре усвідомлював, яке значення має біографія в історичному пізнанні. Біографія, для Дільтея, – вихідна форма історичного пізнання, “праклітинка” дослідження історії. На відміну від автобіографії, якій (крім випадків, коли вона написана людьми з настільки широкими інтересами, що історія інших людей стає частиною власної автобіографії, а остання – історією епохи), звичайно, притаманний той істотний недолік, що автор її має про себе вельми однобічні, суб’єктивні уявлення, біографія ж генія – це завжди епоха, побачена, схоплена через призму конкретної людини. Епоха та її думка, історія людей та ідей. Уже в першому томі своєї першої систематичної праці “Вступ до наук про дух” В. Дільтей зауважує: “Статус биографии внутри общей историографии соответствует статусу антропологии внутри теоретических наук об исторически-общественной действительности”. “Биография излагает основополагающий исторический факт во всей чистоте, полноте и непосредственной действительности” [18, с. 310]. Біографія – перший крок до

---

<sup>5</sup> У 1867 і 1870 рр. В. Дільтей видає у двох частинах перший том своєї фундаментальної праці “Життя Шляєрмахера”, яка принесла йому світову славу. Другий том, що був турботливо і критично скомпонований для видання з рукописної спадщини В. Дільтея М. Редекером, вийшов лише в 1966 р.

універсальної історії. “Как можно отрицать, – навіть обурюється Дільтей, – то, что биография имеет непреходящее значение для великой взаимосвязи исторического мира! Ведь налицо связь между глубинами человеческой природы и универсальной взаимосвязью развернувшейся исторической жизни, – связь, которая обнаруживает свое воздействие в любой точке истории. Именно здесь обретается изначальная взаимосвязь между самой жизнью и историей” [19, с. 296–297]<sup>6</sup>. Саме такі біографії і писав В. Дільтей. Він був справжнім Майстром біографічного жанру, як засобу пізнання історії ідей та взаємозв'язку історичного життя.

Ставлення до спадщини В. Дільтея у радянські часи – це сумна тема. Якщо в дореволюційній Росії Дільтея знали, цінували, перекладали й видавали ледь не по гарячим слідам, писали в періодиці на його праці рецензії<sup>7</sup> (хоча в Німеччині і Європі

---

<sup>6</sup> Здається, Томас Карлейль був першим, хто найбільш повно усвідомив значення біографії для розуміння історії, але саме Дільтей підняв тему на рівень теоретичної проблеми – “як можлива біографія?”, та дав виняткові зразки біографічного дослідження.

<sup>7</sup> Були перекладені такі праці В. Дільтея: *Дильтей В. Сущность философии* (Пер. И. В. Постмана, И. В. Яшунского) // *Философия в систематическом изложении*. – С.-Пб., 1909. – С. 1–70; *Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах*. Перевели Г. Когляр и С. Гессен // *Новые идеи в философии*. Сборник 1. Философия и ее проблемы. – С.-Пб., 1912. – С. 119–181.

Рецензії та некрологи: *М. М. [М. М. Стасюлевич. – Ю. К.] Детство и молодость Шлейермахера* // *Вестник Европы*, 1871, № 1; *Франк С. Вильгельм Дильтей* // *Русская мысль*, 1911, № 11; *Франк С. Л. Книга Дильтея по истории философии* // *Русская Мысль*, 1914, № 4; *Степун Ф. Дильтей (Некролог)* // *Логос*, 1911/12, Кн. 2–3; *Степун Ф. Жизнь и творчество* // *Логос*, 1913, Кн. 3–4; *Яковенко Б. Что такое философия* // *Логос*, 1911/12, Кн. 2–3; *Гордон Г. Рец. на кн.: «Новые идеи в философии. Сб. 1»* // *Логос*, 1912/13, Кн. 1–2; *Степун Ф. Dilthey. Das Erlebnis und die Dichtung* // Там само; та ін.

Дільтею був присвячений великий VII розділ (майже 130 ст.) другої частини фундаментальної праці Г. Г. Шпета “История как проблема логики” – “Вильгельм Дильтей”. Ця частина праці залишилася, на жаль, неопублікованою. Тільки в 1995 р. її VII розділ було опубліковано в кн.: Два текста о Вильгельме Дильтее. – М.: Гносис, 1995. – С. 7-136.

Перше словникове згадування про Дільтея відноситься до 1893 р. Див.: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. Ха. – С-Пб, 1893.

Тема “Дильтей в Росії” була ґрунтовно висвітлена у працях А. Ю. Толя [52, с. 116–131] і М. С. Плотнікова [48, с. 232–247].

популярність до нього прийшла лише у 20-х роках ХХ ст.), то в нашій літературі радянських часів критика й оцінка його вчення здійснювалися не по суті, а була просто навішенням ідеологічно заангажованих філософських ярликів. Якщо перші виклади вчення В. Дільтея (треба віддати належне): І. С. Кона, у його книжці “Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли” (1959) [35, с. 105–117], та докладній статті Т. І. Ойзермана “Дильтей” у другому томі “Философской энциклопедии” (1962) [46, с. 13–14]<sup>8</sup> виглядали ще цілком “пристойно”, хоча й не були позбавлені однобічностей, то вже те, що писали про нього як про філософа взагалі, як історика філософії, зокрема, пізніше, справляє сьогодні тяжке, навіть гнітюче, враження, викликає поперемінно почуття сорому й обурення, каяття й покаяння. Дільтей подавався як типовий представник “реакційної” “буржуазної філософії епохи імперіалізму”<sup>9</sup> суб’єктивіст, ірраціоналіст, агностик і т. ін. Навіть такий знаний і шанований філософ та історик культури, як А. Я. Гуревич, вважав, що Дільтей у розумінні завдань історичної науки примикає до тих західних учених, які “упали” в “крайність ірраціоналізму й суб’єктивізму” [16, с. 180]. Навіть у наш час, принаймні в колишній метрополії марксизму, розуміння В. Дільтея все ще нагадує те, яке мало місце в Німеччині наприкінці 20-х років ХХ сторіччя, і яке М. Гайдеггер в своїй славнозвісній праці “Буття і час” схарактеризував так: “Сегодня широко еще распространенный образ Дильтея таков: «тонко чувствующий» толкователь истории духа, особенно литературной, «также» заботящийся о разграничении наук о природе и о духе, притом отводящий исключительную роль истории этих наук и равным образом «психологии» и сплавляющий все это в релятивистской «философии жизни». Для поверхностного наблюдения этот портрет «правилен». В нем, однако, ускользает «субстанция». Он больше затемняет, чем раскрывает” [55, с. 444]. Відомо, що сам М. Гайдеггер багато зробив для утримання цієї “субстанції”. Проте, далеко не все.

---

<sup>8</sup> Звернемо увагу на те, що література до статті не містить жодного джерела російською мовою.

В радянській філософській літературі Дільтей як історик філософії вперше був згаданий у статті “История философии” у другому томі “Философской энциклопедии” [34, с. 385]. Спеціально звертався до цієї теми М. В. Яковлев [58], мимохідь – В. А. Малінін [42]. Ці звернення показові. Якщо В. А. Малінін просто “пом’янув” Дільтея “незлим тихим словом” та традиційно відзначив “бідність” його історико-філософської концепції, порівняно з гегелівською [42, с. 333], то М. В. Яковлев просто таки оголив корені підходу тогочасних радянських марксистів до “буржуазної філософії епохи імперіалізму” та дав зразок “марксистського” “аналізу” одного з її вчень. Керуючись канонічним у радянській філософії переконанням у тому, що вся “буржуазна історико-філософська думка, що досягла свого найвищого підйому в філософії Гегеля, в подальшому пішла по лінії занепаду”, і з виникненням марксизму була зосереджена виключно на боротьбі з ним, на “фальсифікації” марксистського філософського вчення та його ідейних попередників, а відтак на “фальсифікації” всієї історії філософії, М. В. Яковлев ставив собі за апіорно покладену мету “[...] простежити реакційну лінію німецької буржуазної історико-філософської науки епохи імперіалізму, її суб’єктивізм, агностицизм і ірраціоналізм [...]”. Під цей каток потрапила й історико-філософська концепція Дільтея, яка, звичайно ж, постала виключно “суб’єктивістською й ірраціоналістською” [59, с. 83, 84, 97].

Лише в останні роки помітне зростання інтересу до В. Дільтея та намагання подолати традиційні в марксистській літературі негативні оцінки його вчення. Про це свідчить як видання у шести томах Зібрання творів (I-й т. вийшов – у 2000 р., IV-й – в 2001, III-й – в 2004) [18, 19, 20], а також виданий окремою книжкою переклад низки його пізніх праць “Возрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации” (2000) [23]. Крім того, пошвавлення інтересу до філософії В. Дільтея підтверджує перевидання таких його праць: “Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах” (1995) [22], “Описательная психология” (1996) [21], “Сущность философии” (2001; 2006) [24] та переклад низки статей: “Литературные архивы и их значение для изучения истории философии” [29], “Категории

жизни” [25], “Основная мысль моей философии” [27], “Предпосылки или условия сознания либо научного познания” [28], “Наброски к критике исторического разума” [31], листування з Гуссерлем [30] і фрагменту “Шлейермахер” [26]. З’являються також дві фундаментальні праці про Дільтея: монографічне, по суті, дослідження М. С. Плотнікова “Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея” (2000), яке опубліковане в першому томі Зібрання творів В. Дільтея [48, с. 6–247] і “Вильгельм Дильтей и его школа” (2006) О. В. Михайлова [45, с. 225–320.]. Уперше був виданий також, присвячений Дільтею великий VII розділ другої частини фундаментальної праці Г. Г. Шпета “История как проблема логики” – “Вильгельм Дильтей” (1995) [56]. Перекладені та видані присвячені Дільтею Кассельські доповіді М. Гайдеггера (1995) [55].

Помітне й деяке пробудження інтересу до В. Дільтея як історика філософії, до його історико-філософської концепції у цілому, до конкретних його історико-філософських досліджень<sup>9</sup>.

Ми дуже завинили в об’єктивній оцінці філософії В. Дільтея взагалі, його історико-філософської концепції, зокрема. Нам багато в чому треба ще тільки вчитися рахуватися з істиною Дільтеєвої думки.

Протягом сторіччя, що минуло після виходу праці В. Дільтея “Історія молодого Гегеля”, вона раз по раз зазнавала критики. Часом справедливої, найчастіше – ні.

У марксистській гегелезнавчій літературі ставлення до “Історії молодого Гегеля” було взагалі зневажливим. Працю або просто не помічали, або ж відзивалися про неї гіперкритично. Першим “пострілом” по книзі, немов залпом “Аврори”, стала праця угорського філософа-марксиста, історика культури й філософії Дьєрдя Лукача “Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie” (“Молодий Гегель. Про взаємозв’язок діалектики і

---

<sup>9</sup> Чи не першою ластівкою, яка сповістила появу інтересу до Дільтея як історика філософії у вітчизняній філософії, була публікація М. Д. Решетника коротеньких, але вельми примітних тез, присвячених Дільтею як історику філософії (М. Д. Решетник. Історико-філософська концепція В. Дільтея // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Випуски 66–67. – К., 2004. – С. 83–84).

економіки”)<sup>10</sup>. Відзив Лукача про книжку Дільтея був теоретично принижуючим, а ідеологічно – вбивчим. Тексти Гегеля, мовляв, “[...] стали предметом реакционных интерпретаций, попыток сблизить Гегеля с реакционной романтической мистикой. В этом отношении особенно показательна для всей литературы эпохи империализма о Гегеле известная книга Дильтея. Если прежние интерпретаторы по мере сил игнорируют все связи философии Гегеля с общественными проблемами даже в бернский период, то никого не может удивить, что франкфуртские фрагменты истолковываются Дильтеем как чистый «мистический пантеизм» [41, с. 33]. І далі: “Широкая популярность дильтеевской формы обновления гегельянства [...] связана с тем, что гегелевская диалектика подверглась фальсификации в духе иррационализма. В этом отношении монография Дильтея о молодом Гегеле [...] означала поворотный пункт в интерпретации Гегеля в Германии. С историко-философской точки зрения существенно то, что Дильтей близок к реакционным попыткам обновить романтику в эпоху империализма. Отбрасывая и искажая при этом важнейшие исторические факты, он теснейшим образом связывает Гегеля с философской романтикой” і підтягує його під ірраціоналістичну “філософію життя” [див.: 41, с. 33, 201 та ін.]

Відтоді Дільтей одноставно звинувачується гегелезнавцями-марксистами в ірраціоналізації, теологізації мислення Гегеля та стилізації, витлумаченні його філософських поглядів у дусі “філософії життя”. Зважимо ці звинувачення.

Щодо останнього, а саме: “підтягування” Дильтеєм молодого Гегеля під “філософію життя” (“перелицьовування” Гегеля на *Lebensphilosophie*), а тому “фальсифікацію” його філософських поглядів, то цей поширений закид, на перший погляд, просто б’є у вічі, здається найбільш беззаперечним. Не устояв перед ним навіть такий тонкий знавець Дильтея, як М. С. Плотніков: “Якщо Гегель витлумачує буття як “чисте життя”, то для Дильтея більш

---

<sup>10</sup> Книжка була написана в 1938 р. і видана німецькою мовою у Швейцарії в 1948 р., у 1954 р. – в НДР, в 1987 р. – з’явився переклад російською – “Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества”. У 1944 р. на цю ж тему Д. Лукач захистив у Москві докторську дисертацію.

істотним здавався акцент на житті, а не на бутті. Його праця показала одночасно й межі тлумачення Гегеля як *Lebensphilosoph*'а, за якими починається редукція проблем, розглянутих Гегелем, до орієнтацій філософії життя” [47, с. 35].

Насправді ж, цей закид найбільш поверхневий. Адже сам Гегель у своїх ранніх рукописах франкфуртського періоду висуває категорію життя на перший план. Це поняття зустрічається майже на кожній сторінці у тодішніх текстах Гегеля. У своїх юнацьких теологічних рукописах Гегель (крок за кроком простежує Дільтей) визначає характер усієї дійсності через поняття життя. Життя для нього – це зв'язування частин у ціле, за яким ці частини вже не можуть ані існувати, ані мислитися ізольовано від цілого. Характер життя полягає в тому, що в ньому присутнє розмаїття, але, як сукупність частин у цілому, воно може існувати й розумітися лише в цьому об'єднанні. З цього базового поняття життя як цілого, що охоплює розмаїття у його єдності, випливає, що в тогочасному мисленні Гегеля панують поняття цілого, частини, єдності, поділу, протиставлення, об'єднання. Якщо підняти ці гегелівські поняття до логічного усвідомлення, що тоді ще не відбувалося в жодному з тих місць, можна сказати, що Гегель мислить дійсність у категоріях цілого і частини: тотальність світу є поняттям, в якому він може осягати зв'язок дійсності – поняттям, що набуває свідомого логічного виразу лише в наступний період Гегеля [див.: дане вид., с. 204].

В. Дільтей не спотворює історичного Гегеля, а вперше відкриває його. А те, що він добачив у молодому Гегелі предтечу “філософії життя”, то Дільтей був просто приречений на це. Адже погляди молодого Гегеля були співзвучні його власним поглядам. Не існує абсолютно об'єктивної інтерпретації вчень минулого. Так чи інакше, кожна інтерпретація неминуче задається власним теоретичним горизонтом історика, навіть якщо він налаштований на найоб'єктивніше прочитання вчення. Адже марксист Лукач, який звинувачує Дільтея у суб'єктивізмі й тенденційності підходу до спадку Гегеля, сам відверто заявляв, що він намагався читати молодого Гегеля “в перспективі Маркса” [41, с. 28]. А в якій ще перспективі міг читати Гегеля марксист? Якщо ж це взагалі свідомо установка, про що відверто й заявляв Д. Лукач, то вирішення



такого роду завдання в історико-філософському дослідженні не може викликати ніяких заперечень, а тільки вітатися, адже сам Маркс не одного разу заявляв про те, що Гегель завжди був його учителем.

Примітно, що Г. Ріккерт, який займав щодо “філософії життя” досить критичну позицію, а до Гегеля ставився як до філософа, через котрого “[...] нам предстоить ще пройти [...]” і у якого “[...] для вневремених проблем [...] можна навчитися більшому, чем у Заратустри”, прямо наголошував, що “Юного Гегеля можна причислити к философии жизни [...]” [50, с. 270].

Друге звинувачення філософів-марксистів – це звинувачення В. Дільтея в ірраціоналізації Гегеля, ірраціоналістичній фальсифікації його мислення.

На чому воно ґрунтувалося?

Дільтей переконливо показав, що життя для молодого Гегеля (як і для самого Дільтея) багатше за розум, воно не тільки раціональне, а й ірраціональне. “Життєвий досвід”, що виникає із міркувань над життям, не зводиться до розуму, він не вичерпується розумом. Життя маніфестує себе не тільки в розумі, пізнанні, мисленні, а й у волі, переживанні, вірі, любові. Життя й розум не сумірні. “Життя не можна поставити віч-на-віч із розумом”, воно для розуму надмірне. Для розуму життя – “у цілому щось загадкове”, незбагненне. “Средоточие всего непонятого составляют рождение, развитие и смерть”. “Здесь предел логического мышления об основе мира, и мистике представляется отразить ее живую сущность [...]” [22, с. 219, 254]. Життя можна збагнути лише самим життям. “[...] Бог есть жизнь и может быть постигнут лишь самой жизнью” [цит. за: 3, с. 245]. Молодий Гегель це добре знав, а тому Дільтея так вабило до нього. Рефлексія, розсудок, розум (поки що Гегель їх чітко не розрізняє) вбивають життя. Бог, Життя, Любов, Доля – ось основні поняття, краще – “метафізичні переживання” (Дільтей), молодого Гегеля. До “поняття” (Begriff) він ще ставиться зневажливо. Перехід до “поняття” відбудеться лише наприкінці франкфуртського періоду, на початку еньського. А поки що життя тлумачиться Гегелем як дещо понадрозумове, скоріш ірраціональне, аніж раціональне. Відлуння цих думок чутно ще і в “Феноменології” і, навіть, у

“Філософії духу”, але абсолютизація “зрілим” Гегелем пізнавального відношення (самопізнання – сутність духу, наполягатиме він уже в “Феноменології”) калічило, вбивало ці думки, принаймні заганяло їх у підпілля Гегелевої філософської свідомості й самосвідомості.

Після Лукача звинувачення Дільтея в ірраціоналізації мислення молодого Гегеля стає загальним місцем, кочує із праці в працю, з одного довідкового видання та підручника до іншого. Утім, вважалося, що в цій фальсифікації завинили ще більше німецькі неогегельянці (Г. Глокнер, Р. Кронер, Й. Кон, А. Ліберт, З. Марк та ін.), але всі вони, мовляв, відштовхувалися від Дільтея.

Зрозуміло, ірраціоналістичне тлумачення неогегельянцями Гегеля й те, що вони вели в цьому свій родовід від Дільтея, навряд чи потребує особливих доведень. Ось що, наприклад, стверджував Г. Глокнер: “В мастерском, прокладывающем новые пути изложению Дильтея мы впервые увидели его (Гегеля. – Ю. К.) м о л о д ы м [...]. С тех пор возникло неогегельянство. С тех пор мы знаем: готовая схоластическая форма антиромантического философа культуры – только одна сторона гегелевского мировоззрения. Она находит свое необходимое дополнение в подвижной полноте жизни, которая привела молодого мыслителя к разрешению вечных проблем иррационального – бога, любви, жизни, трагических конфликтов”. Тому неогегельянство, йдучи шляхом торованим Дільтеєм, повертається до “подлинного” Гегеля. *“Теперь же следует сделать шаг от “среднего” Гегеля логики – назад, к молодому Гегелю, Гегелю-иррационалисту”* [цит. за: 1, с. 169]. А російський філософ Іван Льїн в одній з найоригінальніших праць не тільки в російській, а й в усій європейській гегелезнавчій літературі ХХ сторіччя “Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека” (1918), ще до німецьких неогегельянців дійшов висновку: Гегель – “істинний романтик”, у “конструкціях” навіть зрілого Гегеля “[...] *строгість раціоналізму змінюється романтичним прийняттям ірраціонального*”; “[...] за методом свого філософування, Гегель має бути визнаним не «діалектиком», а інтуїтивістом, або, точніше, інтуїтивно мислячим ясновидцем. Якщо під «методом» розуміти «вид і спосіб» пізнання, суб’єктивно здійснюваний філософом, то

Гегеля можна визнати «діалектиком» тільки за цілковито зовнішнього, розсудкового підходу. Він не «шукає» протиріччя в поняттях і не «намагається» їх потім примирити; він не мислить «аналітично», а потім «синтетично». Він увесь час зосереджено споглядає й напружено описує зміни, що відбуваються в *самому предметі*: він споглядає мисленням” [32, с. 231, 232, 115].

Звичайно, можна дорікати В. Дільтею й неогегельянцям в ірраціоналізації мислення молодого Гегеля. “Дорікати”, оскільки в марксизмі так званий “ірраціоналізм” оцінювався виключно негативно. Проте, треба подивитися на цю “ірраціоналізацію” й дещо з іншого боку. Чи не був так званий “ірраціоналізм” Гегеля, і навіть “містицизм”, про що ще йтиметься, водночас спробою подолати просвітницьку форму раціоналізму, вийти за її вузькі межі й підняти тим самим раціоналізм на більш високий щабель – *діалектичний раціоналізм*? Прислухаємося уважно до іншого відомого німецького неогегельянця Ріхарда Кронера (Kroner). Чи не саме про це йдеться в нього? “[...] Мышление Гегеля, – наголошує він, – столь же рационально, как иррационально, сверхрационально или антирационально, оно столь же мышление, как и не-мышление (Nichtdenken) [...]. Истина состоит в том, что до Гегеля еще не было иррационалиста, который был столь философски мыслящим, столь научным, как он; никого, кто сделал бы мотив всякого иррационалиста столь господствующим и властным и считал бы его необходимым и возможным. Гегель, без сомнения, величайший иррационалист, которого только знает история философии [...]. Он иррационалист, поскольку он диалектик, так как диалектика – превращенный в метод, сделанный рациональным иррационализм, – поскольку диалектическое мышление есть рационально-иррациональное мышление” [цит. за: 1, с. 171].

Загострена увага до проблеми ірраціонального в мисленні молодого Гегеля й у французького неогегельянця Жана Іпполіта (Hippolite), який, щоправда, базувався не стільки на “теологічних працях” Гегеля, скільки на “Феноменології духу” і “Логіці”. “Решающий пункт” Гегелевої філософії він убачав у тому “искривлении мышления”, “[...] которое совершается с целью мыслить в понятиях невысказанное”, у тому, “что делает Гегеля

одночасно і самим великим ірраціоналістом, і самим великим раціоналістом, які колись-небудь існували” [33, с. 166].

Отже, Гегель все ж таки раціоналіст. Проте, його раціоналізм такий, що містить у собі, як знятий (*aufheben*) момент, як сказав би сам Гегель, ірраціоналізм. Увесь *хід розвитку мислення Гегеля – раціоналізація ірраціонального*. “[...] Вмісто того чтобы, как Ницше и как Паскаль, увидеть в методе противоречий некий антирационализм, он попытался выразить с помощью этого метода саму теорию разума” [3, с. 21]. Уже йшлося про інтуїтивістську, ще до Р. Кронера (1924), інтерпретацію Гегеля І. Ільїним (1918). Її не можна не погодитися з М. Плотніковим, що “[...] головний висновок інтерпретації Гегеля як «інтуїтивіста» та «пантеїста», – якого доходить І. Ільїн, – розвиває відкриття Дільтеєм «містичного пантеїзму» молодого Гегеля” [47, с. 234]. Та треба віддати російському філософові належне, оскільки свою, на перший погляд, суто інтуїтивістську інтерпретацію (“фальсифікацію”?) мислення Гегеля та його діалектики він сам істотно дезавує іншими своїми висловлюваннями, які у своїй сукупності ґрунтовані на чудовому за своєю всебічністю знанні предмета. Але і тут теж не обійшлося без впливу Дільтея.

Утішно, що останнім часом ми почали долати заявлене суто негативне ставлення до ірраціоналізму взагалі, до неогегельянців та їх прочитанню Гегеля, зокрема. У вітчизняній філософії останнього десятиліття розпочато радикальне переосмислення раніш третируваного “ірраціоналізму”. З’являються навіть праці з назвами на кшталт “Апологія ірраціонального”.

Одним з піонерів на цьому терені є видатний український філософ й історик філософії, ґрунтовний знавець філософії Гегеля М. О. Булатов. Йдеться про написаний ним невеличкий за обсягом, але дуже вдалий й переконливий розділ монографії “Діалектика без апології” – “Про дійсний зміст так званої ірраціоналізації класичної діалектики” [2, с. 62–72]. Він закінчує розділ словами, з якими не можна не погодитися: “В марксистсько-ленінській філософській критиці раціоналізм незмінно асоціювався зі знаком “плюс”, ірраціоналізм – зі знаком “мінус”. Сьогодні ми вже добре знаємо, що у першого немало пороків. Пора, мабуть, переосмислити й

“страхопуд” ірраціоналізму. Пора визнати, що ірраціональне, нерациональне, антираціональне існують і в житті, і в пізнанні. Це переконливо і неспростовно засвідчила історія ХХ століття. Причому, як ми тепер розуміємо, ірраціональне – це зовсім не обов’язково щось погане, негативне, щось таке, що підлягає безапеляційній елімінації з філософії. В цьому теж можна бачити один з уроків неогегельянства. Його представники глибше від самого Гегеля осягнули зміст і структуру його думки, різноманітність духовних шарів в ній. Тому неогегельянство є важливим етапом в історії філософії, свідченням не тільки регресу, а й в багатьох відношеннях поступального сходження філософської думки” [2, с. 72].

М. О. Булатов переконав читача в цьому на аналізі поглядів одного з представників німецького неогегельянства – Р. Кронера. Шкода тільки, що він, згадавши безіменно автора “Історії молодого Гегеля”, ні словом не обмовився про те, що саме Дільтей започаткував ту неогегельянську ірраціоналістичну інтерпретацію Гегеля, яку М. Булатов виправдовує, доводить її правомірність й багато в чому схвалює. Адже саме Дільтей показав, що для молодого Гегеля, як і для нього самого, “[...] во всяком понимании есть нечто иррациональное. Понимание не может быть никогда репрезентировано (выключно. – Ю. К.) формулами логических операций” [20, с. 267].

Третє звинувачення Дільтеєвій інтерпретації формування філософії Гегеля полягало в тому, що Дільтей, мовляв, помилково наполягав на теологічних витоках і основі цієї філософії. Вважалося, що нищівного удару по цій інтерпретації було нанесено працею Д. Лукача, перший параграф першого розділу якої має характерну назву – “Реакційна легенда про «теологічний» період Гегеля”. Констатувавши той факт, що марксисти досі майже не займалися молодим Гегелем, та ремствуючи на те, що під час гегелівського ювілею 1931 р. “[...] псевдомарксисты переняли и распространяли дильтеевскую трактовку развития взглядов молодого Гегеля” [41, с. 36], Лукач різко виступив проти Дільтея, його учня Г. Ноля та їхніх однодумців: “Примечательно уже название, которое дает Г. Ноль изданию бернских и франкфуртских фрагментов Гегеля – «Ранние теологические

сочинения Гегеля». Такое заглавие должно нам дать понять, будто бы Гегель изучал теологию в Тюбингене не только из-за необходимости иметь кусок хлеба (втім, Гегель був, насправді, досить прагматичною людиною і віддавав собі звіт у тому, що філософія – це не та професія, котра приносить шматок хліба. – Ю. К.), а, потому, что именно теологические проблемы составляли основу и исходный пункт его мышления” [41, с. 52–53]. Ця традиція, вважає він, ще сильніше виявляється у іншого неогегельянця, видавця творів Гегеля – у Георга Лассона (Lasson). Для нього релігія й теологія взагалі утворюють вісь усієї гегелівської системи. Така ж основна думка Теодора Герінга, автора солідної монографії про молодого Гегеля. Виникає каверзне питання: а чому марксист Лукач геть-чисто обходить більш ніж схвальне ставлення Маркса до фюрбахівського тлумачення філософії Гегеля як раціоналізованої релігії? Нагадаю: “Великий подвиг *Фейербаха* полягає ось у чому: 1) в доказі того, що філософія є не що інше, як виражена в думках і логічно систематизована релігія [...]” [44, с. 579].

Головний контраргумент Д. Лукача такий: насправді, у так званих теологічних творах Гегеля надзвичайно мало теологічного, більше того, у Гегеля в них часто зустрічаються висловлення, ворожі теології. Тому “«Ранние теологические сочинения Гегеля» в главной своей тенденции направлены против христианской религии” [41, с. 54]. Лукача підтримує й відомий радянський гегелезнавець А. Гулига. Головну ваду Дільтеєвої праці він убачає в тім, що, за Дільтеєм, “[...] молодий Гегель перебуває цілком під владою християнських уявлень, еволюціонуючи від кантівського раціоналізму до містичного пантеїзму” [15, с. 7]. Дільтей, мовляв, ігнорує критичне ставлення Гегеля до християнства, його невтішні висловлювання щодо нього вже у праці “Позитивність християнської релігії” на кшталт таких: “[...] позитивная религия противоестественна или сверхъестественна, содержит понятия, сведения, для рассудка и для разума недостижимые и чрезмерные, требует таких чувств и действий, которые никогда не были бы произведены человеком естественным, но которые, если взять чувства, насильственно вызываются особыми средствами, а если взять действия, то совершаются только по указке и из послушания,

без личной заинтересованности” [9, с. 89]. І А. Гулига протиставляє Дільтею точку зору Д. Лукача, який, мовляв, у своїй праці “Молодий Гегель і проблеми капіталістичного суспільства”, “За теологічною оболонкою [...] побачив соціально-критичний зміст прагнення осмислити проблеми буржуазного суспільства і сучасної політичної боротьби”. “У понятті «позитивність» він справедливо розпізнав зародки майбутнього «відчуження». Про ранні праці Гегеля Лукач писав, що «вони у своїй основній тенденції спрямовані проти християнської релігії» і в бернський період мислить тільки соціальними категоріями<sup>11</sup>. Щоправда, далі Гулигою робиться істотне уточнення: “Ця характеристика вірна щодо двох речей: «Народна релігія і християнство» і «Позитивність християнської релігії»”. Але і в цьому випадку, вердикт, який виносить А. Гулига, приголомшує, вражає водночас своєю суворістю і несправедливістю: “Дільтей виглядає тут цілком посоромленим [курсив мій. – Ю. К.]” [15, с. 7].

Та не обійшлося, за Гулигою, й у Лукача без огріхів. Так, наприклад, поза увагою у нього зовсім залишається праця “Життя Ісуса” (вона навіть не згадується, хоча не знати її він не міг). Однак, саме ця праця Дільтея – “апологетична, майже прохристиянська, хоча й не ортодоксальна”. За це Гулига м'яко гудить Лукача. Втім, обрушується на Дільтея, який “зробив головний акцент саме на цій роботі” і в розділі книжки “Три праці про християнську релігію”, всупереч хронології, спочатку докладно розібрав “Життя Ісуса”, а вже згодом через призму цієї праці “критичні, майже антихристиянські” – “Народну релігію”, яка писалася раніше, і “Позитивність християнства”. Услід за Дільтеєм дістається від А. Гулиги й редакторам німецького

---

<sup>11</sup> Ще більш категорично, але не менш бездоказово, заперечував релігійно-теологічне походження Гегелевої філософії й діалектики відомий радянський історик філософії В. М. Кузнецов: “[...] юнацькі твори його були за своєю спрямованістю суттєво антитеологічними. У всіх випадках, коли Гегель торкався релігійних проблем, від підходив до них не як теолог, а як філософ”. “[...] Уже в юнацьких працях Гегеля його філософська позиція мала для його світогляду засадниче значення”. “Із перших і до останніх своїх праць Гегель насправді неухильно стверджував світоглядний примат філософії щодо релігії”. “Реальні витоки гегелівської діалектики знаходились [...] в осмисленні діалектики соціального буття людства” [36, с. 27, 34].

видання Гегеля 1971 р. (G. W. F. Hegel. Werke, Bd. 1. Frankfurt/Mein, 1971), які “не помічають антихристиянських мотивів в його ранній творчості. Вони запевняють, що всі три бернські праці єдині за своєю прохристиянською концепцією” [15, с. 8].

Ставлення Гегеля до християнської релігії не залишалося незмінним. Але негативним воно було тільки на самому ранньому етапі його творчості, було зовсім короткочасним сплеском юнацького радикалізму. Від самого початку й до кінця своїх днів Гегель залишався глибоко протестантсько-християнським мислителем.

Дільтей та його послідовники прагнули довести релігійно-християнські витоки Гегелевої філософії. Лукач же, наполягав на первинності соціально-політичних підвалин філософування Гегеля, які Дільтей, мовляв, цілком ігнорує. Та втім, і А. Гулига змушений був врешті-решт визнати, що обидві точки зору – “спрощення”, хоча й протилежні за своєю спрямованістю. “Істина – «посередині»” [15, с. 8]. Заради справедливості зазначу, що Лукач усвідомлював, що у його праці “[...] затрагується лише одна сторона вопрса о возникновении гегелевской диалектики” [41, с. 42].

Цей закид Дільтею Д. Лукача й А. Гулиги, що примкнув до нього, неспроможний. Не рятує справи й, начебто пом'якшуюче його, звинувачення у спрощенні, однобічності *обох*, і Дільтея і Лукача, яке додав А. Гулига. Є однобічність і однобічність. І істина не завжди “полюбляє” середини. Вона, як частенько мовляв Л. Шестов, подекуди вважає за краще жити не в середніх смугах, а на окраїнах. Лукач “однобічніший” за Дільтея. Адже йдеться не просто про окремі фактори, які зумовлювали формування філософських поглядів Гегеля<sup>12</sup>, а про найвагомійший, *домінантний*.

---

<sup>12</sup> В тиглі гегелівського мислення переплавилась така багатоманітність впливів (античність, християнство, уся палітра новосвропейської рефлексії, як власне філософської, так і історичної, суспільно-політичної, економічної), що розплутати цей клубок дуже й дуже непросто, й для цього треба відстежити кожен із цих впливів окремо, перш ніж установлювати їх взаємозв'язок. Тому й книжка Д. Лукача має неабияку цінність. Усупереч, а може завдяки, своїй однобічності, вона є першим ґрунтовним дослідженням тієї ролі, яку відіграло у



А таким домінуючим фактором у філософському розвитку молодого Гегеля все-таки були: теологія, богослов'я, релігія і релігійність. І справа ж не в тім, як, і в якій період, Гегель ставився до християнської релігії, а в самій “матерії”, з якої він виходив у своїх міркуваннях, “матерії”, в якій зароджувалися й проростали його власне філософські погляди. А ця “матерія”, перш за все, – релігійність, релігія та її історія. Адже й у самого непримиренного опонента Дільтея Лукача, який принципово наполягав не на теологічних, а на соціально-політичних і економічних витоках гегелівського філософського мислення, часом проривається таке: “Он никогда не смог преодолеть зависимость от религиозных представлений [...]”, “[...] религиозные категории христианства играют исключительно большую роль в его мышлении”, “[...] устремления его являются религиозными [...]” [41, с. 219, 161, 54]. Більше того, Лукач зводить, по суті, нанівець свій основний аргумент (критичне ставлення Гегеля до релігії), коли висловлює цілком вірну думку про те, що Гегель “[...] вообще никогда не борется с религией, а только полемически противопоставляет позитивному христианству непозитивную религиозность” [41, с. 68], і врешті-решт змушений визнати, “неоднозначность гегелевского понимания религии” [41, с. 567]. Лукач, як бачимо, попри свої гучні заяви, йде за Дільтеєм. Інстинкт ученого час від часу переборює в ньому вульгарно-марксистські методологічні упередження, виривається з-під контролю ідеологічно зомбованого світогляду.

Ще до Дільтея, на теологічних, богословських витоках філософії Гегеля наполягав Рудольф Гайм (Наум). “Трудно себе представить, – а между тем это совершенно справедливо, – насколько Гегель обязан своим богословским занятиям первым

---

формуванні філософського світогляду молодого Гегеля та його методу розуміння економічних проблем. До Лукача в цьому відношенні гегелезнавцями, включаючи марксистів, не зроблено було нічого. Без усякого “постмарксистського” упередження треба визнати, що після праці Дільтея у всій світовій гегелезнавчій літературі, присвяченій розвитку філософських поглядів молодого Гегеля, дослідження Лукача понині залишається найзначнішим явищем. Але Дільтей Лукачем не “посоромлений”, як вважав Гуліга, і, напевно, сам Лукач, а доповнений.

зарождением своих философских идей”. “Он с необыкновенной ревностью изучал священную историю и пытался возвести ее в философские формы” [7, с. 40]. “Богословие было колыбелью гегелевской философии; пределы первого вначале составляли пределы философствования Гегеля, а богословский материал – материал гегелевского философствования. Скажу более: интерес Гегеля в исследовании богословских предметов по существу своему был чисто религиозным. Он стремился понять не одну только тень догмата, но – прочную сущность благоговейнейшего чувства, нравственное и душевное содержание религии. Изречения Христа и догматические формулы имели для него значение опытов: выразить безусловную жизнь, любовь и сущность духа. Он, казалось, признавал, что всякое знание происходит из глубины религиозного чувства; религией, как он думал, должно оканчиваться философствование” [7, с. 327–328].

Відомий французський неогегельянець і гегелезнавець Жан Валь (Wahl), який весь час посилається у своїй книзі про Гегеля “Несчастное сознание в философии Гегеля” [див.: 3] на книжку Дільтея, починає її ключовими словами: “Философия Гегеля не может быть сведена к нескольким логическим формулам. Или, скорее, эти формулы скрывают нечто такое, что с самого начала не является чисто логическим. Диалектика, прежде чем быть методом, представляет собой опыт, на основе которого Гегель переходит от одной идее к другой. Отчасти именно рефлексия над христианским мышлением, над представлением о Боге, создавшем человека приводит Гегеля к концепции всеобщего. За философом мы обнаруживаем теолога [...]”. “В глубине его философии имеется [...] религиозное начало”. “[...] Вся его философия имеет соответствующую окраску. У истоков этой доктрины, которая предстает как последовательная связь понятий, лежит разновидность мистической интуиции [...]. Гегель отталкивается не столько от интеллектуальных, сколько от моральных и религиозных проблем”. “Прежде чем быть философом, он был теологом” [3, с. 5, 6, 7]. Причому цей релігійний первень пронизує вчення як раннього, так і зрілого Гегеля. “То, что изначально присутствовало в душе автора *Логики*, было христианским видением креста и видением гнева Божьего в духе Беме. То, что

лежало на дне души этого рационалиста, и было двойной мистерией, двойственным страданием в глубине души этого оптимиста. Гнев Божий проявляется как принцип диалектики и того движения возвращения к себе, которым диалектика завершается” [3, с. 173].

Шлях Гегеля до філософії і у філософію був ані прямим, ані стрімким, і аж ніяк не прозорим. У гімназії та навіть в університеті Гегель, м'яко кажучи, не тягнувся до філософії. Він ставився до неї більш ніж прохолодно, якщо взагалі не байдуже. На лекціях з філософії він нудьгував і томився. Вступаючи до університету, він мав чіткий намір присвятити себе вивченню богослов'я. Його цікавили переважно теологічні й суспільно-політичні проблеми, історія та античність. Дружба з Гельдерліном і Шеллінгом будувалася зовсім не на спільних філософських інтересах, а на любові до грецької давнини й суспільно-політичних ідеалах. Примітний факт. Коли Шеллінг організував серед студентів гурток по вивченню філософії Канта, Гегель його жодного разу не відвідав, а просто проігнорував. У випускному університетському свідоцтві Гегеля, що його надрукував у 1845 р. знаний німецький історик античної філософії Едуард Целлер (Zeller), знаходимо разючий відзив: “Philologiae non ignarus, philosophiae nullam operam impendit” (“тямущий у філології, але не виявив ніякої завзятості в філософії”) [див.: 53, с. 562]<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> У російському перекладі книги Р. Гайма “Гегель и его время” взагалі читаємо: “Для окончательного завершения своих занятий Гегель выдержал осенью 1793 г. кандидатский экзамен по богословским наукам и получил от своих профессоров свидетельство в том, что он молодой человек с хорошими способностями, но не отличается ни большим прилежанием, ни большим запасом сведений, говорит плохо и может быть назван *идиотом в философии*” [7, с. 34]. Однак, згодом у Берлінській королівській бібліотеці з'явився один документ (щоправда, без кінцівки і без підпису), в якому міститься пояснення, що за ініціативою укладача названого документа були переглянуті “оригінальна копія й навіть чорнова випускного свідоцтва” і що в обох їх виявилось не nullam (ніякого), а multam (багато). Соромне nullam потрапило по описці “у реєстрову книгу випускних свідоцтв” [див.: 54, с. 562]. І залишається лише гадати, чи була то справді описка, чи спохватившись і схаменувшись, Тьубінгенський університет рятував власне реноме.

У Тюбінгені, Берні і на початку перебування у Франкфурті йому й не впадає на думку створення системи філософії. Його освіта носить переважно богословський характер, і у Берні з під його пера “[...] вытекает как бы целая богословская система – *энциклопедия богословия*” [7, с. 35]. І лише наприкінці франкфуртського періоду він почне будувати перший начерк власної філософської системи<sup>14</sup>.

Гегель не поспішав на зустріч з філософією, вона сама спочатку ненастирливо постукала до нього у двері, а потім оселилася у нього назавжди й почувала себе як вдома. Інтерес до філософії пробуджується у Гегеля тільки тоді, коли проблеми релігії були ним підняті на загальносвітоглядний рівень. Хай там як, *до філософії Гегель йшов нефілософським шляхом*.

Придивимося уважніше до філософських впливів, які випробував Гегель, і характер цих впливів.

Власне філософією впродовж багатьох років Гегель майже не цікавиться. Достеменно відомо, що навіть в бернський період із Спінози, наприклад, він читав лише “Богословсько-політичний трактат”, вивчення якого було пов’язане із загальним інтересом до історії і критики релігії.

З Кантом він вперше познайомився, мабуть, на лекціях професора теології Шторра, який намагався вдихнути у спорохнявілу теологію нове життя, кантизувати теологію, а тому молодий Гегель сприйняв Канта у теологічному контексті. Крім того, ще впродовж деякого часу в нього будуть перемішуватися ідеї Канта з ідеями Просвітництва. В Тюбінгенський період взагалі інтерес до Канта явно слабшає. За Канта він засяде тільки в Берні, та й то в зв’язку з вирішенням не філософських, а теологічних проблем. У бернських рукописах ми не знайдемо жодної нотатки, яка була б присвячена полеміці з проблем “Критики чистого

---

<sup>14</sup> “В моем научном формировании, которое началось со второстепенных потребностей человека, – пишет Гегель Шеллінгу у листі від 2 листопада 1800 р., – я дошел до науки (мається на увазі філософія. – Ю. К.), и идеал моих юношеских лет не мог не превратиться в форму рефлексии, в некоторую систему; теперь, когда я все еще занят этой проблемой, я ставлю перед собой вопрос: какой я могу найти обратный путь для проникновения в сущность человека?” [14, с. 237–238].

розуму”. Ще в листі до Шеллінга в кінці січня 1795 року Гегель зізнається, що хоча він “[...] внонь начал изучение философии Канта, с тем чтобы применить его основные выводы к разным привычным идеям и разработать их в соответствии с этими выводами”, які-небудь нові спроби “[...] проникнуть в сокровенные глубины [философии Канта]” йому ще “невідомі”. І висновки Канта він хоче застосувати не до “теоретичного розуму в более узком смысле этого слова”, а “к общеупотребительным понятиям” [13, с. 217]. Вплив на Гегеля Канта, звичайно, дуже значний. Але Кант його поки що приваблює не своїми гносеологічними витонченостями і, навіть, не своєю теорією моралі та права, а апофеозом людини, звеличуванням її гідності<sup>15</sup>.

З Фіхте він спочатку знайомиться через Шеллінга й Гельдерліна, який, на відміну від Шеллінга, навіть слухав його лекції, які справили на нього сильне враження. Але із листування з

---

<sup>15</sup> “Критику чистого розуму” Гегель читав ще в Тюбінгені. Але в його ранніх працях ми не знаходимо якогось резонансу від цього читання. Він, взагалі, аж до Єни, майже не цікавиться власне гносеологічними проблемами. У Франкфурті він штудював щойно видану “Метафізику нравів” (1797), але, знову ж таки, як помітив ще Р. Гайм, “[...] даже при подробном изучении этого сочинения и постоянно нося, по своему обыкновению, перо в руках, он никогда собственно не пускался в критическое рассечение философских начал Канта; он только противопоставляет строгим результатам, выведенным самим же Кантом из своих основных понятий, самые простые понятия, возникшие на почве религиозного чувства и исторического воззрения”. І відразу ж висвітилися розбіжності з Кантом: “Ты отсекаешь на части, – так говорит он о своем отчасти мифологическом, отчасти эллинизированном способе мышления, обращаясь к Канту, – ты отсекаешь на составные элементы человека, я же, подобно древним грекам, стремлюсь представить его себе только в гармонической целости всех его сил; ты угнетаешь натуру, между тем как я стараюсь ей покровительствовать; тырываешь нити живой жизни, я же ее считаю за высшее между всеми существующими явлениями” [7, с. 62].

І є один дуже істотний пункт, який робив Канта ніколи не зрозумілим, непроникним для Гегеля. Якщо вся філософія Канта базується на понятті совісті, є “філософією совісті”, то Гегель, як вдало висловився Гайм, “уточняет совесть в знание” [7, с. 311] і тим самим перекидає йому більш глибоке розуміння Канта. Проте, це окрема складна тема, якої не варто торкатися мимохідь.

Шеллінгом ясно видно, що Гегель без особливого інтересу читає перші твори Фіхте і ставиться до нього досить насторожено<sup>16</sup>.

Справжнє піднесення справили на нього "Листи про естетичне виховання" Шіллера, але не з боку естетично-філософського змісту, а з боку протиставлення величі античної культури й занепаду сучасного її стану.

Але найбільш показовий вплив на Гегеля вчення Шеллінга, якої б сам він про це думки не був. Ось що з цього приводу пише Ж. Валь, виходячи з аналізу першої друкованої філософської праці Гегеля "Різниця між системами філософії Фіхте і Шеллінга" [див.: 8]: "Философия Шеллинга, с которой сближается Гегель, всего лишь уточняет в более интеллектуальной форме идеи, к которым его привели размышления о религии. Когда Гегель пишет, что существует объективный субъект—объект и субъективный субъект—объект, и что абсолют обнаруживается в каждом из них, но полностью обнаруживается лишь в обоих, мы вновь встречаемся с формулами, аналогичными тем, которые мы отмечали в его юношеских теологических работах.

Таким образом, оказывается, что Гегель благодаря своим собственным размышлениям пришел к результатам, составлявшим философию Шеллинга. Когда Гегель определяет разум как тождество различного, он сообщает форму тем мыслям, которые у него уже давно были, а не присоединяется, как, возможно, верил он сам, к теориям Шеллинга. С другой стороны, идеи движения, свойственного сознанию, превосходства субъекта, как более непосредственного отражения Бога, единства конечного и бесконечного на основе воплощения, настойчивое обращение к рефлексии, место, отводимое негативности как деятельности, уже

---

<sup>16</sup> Чим полонив його Фіхте ще в Берні, хоча Гегель поки що лише має намір штудіювати його Науковчення, ми дізнаємося з листа до Шеллінга від 16 квітня 1795 р. Філософія Фіхте – "вознесла человека" на запаморочливу височінь, вона зуміла "[...] поднять выше достоинство человека, признать его способным быть свободным, способность, которая ставит его в один ряд со всем духовным. Мне кажется, нет лучшего знамения времени, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет орел, окружающий головы земных угнетателей и богов". І це відповідало ідеям, які Гегель "давно уже" носив у голові. І тому він не розуміє "почему столь поздно" постало це питання [12, с. 224, 225].

вынуждают не подозревающего об этом Гегеля отделиться от Шеллинга и вернуться на более глубоком уровне к Фихте” [3, с. 294–295, прим.]<sup>17</sup>.

А Р. Гайм, порівнюючи філософію “абсолютної тотожності” Шеллінга, як вона викладена в статті “Виклад моєї філософської системи” (травень 1801), з першим обширним нарисом своєї системи, з яким Гегель прибув у Єну, висуває навіть такий “здогад”: не Гегель запозичив у Шеллінга принцип тотожності, а, навпаки, останній поштовх до дозрівання та викладу Шеллінгом “філософії тотожності” у “Журналі змоглядної фізики” (1801, т. 2, № 2) дав йому саме Гегель. “Уже с первого взгляда можно заметить между ними не случайное, но существенное родство”. “Вследствие чего же, – задається питанням Гайм, – так внезапно колеблющийся и романтический характер философствования Шеллинга мог принять такой крутой поворот и с мгновенной быстротой перейти из критического и субъективного в так называемый абсолютный, снова догматический идеализм?”. І ось досить переконлива відповідь-припущення: “Конечно, нельзя с достоверностью утверждать, но позволительно предполагать: не лежало ли уже в готовой, никому неведомой системе влияние друга, которое и сообщило с такой легкостью воспринимавшему и всегда готовому на крайнюю решимость духу Шеллинга этот последний толчок, а с тем вместе послужило причиной и новой комбинации уже таившихся в нем элементов? Нельзя не указать на ту странную поспешность, с которой Шеллинг после первых же свиданий с новоприбывшим другом (Гегель прибув до Єни в січні 1801 р. – Ю. К.) решился представить на суд публики новую систему, – систему, которая совершенно уничтожала прежнюю в ее главных основаниях и даже не была отделена во внешней своей форме; между тем, громко возвещая о себе как об окончательном

---

<sup>17</sup> Це “повернення”, після Шеллінга, знову до Фіхте є одним із прикладів того, що чисельні впливи на Гегеля його попередників не вишиковуються в суто лінійний, чисто історичний, чи логічний шерег сходження. Вони не завжди вибудовуються в деяку однонаправлену послідовність, а часто: то перетинаються, нашаровуються один на одного, то йдуть у зворотному напрямі, то переакцентуються тощо.

результате всех предшествующих трудов, она показывала во всех своих частях явные следы незрелости и непонятной поспешности” [7, с. 108, 110–111]. У Гегеля ж, головний характер філософської системи, ще до Дільтея переконаний Гайм, “[...] ясними чертами был уже обозначен в парафразах, написанных [...] еще в юношеских летах на некоторые тексты из евангельского повествования и богословских догматов” [7, с. 110]. У творі “Різниця між системами філософії Фіхте і Шеллінга”, яким Гегель відкрив своє авторське поприще, він виклав філософію Шеллінга краще, ніж той сам. “В названном сочинении, можно сказать, Гегель более шеллингианец, чем сам Шеллинг. Гегель своим изложением впервые представил в виде полного целого разобщенные без связи и колебавшиеся в различных направлениях воззрения Шеллинга и представил их в стройной и доступной форме для общего понимания”. “[...] Перевод казался гораздо яснее, чем сам оригинал”. Саме завдяки Гегелю Шеллінг “вполне уразумел настоящее значение и важность своих воззрений” [7, с. 116]. Саме Гегель, до речі, назвав “систему тотожності” “абсолютним ідеалізмом”. На вплив Гегеля на остаточне формування й проголошення Шеллінгом у 1801 році “філософії тотожності” звертав увагу й Д. Лукач: “[...] «Изложение моей системы философии» (1801) – отмечено большой близостью Шеллинга гегелевской мысли и попыткой освоить принципы гегелевской диалектики” [41, с. 467]. Дільтей, щодо першості у висуванні принципу тотожності в межах німецького класичного ідеалізму, висловився обережніше, але досить певно. У нотатках 1800 р. ми “[...] бачимо вже у Гегеля філософію, що ґрунтується на нерозрізненні суб’єктивного та об’єктивного; позаяк Гегель вже не бажає визнавати незбагненність безконечного життя, це спонукає його до погляду, якого він досягнув під впливом Шеллінга невдовзі після цих записів” [дане вид., с. 217].

Отже, філософські інтуїції, “метафізичні переживання” безпосередньо виростили у нього з теологічний штудій, і лише згодом, *не без допомоги* Канта, Фіхте, Шеллінга, а *не безпосередньо з їхніх учень*, оформлялися у власне філософські поняття. “Гегелевские понятия, – як резонно підмічає Ж. Валь, – не были пассивно получены из предшествующей философии. Они были



переплавлені, перестроєні, воссоздані прикосновением внутреннего огня” [3, с. 9]. І взагалі, дух, обдарований такою розумовою силою, як дух Гегеля, не так легко можна було звабити на чужий шлях. Хай там як, *філософія Гегеля виникає ще до дослідження ним основних понять Канта, Фіхте, Шеллінга*. Це лише згодом, ретроспективно, Гегель зобразить шлях розвитку німецької філософії Нового часу, як такий, що лінійно розгортався за схемою, що стала канонічною: Кант → Фіхте → Шеллінг → Гегель. Філософія Гегеля не висновується іманентно з розпочатого Кантом філософського руху. Кант, Фіхте, Шеллінг не стільки індуціювали, скільки корегували розвиток його вчення. Гегель йшов до своєї системи не від Канта, Фіхте, Шеллінга, а від своїх власних теологічних штудій.

Та В. Дільтей не тільки указав на колицу гегелівського філософування (це намагалися робити й до нього), і не тільки з’ясував, далеко не простий і аж ніяк не одновекторний, характер впливу на Гегеля його філософських попередників (який конкретизували послідовники Дільтея), а й розібрав, проаналізував механізми народження його філософських понять з нефілософського, релігійного матеріалу.

Дільтей з усією старанністю, скрупульозністю і цілковито винятковим історичним чуттям (він володів найтоншим, найгострішим чуттям історичного факту, він умів добачити те, чого інші історики не бачили) досліджує історичний матеріал (рукописи Гегеля), факти, релігійні та “метафізичні переживання” Гегеля і показує як із них у нього народжуються філософські поняття. “Релігійні переживання” Гегеля трансформуються у “метафізичні переживання”, а останні утворюють підґрунтя для філософських понять, живлять ці поняття (духу, розвитку, заперечення, суперечності тощо). Найвиразніше Дільтей це показав щодо “переживань” та понять “розвитку” та “суперечності”. У цьому процесі, споглядання, переживання не стоншуються, не випаровуються, а понятійно ущільнюються, відбувається, як висловлюється Дільтей, “стиснення фактів у поняття” [дане вид., с. 235]. Це було однією із гносеологічних знахідок Дільтея, а може й одним із блискучих гносеологічних відкриттів.

Зазначу, що Д. Лукач, всупереч загалом упереджено-негативному ставленню до книжки Дільтея, раз у раз запозичує у нього ті чи ті ідеї. Зокрема – розуміння ролі переживання у духовно-пізнавальному процесі Гегеля. Знову ж таки, дає про себе взнаки нездоланий інстинкт добросовісності першокласного ученого. Ось, наприклад, як, за Лукачем, відбувається понятійне оформлення у світогляді Гегеля одного з основних понять його філософії – поняття суперечності. “[...] Противоречие все острее переживается им как основа и движущая сила жизни. Мы подчеркиваем слово «переживается», поскольку развитие Гегеля шло иначе, чем развитие философии Шеллинга, который переходил от одной философской системы к другой”. “[...] Он мало интересуется собственно философскими проблемами, особенно теоретико-познавательными и логическими (йдеться, звісно, про бернський та франкфуртський періоди. – Ю. К.). Он стремится лишь к тому, чтобы осмыслить определенные общественные и исторические связи и использовать философию, чтобы произвести необходимые обобщения (це, знову ж таки, думка Дільтея. – Ю. К.)” [41, с. 135]. Гегель йде не від понять до понять, а від дійсності до її переживання, і тільки наприкінці – до філософсько-понятійного узагальнення. Отже, Дільтей, наполягаючи на релігійних витоках Гегелевої філософії, не “осоромлений”, а неспростовний. Адже майже всі базові поняття (заперечення, розвиток, відчуження, субстанція як суб’єкт тощо) не тільки “спробних” систем Гегеля (франкфуртської, з її доповненням у “Системі моральності”; “Єнської реальної філософії”; “Феноменології духу”), а й завершальної (“Енциклопедія філософських наук”), мають, власне, не філософське, не наукове, не художньо-естетичне, а релігійно-теологічне походження. Це стосується й центрального поняття підсумкової системи – поняття Духу.

Узагалі, щоб “увійти” до найраціоналістичного філософського вчення, відшукати до нього ключ, а не “вибивати двері ногами”, треба віднайти його *вихідну інтуїцію*. Адже саме з неї, а не з абстрактних понять проростає “система”. У Канта такою

інтуїцією була інтуїція-антиномія “свобода – необхідність”<sup>18</sup>, у Фіхте – “призначення людини” [див.: 38], у Шеллінга – естетична інтуїція [див.: 37], у Гегеля ж, як переконливо покаже Ж. Іпполіт, – “інтуїція духу народу”. Навколо цієї інтуїції весь час кружляє й упритул підходить до неї й Дільтей. Гегель відправляється у філософську подорож від “Святого Духу”, “Божественного Духу”, згодом “Світового Духу”, “загального духу” і, нарешті, “духу народу”, “духу нації”. “[...] У різних місцях ми зустрічаємо означення безконечного життя як Духа – так розкривається принцип цієї майбутньої системи. Він знову знаходить це основне поняття своєї системи в Євангелії від Іоанна. У викладі вчення Ісуса в Євангелії від Іоанна він підкреслює глибоке розуміння в цьому Євангелії божественного, себто сутності Духа, і зв’язок із ним Ісуса” [дане вид., с. 212]. “Релігійне переживання” стає “метафізичним переживанням”, чи напівінтуїцією-напівпоняттям, і, врешті-решт, викарбовується у строге й потужне філософське поняття Духу (“Єнська реальна філософія”, “Феноменологія духу”).

Гегелеву, релігійну за походженням, інтуїцію Духу, яка згодом, синтезувавшись із новоевропейською рефлексією, набуде ваги й значення повнокровного філософського поняття, не треба й не можна плутати з новоевропейським Розумом і Свідомістю (Самосвідомістю). На відміну від свідомості в Дусі немає протилежності об’єктивного й суб’єктивного, на відміну від Розуму – він не тільки сенс, а й сила<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Сам Кант, застерігаючи від хибного розуміння своєї філософії, кидаючи на схилі років ретроспективний погляд на свій духовний розвиток, вказує на це в листі до Гарве від 21 вересня 1798 р.: «Не исследование бытия божьего, бессмертия etc. было моею отправной точкой, но антиномии чист[ого] раз[ума]. «Мир имеет начало – он не имеет начала» etc. – до четвертой: «Человеку присуща свобода – у него нет никакой свободы, а все в нем природная необходимость». Вот что, прежде всего, пробудило меня от догматического сна и побудило приступить к критике разума как такового [...]» [Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980, с. 617].

<sup>19</sup> У Новий час (Декарт, англійський емпіризм), зазначає Пауль Тілліх, “[...] слово «дух» получило коннотацию «сознания», а само сознание – коннотацию «интеллекта». Исчез тот элемент силы, который содержался в изначальном

Відсувати сьогодні на задній план богословські й релігійно-історичні штудії Гегеля, класти в основу основ формування його філософського світогляду виключно соціально-політичні інтереси й економічні штудії, віддаючи данину марксистській схемі пояснення духовних феноменів (яка, до того ж, розуміється частогусто спрощено), було б насильством над історичною істиною, було б кроком назад порівняно з Дільтеєм.

І, нарешті, щодо звинувачення Дільтея стосовно його маркування ранньої Гегелевої філософії як “містичного пантеїзму”. Це звинувачення вперше, здається, кинув Дільтею, як вирок, той самий Лукач [див.: 41, с. 148]. Відтворюється воно, на жаль, і сьогодні. Ось, чи не головний, закид книжці Дільтея сучасного російського дільтеєзнавця: “В одному істотному пункті концепція Дільтея уявляється недостатньо проясненою й обґрунтованою – в питанні про містичний пантеїзм. Сам цей термін не містить ясного, філософськи фіксованого змісту. І подальші дискусії навколо цього центрального поняття дільтеївської інтерпретації Гегеля показали це. Історичний розвиток цього поняття, що відклався в його значенні, не дозволяє подолати його двозначності й часом ідеологічної зорієнтованості”. Це поняття “[...] ставить межу збагнення думки й неадекватно описує «суть справи»” [47, с. 35]. Одним словом: “Кудряво сказано; а проще – что такое?” (“Фауст”).

К. Маркс, зауважу, ще за шістьдесят два роки до Дільтея (1843) вважав доречним говорити про “пантеїстичний містицизм” Гегеля, щоправда, маючи на увазі його логічні містифікації (“логічний, пантеїстичний містицизм” [43, 212]).

Дорікає М. Плотніков Дільтею й у “[...] не уважності до онтологічної спрямованості інтуїції Гегеля. Якщо Гегель витлумачує буття як «чисте життя», то для Дільтея більш істотним

---

значення слова «дух», и в конце концов само слово было отброшено. В современном английском языке оно большей частью заменено словом «сознание» («mind»), и вопрос заключается в том, может ли слово «сознание» быть деинтеллектуализировано и полностью заменить собой слово «дух»". Відповідь Тілліха на це питання заперечна. І далі дуже слушне зауваження: “«Бог есть Дух» никогда нельзя перевести как «Бог есть Разум» или «Бог есть интеллект». И даже «Феноменологию духа» («Phaenomenologie des Geistes») Гегеля никогда не переведешь как «Феноменологию сознания». Гегелевское понятие духа объединяет смысл и силу” [51, т. 3, с. 26].

здавався акцент на житті, а не бутті”. Втім, услід за Ортегой-і-Гассетом, М. Плотніков причину цього схильний убачати в недоліках філософування Дільтея – невідповідності суті його прозрінь мові, якою він їх висловлював” [47, с. 35]. Тут відразу зауважимо таке. Дільтею, справді, можна дорікати за невизначеність, нестрогість понять, якими він оперує. Це стосується навіть стрижневих, основних, таких як-от: життя, світогляд, досвід, переживання, розуміння, взаємозв'язок тощо. Та чи не свідомо він налаштований на цю невизначеність, нестрогість? Адже життя для нього більш багате за розум, не втискується, як для пізнього Гегеля, в чисто раціоналістичні конструкції (нагадаю, “життя не можна поставити віч-на-віч з розумом”), а тому й вимагає особливих пізнавальних – герменевтичних – процедур як своєї даності (*переживання*) [див.: 39], та і проникнення в нього (*розуміння*).

Чи є закид М. Плотнікова Дільтею стосовно його маркування філософських поглядів молодого Гегеля як “містичного пантеїзму”, правомірним? Щоб відповісти на це питання, звернемося до широко застосованого нами методологічному прийому, а саме: дамо можливість самому Гегелю допомогти нам відповісти на нього. Адже, вважаємо, що історик філософії просто зобов'язаний вислухати не одну, а обидві сторони, не тільки того, хто критикує, а й того, кого критикують.

Як би Гегель поставився до звинувачення у *містицизмі*? Переконаний, що він би його не заперечував, і не вважав би навіть звинуваченням. Справа в тому, що діалектика (“спекулятивне”) викарбується у Гегеля в чітку логічну форму, й навіть у логічні формули, значно пізніше, в “Науці логіки” (1812 – 1816). Поки що ж він перебуває під впливом дорефлексивної діалектики буденної релігійної свідомості.

Послухаємо самого Гегеля. Ось що він, вже в зрілий період своєї творчості, скаже про співвідношення діалектики й містики: “Относительно спекулятивного (діалектичного. – Ю. К.) мышления мы должны еще заметить, что под этим выражением следует понимать то же самое, что раньше применительно в основном к религиозному сознанию (і свідомості самого Гегеля, яка перебувала ще переважно на цьому щаблі. – Ю. К.) и его

содержанию называлось *мистическим*. Когда в наше время говорят о мистике, то, как правило, употребляют это слово в смысле таинственного и непонятного, и в зависимости от полученного образования и образа мыслей одни смотрят на это таинственное и непонятное как на нечто подлинное и истинное, а другие видят в нем суеверие и обман. Мы должны прежде всего заметить, что мистическое, несомненно, есть нечто таинственное, но оно таинственно лишь для рассудка, и это просто потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистического (как синонима спекулятивного мышления) – конкретное единство тех определений, которые рассудок признает истинными лишь в их отдельности и противоположности”. И далі: “Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим, говоря этим лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое” [10, с. 212, 213].

Взагалі, треба завжди зважати на те, що німецькі містики справили на Гегеля великий вплив. Вже у Берні він ретельно конспектує Майстера Екхарта та Й. Таулера. Дільтей акцентує на цьому. Згодом він студіюватиме Якоба Беме. Якщо в гегелівських “Лекціях з історії філософії” у (російськомовному виданні) Ф. Бекону відводиться 14 сторінок, і навіть Декарту всього 26, то Беме – 21,5. Симпатії до містицизму не полишали Гегеля впродовж всього його життя. Навіть у зрілому віці великий раціоналіст буде симпатизувати німецькому містику й теософу, глашатаю релігійно-філософського романтизму Францу Ксаверію фон Баадеру (Baader) (1765–1841). Саме у містиків, чи не в першу чергу, Гегель почерпнув ідею збігу протилежностей, яка висновувала всю його діалектику.

Стосовно *пантеїзму* ранньої (і не тільки) гегелівської філософії, то тут справа дещо складніша. Але не така вже й безнадійна. Гегель не дуже полюбляв, коли його називали пантеїстом. Це зрозуміло<sup>20</sup>. Проте, знову уважно вислухаємо

---

<sup>20</sup> Він добре знав чим обернулося звинувачення в пантеїзмі для Фіхте: той змушений був подати у відставку і залишити Єну (1799). У ті часи звинувачення в пантеїзмі було рівнозначно звинуваченню в атеїзмі. Навіть в 1853 р. через

самого Гегеля. “Пантеїзм вообщє не доходить до расчленения и систематизации. Там, где он является в форме представления, он – опьяняющая жизнь, вакхическое созерцание, не позволяющее выступить расчлененными единичным формообразованиям универсума [...]. И тем не менее это воззрение составляет для каждой здоровой натуры *естественный отправной пункт. В особенности в юности [...]* (курс. мій. – Ю. К.)” [11, с. 46]. Пантеїзм був “естественным отправным пунктом” і молодого Гегеля, був співзвучний його “власному душевному устрою”, “настрою” (Дільтей). Гегель сам не раз, відкрито і недвозначно, зараховував Спінозу й себе до “істинних” пантеїстів. І навіть тоді, коли найвищим визначенням абсолютного він буде вважати дух, й коли знайде більш точні формулювання своїм філософським поглядам і вченню, він ніколи не зрадить своїм юнацьким пантеїстичним захопленням. Поняття пантеїзму буде наповнюватися лише більш конкретним змістом<sup>21</sup>. Віссю протестантсько-християнського мислення Гегеля завжди був Бог. З чотирьох можливих позицій розуміння відношення бога до світу молодий Гегель займає саме пантеїстичну позицію. Пантеїстом він залишався й впродовж всього свого життя. Хоча його підсумкові (не кажучи вже про проміжні) погляди щодо місця Бога у світі давали привід до самих протилежних інтерпретацій – і як відверто теїстичних (старогегельянці), і як приховано, чи явно атеїстичних (починаючи з лівого гегельянця Б. Бауера). Фр. Шлегель взагалі заявляв, що гегелівська діалектика є дещо гірше, ніж атеїзм, вона – філософський “сатанізм”<sup>22</sup>. Здається, тільки нікому не спало ще на думку зробити Гегеля дійстом. Не можу втриматися, щоб не висловити одну “крамольну”, але справедливу, як на мене, думку: якби не було релігії й теології, то й атеїзму (заперечення релігії)

---

звинувачення в “пантеїзмі” молодий приват-доцент Куно Фішер був звільнений з Гайдельберзького університету.

<sup>21</sup> Детальний аналіз гегелознавчої літератури (до 1918 р.), присвяченої “пантеїзму” Гегеля, здійснено І. Льїним [див.: 32, с. 522 – 533].

<sup>22</sup> У часи свого зближення з католицькою церквою Фр. Шлегель заявив: “Система отрицания была бы еще более дурна, чем атеизм или обожествление Я и самости (Фихте), она была бы подлинным обожествлением отрицающего духа, стало быть, на деле философским сатанизмом” [цит. за: 41, с. 507].

ніколи б не було. Атеїзм завжди “паразитував” і “паразитує” на релігії й теїзмі.

Отже, не таким уже й недостатньо проясненим й обґрунтованим є Дільтеєве маркування філософських поглядів молодого Гегеля як “містичного пантеїзму”. Й не треба забувати, що ще до написання своєї праці про молодого Гегеля Дільтей зарекомендував себе як ґрунтовний знавець історії пантеїзму – від античного до гегелівського.

І ще про один дуже важливий “зріз” книжки Дільтея та одне її безперечне достоїнство. Дільтей “відкрив” раннього Гегеля. Цей Гегель виявився дещо іншим, аніж Гегель панлогістської системи. Гегель постав як один з засновників “філософії життя”, чи навіть провісник екзистенціалізму. “Життя”, “любов”, “доля”, “ніщо”, “відчуження”, “страх” – ось інтуїції-поняття, що зумовлювали інтенції його ранньої філософсько-світоглядної думки. Проте, одним із лейтмотивів Дільтеєвого дослідження було встановлення внутрішнього генетичного зв’язку остаточних Гегелевих побудов і ранніх його філософських пошуків. “Те, що він одержав тоді стосовно конкретного розуміння історичної дійсності, створило підґрунтя його «Феноменології духу»: часто-густо воно зумовлює цю найпотужнішу гегелівську працю аж до кожного слова” [дан. вид., с. 224-225]. І щодо Гегелевої “Логіки”: “[...] повсюди є процес, що його Гегель відшукує в історії, і це веде його до проблеми осягнення вищих форм життя через нижчі. До цього приєднуються інші проблеми, які Гегель знайшов у розумінні тотальності світу. Тут зав’язується вузол, розв’язання якого призвело до логіки Гегеля. Бо якщо логіка розсудку не може розв’язати цю проблему, із прагнення до осягнення світу постає вимога вищої логіки. Гегелеве вчення про непізнаваність безконечного життя, що набуло своєї найгострішої форми саме наприкінці цього періоду (франкфуртського. – Ю. К.), мусило підвести його до цієї вищої логіки” [дан. вид., с. 222].

Причому генетична єдність світобачень молодого і “зрілого” Гегеля проявлялася не лише в тому, що вже в ранніх рукописах визрівають пізніші понятійні схеми, взаємозв’язки, логічні структури, а й у тому, що ті екзистенційні мотиви, які були притаманні ранньому Гегелю, ніколи повністю не зникали й у



“метафізичних переживаннях” “зрілого” і у викладеному ним ученні, усупереч, багато в чому, мабуть, його свідомим намірам.

“Зрілий” Гегель найрадикальніший есенціаліст і прогресист. Він налаштований будь-що повірити у міць світового Духу, що все гармонізує та примиряє. Світ – це процес самореалізації Духу. Тут немає ані розриву, ані граничної невизначеності, ані ризику, ані небезпеки утратити себе тоді, коли сутність актуалізує себе в існуванні. Він хотів повірити в те, що попри все нерозумне, розумна або сутнісна структура буття провиденційно актуалізована в процесі Всесвіту. Хотів повірити, але так до кінця і не зміг. Віра вірою, а життя життям. “Всесвітня історія не є арена щастя”. А людина, настільки ж розумна, як і нерозумна. Гегель радше погодився б з Екклезіастом (Еккл. 1: 15) та Кантом в тому, що людина зроблена “із настільки кривої шалівки”, що із неї “не можна зробити нічого прямого”. Він, на відміну від Маркса, не обіцяв людям ані загального щастя, ані розуму. Історія, як і доля людини, трагічні. “[...] Гегель осознал экзистенциальную проблему и пытался включить элементы существования в свою универсальную систему сущностей. – звертає увагу авторитетний у цих питаннях Р. Тілліх. – Он поместил небытие в самый центр своей философии; он подчеркивал роль страсти и интереса в историческом развитии; он создал такие понятия, как «отчуждение» и «несчастное сознание»; он сделал свободу целью универсального процесса существования; он даже ввел в рамки своей системы христианский парадокс. Однако он не позволял всем этим экзистенциальным элементам подрывать эссенциальную структуру своего мышления. Небытие было побеждено в целокупности системы; история подошла к своему концу; свобода стала актуальной; парадокс Христа утратил свой парадоксальный характер. Существование – это логически необходимая актуальность сущности. Между ними нет разрыва, а переход от одного к другому нескачкообразен. Этот всеобъемлющий характер гегелевской системы сделал ее поворотным пунктом в долгой борьбе между эссенциализмом и экзистенциализмом. Гегель был классическим представителем эссенциализма [...] (курс. мій. – Ю. К.)” [51, т. 1-2, с. 307].

“Не позволял”! Однак, екзистенційне поняття відчуження, яке в молоді роки було ним добуто із релігійного досвіду виступає у “зрілого” Гегеля як одне з основних понять, що конструюють світобудову. Природа – відчужений Дух<sup>23</sup>. Як би Гегель не видворяв екзистенційні мотиви із своєї заключної системи, принаймні “гасив” у ній, вони давали про себе взнаки і він так і не зміг їх геть-чисто позбавитися. Вони виявилися досить потужними і невикорінними. Як бачимо, і в цьому плані, Гегель не “розколюється навпіл”, ранній Гегель був частково усотаний, знятий (aufheben) “зрілим”. Саме через цю генетичну єдність “зрілий” Гегель, хоча й не зрікався і не цурався праць своєї філософської молодості, але не придавав їм особливого значення.

Але це зняття було не абсолютним, а відносним, “частковим”. І це добре усвідомлював Дільтей, який тому і говорить на початку своєї праці, що “Уривки, що дійшли до нас із цього періоду, так само як і у випадку з творами молодого Канта, мають значення не лише для самої гегелівської системи. Ще не скуті рамками діалектичного методу, вони постають із занурення у величезний історичний матеріал і мають самостійне значення: більше того,

---

<sup>23</sup> “«Отчуждение» как философский термин принадлежит Гегелю. Он его создал и он его применял – а особенно в учении о природе как об отчужденном духе (Geist). Однако Гегель открыл отчуждение задолго до того, как он разработал свою философию природы. В своих ранних фрагментах он описывал жизненные процессы как такие, которым было присуще изначальное единство, нарушенное из-за расщепления на объективность и субъективность и из-за замены любви законом” [51, т. 1-2, с. 326]. Поняття відчуження, роз’яснює далі Тілліх, – поняття небіблійне, але імпліцитно воно присутнє у більшості біблійних описів поневірянь людини. Воно мається на увазі у символах вигнання із раю, ворожнечею між людиною й природою, смертельною ворожнечею між братом і братом, відчуженням народу від народу через змішання мов і безперестанними наріканнями пророків на своїх царів і на народ, що звернувся до чужих богів. Відчуження імпліцитно міститься у словах апостола Павла про те, що людина спотворила образ Божий, перетворивши його в образ ідольський; у його класичному описі “людини у ворожнечі з самою собою”; у його баченні ворожнечі між людиною і людиною, що поєднується з їх розбещеними похотями.

вони являють собою неоціненний внесок до феноменології метафізики (курс. мій – Ю. К.)” [дане вид., с. 59].

Подане вище “виправдання” книжки Дільтея від скоростиглих і часом поверхневих обвинувачень, не є спробою “обілити” інтерпретацію Дільтея й подати її як бездоганну (таких інтерпретацій узагалі не буває), а є закликом до того, щоб навчитися рахуватися з істиною думки видатного історика, філософа й історика філософії, і більш відповідально ставитися до своїх критичних аргументів, посилювати, а не спрощувати їх.

Звичайно, книжка Дільтея не позбавлена шорсткостей. Її можна зробити, і це часто справедливо робилося, чимало закидів у деталях, які не завжди є такими вже й невинними дрібницями. Так, наприклад, глибокий знавець Гегеля й цієї Дільтеєвої праці, видатний український історик філософії Дмитро Чижевський справедливо дорікав Дільтею за те, що той “[...] ігнорує ролю революції у розвитку Гегеля (йдеться про Французьку революцію. – Ю. К.)” [57, с. 336]. Ж. Валь вважав, що Дільтей у своєму аналізі теологічних творів Гегеля перебільшує кантівські впливи, які, насправді, змішуються з іншими впливами, а там, де Дільтей ще чує кантівські інтонації, можна почути голос украй лівого гегельянства [див.: 3, с. 57–58]. А. Гулига, про що вже йшлося, звертає увагу на те, що Дільтей, відверто переступає хронологічну послідовність, коли у підрозділі “Три праці про християнську релігію” аналізує спочатку “Життя Ісуса” і лише після неї рукопис “Народна релігія й християнство” [див.: 15, с. 8]. Такі закиди можна прибільшувати. Не кажучи вже про те, що деякі висновки Дільтея потребують уточнення, корекції після публікації ще невідомих йому рукописів Гегеля. Проте головне, звичайно, не в цих промахах видатного історика духу, а у безумовних надбаннях, достоїнствах його праці, які визначають її неминущу цінність. Тож резюмуємо їх.

1. Передовсім, Дільтей уперше здійснив первинне упорядкування рукописів молодого Гегеля і тим самим заклав основи документально забезпеченого дослідження формування та розвитку Гегелевої філософії. Вирішальний крок у цьому напрямі зробив він сам. Уже ніхто не наважиться піти по цьому шляху без нього.

2. Дільтей майстерно розплутав клубок формоутворюючих факторів філософії Гегеля і переконливо виділив домінуючий, основний.

3. Він увів у гносеологічний інструментарій дослідження генези Гегелевої філософії такі продуктивні поняття як “релігійне переживання”, “метафізичне переживання” і за їх допомогою з'ясував механізм трансформації, “стиснення” у Гегеля фактів, емпіричних уявлень, переживань у філософські поняття.

4. Вагомим є внесок Дільтея в деміфологізацію Гегеля. Ним був вщент зруйнований дуже живучий гегелезнавчий міф (а між нами й Гегелем зведено просто мур міфів) про те, ніби філософія Гегеля виникла враз, мов блискавка, і залишалася впродовж усього його життя незмінною. Вона, мовляв, лише доопрацьовувалася в деталях та поглиблювалася в обґрунтуванні. Така думка була пануючою серед гегелезнавців. Найвідвертіше й найоднозначніше її висловив В. Віндельбанд. Якщо, скажімо, Р. Гайм ще визнавав, принаймні, *один* злам у поглядах Гегеля, а саме: в берлінський період (“поправління” у “Філософії права”), то Віндельбанд у другому томі свого славетного підручника “Від Канта до Ніцше” (1880) категорично й навіпростець заявив: “В то время, как произведения Шеллинга, так же, как и диалоги Платона, показывают нам их авторов в постоянном развитии, система Гегеля уже в первом большом труде (мається на увазі франкфуртський нарис системи. – Ю. К.) появилась во всеоружии, как Минерва из головы Зевса, а потому во всех произведениях Гегеля [...] мы с начала и до конца имеем дело с мыслителем, полностью согласным с самим собой (курсив мій. – Ю. К.)” [4, с. 311]. Не змінив він своєї точки зору й після виходу книжки Дільтея (яку зустрів схвально й начебто високо оцінив), про що свідчить його доповнення до основного тексту четвертого (1906) й п'ятого (1911) видання своєї “Історії філософії” [див.: там само].

5. Дільтей довів, що філософія молодого Гегеля своєрідна й така, що має цінність сама по собі, а не тільки значення підготовчого ступеня, стартового майданчика, що залишився позаду, а то й просто спалений полум'ям підсумкової системи. Вона повністю не знімається (*aufheben*), у Гегелевому розумінні цього відношення, в завершальній систематичній побудові

філософії Гегеля, не поглинається нею<sup>24</sup>. Після Дільтея на Гегеля вже не можна було дивитися тільки очима його “Логіки” й “Енциклопедії”, а може, навіть, інакше читати й ці підсумкові праці.

6. Але водночас зруйнував Дільтей і другий, породжений (точніше – спровокований), як це не парадоксально, ним самим, міф про існування нібито двох Гегелів, які не мають нічого спільного між собою: раннього – ледь не засновника “філософії життя” й хресного батька екзистенціалізму, і зрілого – панлогіста, аперсоналіста й такого, що сповідував квієтизм. Дільтей не зводить “берлінської стіни” між ранніми рукописами Гегеля й його зрілими працями, як це робили неогегегельянці.

Для Дільтея, існував лише *один* Гегель, проте саме це існування було історичним, було єдністю історичного зв’язку.

7. Книжка Дільтея вибила ґрунт із-під ніг і третього (у порядку нашого аналізу, але, ймовірно, першого за історичним походженням в історії гегелезнавчої міфології), міфу, за яким існує якась “таємниця” Гегеля, яку будь-що треба розгадати, аби увійти до собору Гегелевої філософії. Вперше слово “таємниця”, хоча й не почуте, щодо філософії Гегеля вимовив К. Маркс. Саме Маркс у своїх “Економічно-філософських рукописах 1844 року” заявив, що вивчення Гегеля треба починати з “Феноменології”, оскільки саме вона є “*таємниця*” Гегелевої філософії. Йому ще були невідомі ранні праці філософа (деякі фрагменти яких К. Розенкранц опублікував як додаток до своєї біографії Гегеля того ж 1844 року),

---

<sup>24</sup> Редактори дуже корисного “Короткого філософського словника-довідника” (Чернівці, 2006) навіть не підозрювали, мабуть, що пропонуючи невдалий переклад німецького терміну “Aufhebung”, як “поглинання”, замість виправданої кальки з російської – “снятие” – “зняття” [Короткий філософський словник-довідник. – Чернівці, 2006, с. 15], дуже точно відтворили гегелівське розуміння цього відношення (“Aufhebung”) вищих щаблів розвитку до нижчих, коли, за висловом Фюрбаха, наступний щабель “не может включить в себя других существований без того, чтобы не высосать из них мозг самостоятельной жизни”. Термін “поглинання” невдалий саме тому, що утримує лише одне із трьох основних смислових значень німецького терміну “Aufhebung”: 1) заперечувати, скасовувати 2) зберігати, поглинати, 3) здійснювати, який містить їх у собі всі разом у діалектичній єдності. Гегель, до речі, сам вперше звернув увагу на це семантичну діалектику терміну.

як невідома гегелезнавцям була й праця Маркса аж до 1932 р. (повна публікація “Рукописів” мовою оригінала).

Після виходу в 1865 р. двотомної книжки англійського філософа “гегельянця-неогегельянця” Джемса Хетчісона Стірлінга (Stirling) з претензійною назвою “The secret of Hegel, being the Hegelian system in its origin, principle, form and matter” (“Секрет Гегеля, виклад гегелівської системи в її походженні, принципі, формі й змісті”) “розсекреченням” Гегеля нема кінця. Його, після Маркса й Розенкранца, розсекречували німецькі (Р. Гайм, Р. Кронер, Г. Глокнер та ін.), французькі (Ж. Валь, О. Кожев, Ж. Іпполіт), італійські (Б. Кроче, Дж. Джентіле, Б. Бозанкет), російські (І. Ільїн) гегелезнавці. Відправним пунктом та гаслом усіх цих інтерпретацій та реінтерпретації було – “Гегеля ще не зрозуміли!”. Причину цього вже Р. Гайм вбачав в тому, що “[...] система Гегеля в том виде, как она есть, ускользает от всякого анализа и исследования. Она представляется гладким шаром, который скорее можно катить, чем изловить. В ней сломаны подмостки, с помощью которых воздвигнуто здание, и все входы и выходы к этому зданию идей засыпаны мусором. С помощью одного только средства можно в него проникнуть. Этим ключом мы владеем только потому, что шли за нашим философом по пути его ученых занятий и его развития” [7, с. 66–67]. Він навіть дивується, як мало до цих пір звертали увагу на походження гегелівської філософії [див.: 7, с. 159]. Сам Р. Гайм, звичайно, дещо зробив в цьому напрямку, але упав в невиправдану самовпевненість (“этим ключом мы владеем”), і недооцінив значення ранніх праць Гегеля (“входы [...] к этому зданию идей засыпаны мусором”). Ключ відшукав все ж таки не він, а Дільтей. Тільки Дільтей показав як з “метафізичних переживань” Гегеля, що були індуковані його історико-релігійними й теологічними дослідженнями, “прокльовувалися” філософські поняття Гегелевої системи. В тому, що Гайм називав “сміттям”, Дільтей угледів золоті “прожилки”, що ведуть до золотих родовищ Гегелева вчення. Дільтей дбайливо відділив їх від “породи” і завдяки цьому не лише дав змогу увійти у грандіозну будівлю вчення, а й *огранив* те, що Гайму здавалося “гладкою кулею”. Учення Гегеля постало як *багатогранне*. Дільтей

“створив” більш ємний образ Гегеля аніж той, який побутував до нього (а часто-густо й після нього).

Та “розсекречування” Гегеля триває. Одна з численних присвячених Гегелю книжок авторитетного французького гегелезнавця Жака Д’Ондрта (D’Hondt) має характерну назву: “Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de Hegel” (P., 1968); нім. переклад: “Die geheimen Quellen des Hegelschen Denkens” (B., 1972). “Секрет Гегеля”. “Потаєнні першоджерела Гегелевої думки”.

Так от, секрет Гегеля, як переконливо показав Дільтей, написавши чудовий вступ до, так би мовити, археології й феноменології Гегелевого духу, у тому, що... – ніякого секрету немає. Якщо читати Гегеля не “з кінця”, а “з початку”; якщо відкинути, з одного боку, хибні уявлення, що Гегель був Гегелем ще з “філософських пелюшок”, а з іншого – що він радикально змінив свої погляди, не кажучи вже про те, що він, мовляв, свої справжні погляди приховував; якщо засвоїти те, що Гегель каже про моральні максими – одна й та сама моральна максима по різному звучить у вустах неопереного юнака й навченого досвідом життя старця, то доходимо висновку: не можна глибоко розуміти пізнього Гегеля, сприймаючи лише артикульований у пізніх текстах шар смислу, без постійного утримання в ньому (цьому “старці”) усього його “досвіду життя”. Не можна вірно (автентично) розуміти “зрілого” Гегеля без раннього.

8. І ще про один гегелезнавчий міф, який розвінчує праця Дільтея. Гегеля зазвичай зображують як холодного, розсудливого, далекого від “треволнений”, переживань і сумнівів, такого собі мислителя-машину. На відміну, скажімо, від Гельдерліна чи Шеллінга. На сторінках праці Дільтея, не лише грає своїми відтінками настирна думка Гегеля, але з них просто світиться, відкривається нам його душа. І це виявляється аж ніяк не безтурботна, що не знає жодних сумнівів, душа. Вона часто буває “натягнутою струною”, яка, здається, ось-ось лопне. Гегелів пульс часто б’ється прискорено. Притім Гегель геть-чисто був позбавлений будь-якого самокопання. Але його пульс – це пульс Часу, Епохи, Історії, які “розкололися” й ця тріщина пройшла через його власну душу.

“Історія молодого Гегеля” верифікувала й поглибила розуміння Дільтеєм суб’єкту пізнання, в тому числі й філософського. Кантівській теорії “трансцендентального” та “емпіричного” суб’єкта Дільтей ще у “Вступі до наук про дух” протиставив теорію “конкретної суб’єктивності”. “Гносеологічний суб’єкт” у Канта, як відомо, це не стільки свідомість окремого індивідуума, скільки – “чистий суб’єкт”, “чистий розум” у всеозброєнні своїх апіорних форм. У Дільтея щодо цього були серйозні сумніви й заперечення. Кантівський “трансцендентальний суб’єкт” – це, всього-на-всього, безжиттєва метафізична абстракція. “В жилах познаючого суб’єкта, такого конструює Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности. Меня мои исторические и психологические занятия, посвященные человеку как целому, привели, однако, к тому, что человека в многообразии его сил и способностей, это *воляще-чувствующе-представляющее существо*, я стал брать за основу даже при объяснении познания и его понятий (таких, как «внешний мир», «время», «субстанция», «причина»), хотя порой и кажется, будто познание прядёт эти свои понятия исключительно из материи восприятия, представления и мышления. Метод нижеследующего опыта поэтому таков: каждую составную часть современного абстрактного, научного мышления я соразмеряю с целым человеческой природы, какою ее являют опыт, изучение языка и истории (курс мій. – Ю. К.)” [18, с. 274].

Гегель, справді, постає у Дільтея не як деякий мисленнєвий автомат по продукуванню філософського знання, а як “воляще-чувствующе-представляющее существо”, але таке, що сумірно з “целым человеческой природы, какою ее являют опыт, изучение языка и истории”.

9. Таким чином, книжка Дільтея слугує надійною “вакциною” проти будь-якої міфологізації Гегеля: чи то міфа про його філософію як таку, що немов у завершеному вигляді “звалилася з неба”; чи то різкому протиставленню раннього й зрілого Гегеля, протиставленню, яке було спровоковано неогегельянськими та екзистенціалістськими інтерпретаціями, і які час від часу експлуатується ще й сьогодні; чи то міфа про існування езотеричного і екзотеричного Гегеля, про існування



якогось “секрету”, “таємниці” Гегеля; чи то міфа про Гегеля як людину, в жилах якої “течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности”. Хай там як, але саме Дільтей дав ключ до цієї не утаєної, але, справді, дуже складної за своїм змістом філософії.

10. Своєю книжкою Дільтей зробив дуже багато для пробудження, відродження інтересу до Гегеля, який у часи позитивістських і пласко-матеріалістичних запаморочень XIX сторіччя помітно згаснув, якщо не зник узагалі. Книжка сприяла відновленню та збереженню традиції й тим самим оздоровленню філософування, яке, як переконує історія філософії, може бути повноцінним лише за умови “філософування із традиції”. Праця Дільтея вдихнула нове життя в неогегельянство, яке здійснювало в освоєнні Гегеля, по суті, зворотній рух, порівняно з філософським розвитком самого Гегеля, а саме: від “Енциклопедії” і “Логіки” до “Феноменології духу”, а від неї – до молодого Гегеля, “теологічні рукописи” якого були проголошені справжнім гегельянством. Чітку й переконливу схему розвитку гегельянства дав Г. Глокнер у програмній статті “Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus” (“Кризи й перетворення в історії гегельянства”) Logos XIII. 1924/5.

11. Ця книга остаточно засвідчила, що Дільтей був видатним істориком філософії. Крім ретельно розробленої історико-філософської методології дослідження генези філософії Гегеля, Дільтей своїм твором уніс вагомий доробок у розробку загальнотеоретичних та загальнометодологічних проблем історико-філософської науки. Працюючи з конкретним історико-філософським матеріалом він поглиблює свою “теорію” історії філософії та вигострює й шліфує свою методологію історико-філософського дослідження.

Своєрідність свого підходу до аналізу історії філософії Дільтей характеризував наступним чином: “Развитие философии здесь, в отличие от Гегеля, выводится не из взаимосвязи понятий в абстрактном мышлении, а из изменения в целостном человеке в его жизненности и действительности” [23, с. 398]. Історія філософії Гегеля не йшла далі роботи каменотесів на зручному тракті великих систем. Гегель зображує історію філософії як таку, де

філософи тчуть з учень своїх попередників павутину понять. Дільтей заклав підвалини нового типу історико-філософських досліджень – дослідження генези вчення, яка не є результатом безпосередніх послідовних впливів попередніх учень, а завжди укорінена у життєвому досвіді філософа, його переживанні життя, і яка багато чого прояснює в уже сформованному вченні. Але це тема для окремої розмови і не на “путівцевій” дорозі.

Дільтей цінував цю свою працю, і в своїх подальших (після 1905 р.) власне теоретичних дослідженнях часто посилається на неї. К. Левіт був переконаний, що для праць Дільтея “[...] решающее значение имела переработка гегелевской философии исторического духа. Дильтей больше, чем все прочие неогегельянцы вместе взятые, своей «Историей молодого Гегеля» (1905) и своими историко-систематическими работами вновь возродил исторический подход Гегеля и сделал его плодотворным для своего времени” [38, с. 248].

Книжка Дільтея й сьогодні не втратила свого значення. Усі докори на її адресу й понині залишаються, якщо й не сумнівними, то й не безперечними, не до кінця обґрунтованими, а тому не завжди переконливими. Хай там як, але Дільтей був у вирішенні певних гегелезнавчих проблем на голову вищий за деяких своїх критиків та опонентів. Адже, якщо ми хочемо зрозуміти іншого, то ми повинні спробувати підсилити аргументацію співрозмовника. Крім того, завжди слід брати до уваги, що “диво розуміння” полягає не в тому, що душі таємничо спілкуються між собою, а в тому, що вони причетні до спільного для них смислу. Чудова праця Дільтея дозволяє більш глибоко зрозуміти творчий шлях великого Філософа, а тому й усе його вчення. Зрозуміти не однобічно, а всебічно, об’єктивно, в усій його багатогранності. Вона не залишить читача байдужим та допоможе долати ті заїжджені та заяложені уявлення про філософію Гегеля як на відразливий панлогізм, який висушив багатство світу у логіко-діалектичних формулах й загубив конкретну людину. Уявлення, які, на жаль, ще й дотепер не перевелись.

Утім, переконаний, читач розбереться сам і пересвідчиться в тому, що книжка написана справжнім Майстром. Проте, прислухаємося й до визнаних авторитетів: Е. Гуссерль вважав, що

Вільгельм Дільтей “один из величайших исследователей духа” [17, с. 324]; Г.-Г. Гадамер оцінив Дільтея як “великого историка философии” [5, с. 100], який “открыл новую эпоху в исследовании Гегеля” [6, с. 669]; Е. Трельч був переконаний: “Історія молодого Гегеля” – “мастерское по анализу произведение” [53, с. 410]; Г. Глокнер заявив – “Це був твір, що відкрив нові шляхи [62, S. IX].

## Література

1. Богомолов А. С. *Немецкая буржуазная философия после 1865 года*. – М.: Изд-во Московского университета, 1962
2. Булатов М. О. *Про дійсний зміст так званої ірраціоналізації класичної діалектики* // Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малеев К. С., Солонько Л. А. *Діалектика без апології*. – К.: Стилос, 1998
3. Валь Ж. *Несчастное сознание в философии Гегеля*. – СПб.: Владимир Даль, 2006
4. Виндельбанд В. *От Канта до Ницше*. – М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1996
5. Гадамер Г.-Г. *Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения»* // Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991
6. Гадамер Х.-Г. *Истина и метод*. – М.: Прогресс, 1988
7. Гайм Р. *Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля*. – СПб: Наука, 2006
8. Гегель Г. В. Ф. *Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояние философии в начале 19-го столетия* // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. – Калининград, 1988. – Вып. 13; 1989. – Вып. 14; 1990. – Вып. 15
9. Гегель Г. В. Ф. *Позитивность христианской религии* // Работы разных лет.: В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970
10. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. – Т. 1. – *Наука логики*. – М.: Мысль, 1974
11. Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*. – Т. 3. – *Философия духа*. – М.: Мысль, 1977
12. Гегель – Шеллингу [Берн, 16 апреля 1795] // Работы разных лет.: В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971
13. Гегель – Шеллингу [конец января 1795 г.] // Там само
14. Гегель – Шеллингу [Франкфурт-на-Майне, 2 ноября 1800 г.] // Там само
15. Гулыга А. *Философия религии Гегеля* // Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*.: В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976
16. Гуревич А. Я. *Марк Блок и «Апология истории»* // Блок М. *Апология истории или ремесло историка*. – М.: Наука, 1973
17. Гуссерль Э. *Кризис европейского человечества и философия* // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995
18. Дильтей В. *Собр. соч.*: В 6-ти т. – Т. I: *Введение в науки о духе*. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000
19. Дильтей В. *Собр. соч.*: В 6-ти т. – Т. IV: *Герменевтика и теория литературы*. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001

20. Дильтей В. Собр. соч.: В 6-ти т. – Т. III: *Построение исторического мира в науках о духе*. – М.: Три квадрата, 2004
21. Дильтей В. *Описательная психология*. 2 – изд. – СПб.: Алетея, 1996
22. Дильтей В. *Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах* // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юристь, 1995
23. Дильтей В. *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. – Москва – Иерусалим: Университетская книга, Gesharim, 2000
24. Дильтей В. *Сущность философии*. – М.: Интрада, 2001; *Философия в систематическом изложении*. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – С. 13–82
25. Дильтей В. *Категории жизни* // Вопросы философии. – 1995, № 10. – С. 129–133
26. Дильтей В. *Шлейермахер* // *Метафизические исследования: Альм. лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. С.-Петербур. гос. ун-те*. – СПб.: Лаб. метафиз. исслед., 1998. – Вып. 5. Культура. – Ч. II. – С. 185–203
27. Дильтей В. *Основная мысль моей философии* // Вопросы философии. – 2001, № 10. – С. 121–123
28. Дильтей В. *Предпосылки или условия сознания либо научного познания* // Вопросы философии. – 2001, № 10. – С. 123–125
29. Дильтей В. *Литературные архивы и их значение для изучения истории философии* // Вопросы философии. – 1995, № 5, – С. 124–136
30. Дильтей В. *Переписка Вильгельма Дильтея с Эдмундом Гуссерлем* // Вопросы философии. – 1995, № 10, – С. 144–150
31. Дильтей В. *Наброски к критике исторического разума*. Пер. А. П. Огурцова // Вопросы философии. – 1998, № 4, – С. 135–152
32. Ильин И. А. *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*. – СПб.: Наука, 1994
33. Ипполит Ж. *Логика и существование. Очерк логики Гегеля*. – СПб.: «Владимир Даль», 2006
34. *История философии* // *Философская энциклопедия: В 5-ти т. – Т. 2.* – М., 1962
35. Кон И. С. *Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли*. – М.: Соцэкгиз, 1959
36. Кузнецов В. Н. *Французское неогегельянство*. – М.: Издательство московского университета, 1982
37. Кушаков Ю. В. *Діалектика як логічний та естетичний феномен* // Вісн. Київ. Університету. Сер. Філософія. – 1977, № 9
38. Кушаков Ю. В. *Невідомий Й.Г.Фіхте (Типові помилки в розумінні фіхтевського вчення)*. – Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. – Філософія. Політологія. – Вип. 70-72, – Київ, 2004
39. Кушаков Ю. В., Ляшенко І. В. *Переживання як категорія теорії пізнання (Плідна “зустріч” з В. Дильтеєм)*. – Дні науки філософського факультету-2006: Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року): Матеріали

- доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2006. – Ч. I
40. Лёвиг К. *От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века. Маркс и Кьеркегор.* – СПб.: «Владимир Даль», 2002
41. Лукач Д. *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества.* – М.: Наука, 1987
42. Малинин В. А. *Теория истории философии. Наука и ее проблемы.* – М., 1976
43. Маркс К. *До критики гегелівської філософії права* // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – 2-е вид. – Т. 1
44. Маркс К. *Економічно-філософські рукописи 1844 року* // Там само. – Т. 42
45. Михайлов А. В. *Вильгельм Дильтей и его школа* // Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. – СПб.: Издательство Санкт-петербургского университета, 2006
46. Ойзерман Т. *Дильтей* // *Философская энциклопедия*: В 5-ти т. – Т. 2. – М., 1962
47. Плотников Н. С. *Молодой Гегель в зеркале исследований* // *Вопросы философии.* – 1993, № 11
48. Плотников Н. С. *Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея* // Дильтей В. Собр. соч.: В 6-ти т. – Т. 1. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000
49. Поппер К. *Открытое общество и его враги.* – Т. 2: *Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы.* – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992
50. Риккерт Г. *Философия жизни.* – К.: Ника центр, 1998
51. Тиллих П. *Систематическая теология.* – Т. 1–2.; Т. 3. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000
52. Толь А. Ю. *К восприятию философии В. Дильтея в России* // *Учен. зап. Тарт. гос. ун-та.* – 1987. – Вып. 787
53. Трёльч Э. *Историзм и его проблемы.* – М.: Юрист, 1994
54. Фишер К. *История новой философии.* – Т. VIII. *Гегель, его жизнь, сочинения и учение.* – Первый полутом. – М.; Л., 1933
55. Хайдеггер М. *Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925)* // Два текста о Вильгельме Дильтее. – М.: Гносис, 1995
56. Хайдеггер М. *Бытие и время.* – Харьков: Фолио, 2003
57. Чижевський Д. *Гегель і Французька революція (До біографії та історії філософського розвитку Гегеля)* // *Філософські твори*: у 4-х тт. – Т. 4. – К.: Смолоскип, 2005
58. Шпет Г. Г. *История как проблема логики.* Ч. II. гл. VII. *Вильгельм Дильтей* // Два текста о Вильгельме Дильтее. – М.: Гносис, 1995
59. Яковлев М. В. *Марксизм и современная буржуазная философия.* – М.: Мысль, 1964
60. Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Herman Nohl // *Gesammelte Schriften.* – Bd. IV. – Lpz. – В., 1921

61. **Dilthey W.** *Die Jugendgeschichte Hegels.* – Berlin, 1905
62. **Glockner H.** *Hegel.* – Bd. 2. – Stuttgart, 1940
63. **Haering Th.** *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels.* – Bd. I. – Leipzig und Berlin, 1929
64. *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben von Herman Nohl.* – Tübingen, 1907
65. **Nohl H.** *Vorwort // Dilthey W. Gesammelte Schriften.* – Stuttgart, 1959

**Юрій Кушаков,**  
**доктор філософських наук**

# Історія молодого Гегеля

## ПЕРЕДМОВА \*

Різні праці, передусім, з історії психологічних наук та дослідження життя Шляєрмахера<sup>1</sup>, знову й знову час від часу повертали мене до Гегеля, і, вивчаючи його, я зрозумів, що навіть після творів Розенкранца та Гайма<sup>2</sup> без повторного всебічного дослідження рукописів Гегеля неможливо зрозуміти його цілком в історичному плані. Так у мене виникло уявлення про історію становлення Гегеля, із якого я передусім подаю тут історію того періоду часу, що охоплює перші гегелівські нотатки, початок перших наявних у нас нарисів його системи та його перші публікації у філософських часописах. Уривки, що дійшли до нас із того періоду, так само як і у випадку з творами молодого Канта<sup>3</sup>, мають значення не лише для самої гегелівської системи. Ще не скуті рамками діалектичного методу, вони постають із занурення у величезний історичний матеріал і мають самостійне значення: більше того, вони являють собою неоціненний внесок до феноменології метафізики. Відтак мені видається правильним для філософів, істориків і теологів розглянути цей час окремо, більш детально, як це годиться для подальших етапів розвитку Гегеля. Тут я обмежусь тим, що чітко розмежую ступені духовної історії Гегеля одне від одного, осмислюючи зв'язок із його ідеями на кожній такій стадії. Ці стадії розмежовуються одна від одної за відносно визначеним часом написання рукописів, і їх не можна вкласти в часові рамки за числом років чи за місцем перебування. Коли мені було потрібно поєднати зовнішню історію за канвою місць, де перебував Гегель, із його внутрішнім розвитком, щоб зробити наочним зв'язок між життєвим шляхом Гегеля і його ідеями, я одночасно показував, що ці два аспекти його життя

---

\* Переклад передмови й першого розділу праці був нещодавно опублікований у другому випуску "Гуманітарних студій" Київського національного університету імені Тараса Шевченка (2007), але чомусь не названо прізвище перекладача.



збігаються лише частково. Там, де рукописи з упевненістю можна було віднести до періоду, що розглядався, я використовував їх усі, і якщо читач нашттовхнеться у Розенкранца чи Гайма на щось суттєве, що я оминув, причина може полягати в тому, що це не вписується в подані мною стадії розвитку Гегеля, або ж у тому, що мені бракувало можливості надійно класифікувати ці уривки, оскільки їх уже немає серед рукописів. Адже моя праця спрямована передусім на те, аби надати надійних підстав, на які спиратимуться інші. Відтак я відмовився передусім від того, щоб намагатися визначити точно відносні часові рамки цих стадій. Ці рукописи потребують ще тривалих досліджень, доки не буде повністю роз'яснене їхнє значення для Гегеля.

Те, як ідеї періоду, що розглядався, визначили поступ до остаточної системи, я зможу показати лише в поданні подальшого розвитку Гегеля<sup>4</sup>. Тут я маю задовольнитися лише показом окремих ліній, що ведуть до наступних стадій.

Із самого початку моєї роботи з цими рукописами, за кілька років до одержаного підсумку, мій юний друг д-р Герман Ноль допомагав мені в роботі, і його гострому розумові та невтомній старанності я завдячую тим, що поступово вдалося через застосовану Гегелем систему знаків зібрати аркуші, розпорошені серед багатьох збірок рукописів, до одного великого цілого, до якого вони були віднесені самим Гегелем. Якби він подарував нам усім видання рукописів цього періоду, це було б найціннішим продовженням моєї роботи<sup>5</sup>.

## РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

### Початок розвитку і теологічні штудії

#### Шкільні роки

Гегель народився 27-го серпня 1770 року в Штутгарті, де його батько був на службі у герцога. Сімейний уклад, у якому він зростав, був простим, суворим, сповненим старого протестантського духу. І як би не змінювали пізніше ідеали Ваймара та Єні його життєві принципи, старі правила добропорядності, що оточували його протягом дитинства, завжди залишалися визначальними для його способу життя. Як би глибоко не занурювався він думками у проблеми морального світу, в його особистому житті не було місця сумнівам стосовно протестантських принципів та життєвих правил, що панували в батьківському будинку. Швабське походження<sup>б</sup> проступало в його вдачі та його вигляді сильніше, ніж у двох інших великих його сучасників, Шіллера та Шеллінга. Він не мав того розмаху, що супроводжує гордовите усвідомлення власної значущої самотності. Його найвному, предметному духові суперечило аристократичне відчуття своєрідності, яке також проявлялося у північно-німецьких натурах Якобі, Гумбольдта, Шляєрмахера. Холодно та відчужено споглядав він, наче простий глядач, за романтичними трагедіями долі, які переживали його товариші – Гельдерлін у Франкфурті, Шеллінг у Єні, Кройцер у Гайдельберзі. Він розвивався повільно, у спокійній праці. Усе життя йому була притаманна неквапливість, що походила з відчуження особистості на користь справи. Несвідоме, невидиме, невисловлене в його природі всюди притягувало до нього друзів, які любили його і не вважали неприємною цю відстань між генієм та його особистісною природою. З його потужного відчуття дійсності постав його талант добре пристосовуватися до скрутних обставин, що його оточували, пристосовуватися без зайвого честолюбства. Потужний розсудок

скеровував його життя, а дружній гумор скрашував його обмеженість. Отак удало сформували його характер швабське походження, родина й темперамент.

Штутгартську гімназію він закінчив зразковим школярем, але вже тоді, з самого початку, він дивився на життя з філософською зацікавленістю. Усе в ньому і навколо нього було упорядковане. Зберігся його щоденник тих часів, де він педантично описував своє навчання, свій відпочинок, навколишні події. У методах школяра під час його приватних штудій уже проявляється розвинена техніка вченого. Виписки робляться на окремих аркушах із такими позначками і так упорядковано, що залишаються готовими для будь-якого використання; уже тоді формувалася його звичка ретельно переписувати прочитане, аби опанувати його з об'єктивною надійністю. Ця вправа, якої він дотримувався аж до пізніх своїх літ, розвинула в ньому потужну здібність опановувати масу матеріалу і найточнішим чином схоплювати суть історичних явищ<sup>7</sup>.

На його шкільні роки припав розквіт нашої літератури: від “Емілії Галотті” до “Іфігенії” та “Дона Карлоса”. Утім лишилися лише згадки про його знайомство з “Месією”, “Фієско” та, зокрема, “Натаном”. Література, де він почувався як удома – це праці епохи Просвітництва, від Гарве й Зульцера до Ніколаї й тогочасних часописів. Лессінг був близький йому за духом. У стилі психології Просвітництва Гегель занотовував усякий свій досвід, і його логічний інтерес проявлявся у збиранні дефініцій. Із самого початку ним керувало предметне мислення. У ті часи зростаючої потужності чуттєвого життя і чуттєвої поезії його інтерес у безпристрасній силі первинного спрямування до дійсності поширювався лише на речі, без жодних рефлексій щодо самого себе. Передусім він звертав свою увагу на давнину та історію.

Завдяки Геснеру та Гайне грецька література посідала належне місце в гімназії, і над її розумінням саме в цей час працювали Вінкельман, Лессінг та Гердер. Увагу Гегеля привертала передусім трагіка. Він перекладав Софокла, надаючи особливої переваги “Антигоні” – у ті шкільні роки та решту свого життя. Як і в більшості інших гімназій того часу, у Штутгарті розуміння грецької культури було ще досить сильно перемішане з

духом Просвітництва, що був рідним Гегелю. Жертва Ескулапові, про яку дає наказ Платону помираючий Сократ, ця іронічна гра із глибоким змістом, з образом видужання від тривалої хвороби – життя – освічений школяр тлумачив як пристосування мислителя до релігійних понять черні та пояснював собі грецьку міфологію тим, що в ті давні часи люди були неосвічені. Цей прагматизм, взагалі-то непритаманний юнакам, поширювався на всі його записи останніх гімназійних років.

Серед усіх проблем Просвітництва найбільше він захоплювався проблемою філософського розуміння історії, і вже тоді він засвоїв метод універсального та філософсько-історичного письма 18-го сторіччя. В одному творі про релігію греків та римлян він, дуже “по-просвітницьки”, виходить із загальної теорії походження релігії і виводить найдавнішу форму релігії з незнання законів природи, панування деспотії у суспільстві та жаги влади у священників. Перехід до Просвітництва відбувається далі через прояснений розум, що надає кращі поняття. Його спостереження за деякими відмінностями між класичними та сучасними поетами надають перевагу грекам. Розмірковуючи над причинами цього, він уже тут міцно тримається відношення між мистецтвом та загальним життям народу. Публікою грецьких епиків був увесь народ, і про предмет їхньої творчості складалося єдине для всіх уявлення, тоді як “наш видатний епічний поет (Клопшток), незважаючи на мудрий вибір теми”, зміг викликати зацікавленість лише в освіченій і до того ж відданій християнським ідеям частини нашого народу.

Так із самого початку Гегель розумів зв'язок релігії та мистецтва з життям народу. Це було цілком у дусі Просвітництва, проте він дотримувався цього й у ті часи, коли наші видатні поети відокремлювали духовне життя й народне підґрунтя. Ця проникливість відповідає дивовижній зрілості його політичного мислення, що проявила себе у складеній ним бесіді римських тріумвіратів, яка також свідчить і про вплив Шекспіра.

Також проявляється і педагогічний інтерес Просвітництва, його намагання обґрунтувати науку про виховання та розвиток людини її вивченням. Усім його мисленням оволодів прагматичний, політичний і практичний дух Просвітництва. Це

стало, мабуть, однією з найважливіших рис сутності Гегеля, бо він залишався відданий цьому духові завжди.

Філософські задатки юнака проявляються спочатку в загальній жазі пізнання, про що повідають нам його виписки та його щоденник; його цікавість, як і юного Ляйбніца, поширюється на всі галузі людського знання, і цей інтерес є методичним та послідовним, коли він намагається осягнути давнину, історію, духовний зв'язок в історії. Неозброєним оком видно, як з історичної праці Просвітництва зростає тенденція до інтеріоризації історії. “Давно розмірковував я над тим, якою мала б бути прагматична історія. Утім сьогодні маю ще вельми туманне й однобічне уявлення про це”. Від голих фактів ця історія повертається до характеристики видатних осіб, звичаїв, правил, релігії, загальної характеристики народів. Вона досліджує вплив подій на уклад та самобутність держав, причини їх розквіту та їх занепаду. Це – історія Вольтера й Монтеск'є. Її практична мета – окультурення народів, що ґрунтується на освіті – також послужила первинним поштовхом для юного політичного мислителя. З історії релігій ми маємо вчитися піддавати сумніву всі успадковані та усталені погляди, навіть ті, сумніватися в яких нам видається неможливим. У цьому предметному дусі одночасно живе палке бажання звільнити людину від усього тиску, який спричиняють успадковані форми релігії та життєві обставини.

## Університетські роки

### 1

Восени 1788 р. розпочалося навчання в Тюбінгенському університеті, і тривало воно п'ять років, до осені 1793 р. Тепер його оточували мури старого монастиря августинців, що знаходиться біля підніжжя замкової гори – “das Stift” – із якого вийшла ціла плеяда вільних і сміливих розумом постатей: окрім Гегеля, тут вчилися Гельдерлін, Шеллінг, згодом – Баур, Штраус, Вішер, Целлер, Швєглер. Тут панувало своєрідне поєднання зовнішнього порядку та внутрішньої свободи. Монастирська тиша у дивовижній долині річки Некар, давнішній розпорядок закладу, піклування про

загальні заняття, передусім про філософію – усе це сприяло розвиткові у вихованців самостійного наукового духу. Так само впливав монастир і на Гегеля, тут міцніла головна риса його природи – перенесення всієї внутрішньої сутності на велику дійсність науки, церкви й держави. Зворотнім боком цього було те, що монастирське виховання підкорило в цій важкій природі все те, що мало проявлятися зовні завдяки обдарованості, яка пригнічувала його схильність до особистих проявів.

Внутрішнє життя, що допитливо стежило за суттю світу, хоча було позбавлене влади над зовнішніми проявами життя, потужна, по-справжньому швабська потреба в самостійності, що доходила до впертості, на яку все ж таки тиснув педантичний порядок та обов'язки перед державою й церквою – ось за яких дивовижно перемішаних життєвих обставин і проходили ці роки в монастирі. Потихеньку молодість заявляла про свої права. В альбомі найкращого друга, Фінка, він пише вірші про дружбу та палкі поцілунки, а на зворотному боці аркуша, згодом: “Чудово промайнуло минуле літо, але це – ще краще! Гаслом минулого було вино, а цього – любов! 7-го жовтня 91”. Та на іншому аркуші альбому бачимо його постать, намальовану рукою друга Фаллота: із пониклою головою, із милицями, та біля малюнку – слова: “Боже, бережи Старого!”, бо ж приятелі звали його “Старий”. Він належав до тих людей, що ніколи не бувають молодими, але в яких і в старості не згасає приховане полум'я.

## 2

І наскільки ж інакшою, у порівнянні з роками навчання у Штутгарті, була духовна атмосфера, до якої потрапив Гегель, ставши студентом теології! Учень, що вивчав греків, опинився в оточенні теологічних уявлень. Сучасний спосіб мислення проникнув навіть у монастир, оволодівши тамтешніми філософами й теологами, але у тім давнім осередку ортодоксального лютеранства намагалися відшукати компроміс між ортодоксальністю та правами розуму. Цим компромісом був супранатуралізм, який у Галле представляли Баумгартен і Тифтрук, а в Тюбінгені – Шторр та його школа. Основою його

було переконання в особистісному характері божественного, у свободі, цінності та вічності людської душі, що лежить в основі біблійного християнства. Однак тепер супранатуралісти опинилися в іншій ситуації: вони мали визнати, що дії божества зв'язані вічними й непохитними законами природи. Як же тепер вони могли обґрунтувати, що в закутку цього Всесвіту знадобилися втручання в ці закони? Як у Бога, чия незбагнена й нескінченна суть проявляє себе в законах природи, поєднується темний неспокій караючої волі та покута, що приходить йому на зміну? Дослідження природи, прогресивна моральна свідомість, критика першоджерел – усе було проти них. Те, що в біблійних письменах було природнім виразом світогляду, що не встановлював жодних меж божественній силі та сповнював Землю надприродними силами, усі ці пророцтва, одкровення, дива, кари й прощення – усе це тепер, в цей освічений вік, вони мусили захищати через наукові уявлення. Згідно з догматом, зайве приносили в жертву, аби врятувати необхідне, перетворивши прадавню віру людства в систему сухих понять. Відтак відверта молодь тих днів визнавала Нессельта, Кнаппа, Шторра й Тифтрукка застарілими, зношеними й покійними.

Одним із найпроникливіших серед тих супранатуралістів був Шторр, визнаний лідер теологічного факультету. Вірогідно, Гегель слухав його курс теології з 1790 до 1793 р. Шторр виходив із правдивості (*Wahrhaftigkeit*) Ісуса та правдоподібності (*Glaubwürdigkeit*) його апостолів. Таким чином, він визнавав переказ життя Христа, його вчення та його справ і тлумачив його в сенсі лютеранської догми, представляючи як чітко викарбуваний зв'язок уявлень. І в наші дні Річль (*Ritschl*) у своєму підході побачив “цінний досвід біблійно-теологічного методу”. Насправді ж це був кустарний розтин найбільшої містерії людської душі. Лютеранська догматика спирається на павлініанське поєднання Старого Заповіту з Христовим Євангелієм через уявлення про Страшний Суд, жертву та покуту. Розбираючи виправдання помилування (*Straferlaß*) та виправдання (*Rechtfertigung*) через добровільні страсті Христові та його покірність у жорстких правових поняттях, взятих із сфери підвладності, злочину та карного процесу (*Strafprozesses*), він принизив та знищив

християнське таїнство, яке сприймає душа, одночасно применшивши значення розуму через зловживання ним. Ця система не поліпшилася від того, що Шторр призвав на службу своїй апологетиці кантівський критицизм – це він зробив в одній праці, де він наслідував кантівську філософію релігії. Також Тифтрук у Галле зловживав критичною філософією, створюючи потворні кунштюки для свого вчення про виправдання.

Молоді люди сприймали тиск, що його спричиняв цей супранатуралізм на їхні штудії у Тюбінгені, з палкою відразою. Вони протиставляли всім цим софістам справжню послідовність Канта і його моральну автономію особистості. Проте в цьому Гегель відрізнявся від своїх товаришів тим, що протягом років він сконцентрував на християнській релігійності всю силу свого мислення. Мабуть, такою була хода об'єктивного Духу, що зі шкільних років, вивчаючи грецьку культуру, з років занять у Тюбінгені, вивчаючи християнство, він відчував та аналізував обидві найпотужніші історичні сили минулого. Це стало для нього вступом до його історичного світосприйняття. І роки, що він їх провів у школі Шторра, були цінними для нього. Він цілковито сприйняв тонкі поняття, через які розроблене Шторром павлініансько-лютеранське вчення силоміць поєднувало єврейське поняття правосуддя (Straferechtigkeit) із християнською покутою. Тільки завдяки цьому пізніше змогла відкритися йому вся глибина юдейської та християнської релігійності. У тяжкій праці він мав досягнути те життєве, що містилося у Богові згідно з цими уявленнями трансцендентного явища. Закон і встановлене ним правосуддя є релігійним поглядом на життя само по собі та в нижчому сенсі. Бо ж кара не може ані спокутувати злочин перед законом, ані змінити щось на краще: вона здатна лише викликати почуття безсилля перед Господом. Відпущення гріхів стосується сфери, що лежить по той бік юдейської моралі: воно є “долею, спокутою через любов”. Це знаходиться у глибокому конфлікті з ортодоксальним лютеранством Тюбінгену, що до нього дістався Гегель у своїх штудіях у Берні та Франкфурті. Таким чином, вступ до цього суворого світу теологічних уявлень, який він пройшов у Шторра, став важливим моментом у розвитку Гегеля та становленні його нової історичної свідомості. Саме в Тюбінгені



Гегель зробив перший крок у цьому напрямку. Він відкинув трансцендентну дійсність цієї драми правосуддя та покути.

### 3

У цю відлюдну теологічну роботу вторгалися нові ідеї. Вони походили не з університетських аудиторій – потужні процеси в навколишньому світі неблаганно порушували й монастирську тишу “Штифта”. Поміж найобдарованіших учнів вони викликали збудження, яке поєднувало їх духовними узами, пробуджуючи в них спільний ентузіазм в очікуванні пробудження нового дня Духу.

Три юнаки з вельми різними здібностями, але однаково геніальні, опинилися поруч одне з одним у старому августинському монастирі. Одночасно з Гегелем до “Штифта” вступив і Гельдерлін. Першими друзями юного поета в “Штифті” були такі ж самі юні поети, як і він. Нам нічого невідомо про взаємини між ним і Гегелем до осені 1790 р. Тоді вони стали сусідами по кімнаті, і поступово між ними виникла спільність, що ґрунтувалася на однаковій любові до греків та однакових філософських переконаннях. Так щасливий випадок зближив Гегеля особисто з новою поезією в її найшляхетніших проявах. Перша мрія цієї чистої, великої душі про кохання й щастя добігла кінця, прагнення розвивати вільно свої сили перемогло, і в цю епоху рішень, коли він змагався зі всією енергією, виховуючи міцність свого духу, філософські штудії почали впливати на нього. Разом з іншими друзями Гельдерлін та Гегель читали Платона, Канта, листи Якобі про Спінозу, друге видання яких вийшло друком 1789 р. Ця книга містила вступ Лессінга про “Одне і Все” (“Ein und All”), про давньогрецьку формулу присутності Божества в Універсумі – Гельдерлін записав її в альбом Гегелеві в лютому 1791 р.

Восени 1790 р. до “Штифта” прибув Шеллінг, якому не було тоді й шістнадцяти років. Його геній полягав у силі поєднання незвичайної сили. З легкістю опановував він величезний обсяг знань і знаходив у них точку об'єднання, що справляло дивовижне враження, наче осяяння. Ретельний аналіз, чітке визначення понять, цінні узагальнення не були притаманні йому, натомість він зачаровував своїм геніальним світосприйняттям. З юних років він

жив у гордовитому усвідомленні своєї сили. Передусім геній студента-теолога, що рано дозрів, кинувся у вивчення Сходу під проводом семітських байок. Не навчання, а спільний інтерес до революції пов'язав його спочатку з обома друзями. Далі, коли він почав усе більше навертатися до філософії, між ним і Гегелем виникла та юнацька дружба, в якій зосередилася частина долі обох. Гельдерлін ставився до Шеллінга, гордовитого, упевненого в перемозі, не так задушевно та відкрито, як до Гегеля.

Саме в ті роки, з 1788 до 1793, відбувалися дві історичні події світового значення, що увінчали епоху Просвітництва й одночасно відкрили ворота нової епохи. Кант здійснив переворот у німецькому мисленні, а Французька революція знищила стару державу і започаткувала новий лад суспільства. Із захопленням спостерігали юнаки за цими двома потужними явищами великого століття, що минало. Позаду залишилися їхні вчителі – у виснаженій, безнадійній суміші своєї віри, приборканої розумом, та політичного вірнопідданства під самоуправною владою герцога.

У Канта вони запозичили, насамперед, суверенне ставлення розуму до чуттєвих явищ, авторитету й традиції. Його вчення про здатність розуму встановлювати самому собі закон, кантівська ідея, що увінчала Просвітництво, звільнила їх від догми, про що свідчать листи, які писали одне одному юнаки після того, як Гегель залишив Тюбінген. Шеллінг писав тоді, посилаючись на їхні тюбінгенські спроби з Канта “приготувати міцний відвар для теології, що страждає на сухоти”: “Ми обидва хочемо йти далі – ми обидва прагнемо запобігти тому, аби те велике, що породило нашу епоху, не змішалася зі старою закваскою минулих літ. Воно має залишитися чистим, яким воно вийшло з духу його творця”. І Гегель у відповіді вказував на церковно-політичне підґрунтя цього псування кантівської філософії в університеті: “Ортодоксів не вдасться похитнути, доки їх професія, пов'язана зі світськими вигодами, буде вплетена в цілісність держави”. Важко сказати, наскільки глибоко тоді Гегель осягав філософський взаємозв'язок кантівської системи. Тільки у Берні він відновив це вивчення, і лише тоді йому вдалося позбутися колишнього змішування ідей Канта з ідеями Просвітництва.

Революція була другим великим явищем, що захопило тюбінгенських друзів. Політична невинність Німеччини зробила їх захопленими споглядачами цієї хвилюючої вистави. Студенти заснували політичний клуб, до якого належали і Шеллінг із Гегелем, і Гельдерлін. Коли герцог довідався про революційні розмови, оди свободі та переспівування “Марсельези” у середовищі його теологів Тюбінгену, він раптово з'явився у трапезній залі “Штифта” і виголосив перед ними звинувачувальну промову. На запитання герцога, чи шкодує він про все це, Шеллінг відповів: “Ваша Світлосте, усім нам властиво помилятися”. У своїх гімнах свободі Гельдерлін співав про великий день жнив, коли союз героїв принесе товаришам перемогу, коли трони тиранів залишаться без хазяїв, і холопи тиранів перетворяться на плісняву. Має прийти новий час творення, і нове сторіччя буде сторіччям свободи. І самого Гегеля товариші описували у той час як одного з найревніших промовців свободи й рівності. Суверенний прогресивний розум, що був душею кантівської філософії, дієво проявив себе в революції, аби врешті-решт установити своє панування. Яким переживанням було це для мислителя, призначення якого полягало в тому, щоб досягнути історію як розвиток людського племені у прагненні до свободи!

Очікування Гегеля та його друзів стосовно майбутнього одержували своє ідеальне наповнення з грецького життя, як його розуміли у ті часи. Опис цього життя через моральне за допомогою сократівської риторики вже не спрацьовував. Сутність давньогрецького світу являлася тепер “сталюю величиною”, “загальною людськістю”. Шіллерівські “Боги Греції” справляли невимовне враження. Платон для Гельдерліна й Гегеля був виразником грецької минувшини. Туга за цією минувшиною сушила душу Гельдерліна. До його уявлень про неї домішалася християнська сердечність, як у гетівській “Іфігенії”. Він довше за Гегеля й Шеллінга знаходився під впливом тюбінгенської теології, він разом із Якобі вірив, що мислення неминуче призводить до атеїзму на кшталт учення Спінози: лише в історично підтверженому дивному житті Христа бачив він прихисток. Від впливу цієї апологетичної теології його звільнили Кант, Шіллер та друзі з його філософського оточення. Відтоді він тримався лише

чисто людської цінності християнства, і в цьому грецька культура здавалася йому рідною. В обох він цінував їхній особистісний ідеал: красу власного буття й сходження людського роду; внутрішній спокій та жагу до життя, повного небезпек і героїчних діянь; до мистецтва, що перетворює світ на красу та освячує пристрасть; до співдружності, заради якої можна жити та вмирати. Це була звичайна для того часу омана: він вірив, що те майбутнє, про яке він мріє, вже колись було в Елладі. Такі самі уявлення про грецьке життя складали собі і його друзі-філософи, хоча тут Гегель був більшим реалістом за Гельдерліна, і, міцно тримаючись поглядів Просвітництва, бачив у політичній свободі давньогрецьких міст підґрунтя для високого гуманізму, що розквітав у цих містах.

#### 4

Так друзі жили в усвідомленні прогресу людського роду, і загальний підйом, привнесений підйомом філософії у критицизмі та Французькою революцією, увійшов до теологічної роботи Гегеля. У моральній вірі Канта в розум він убачав безперечне наукове обґрунтування моральності й релігії. Його практичний дух ставив питання: яким чином можна вдосконалити наявну християнську релігійність, довівши її до народної релігії, чийм носієм була б прогресивна релігійно-моральна культура? Зберігся ряд фрагментів рукописів, частково переданих Розенкранцем, в яких він намагається розв'язати цю проблему. Деякі з них відносяться до того часу, деякі – до більш пізнього. З виправлень можна довідатися, що Гегель використовував їх згодом у своїх більш зрілих працях, і нам треба буде детально вивчати їх при розгляді цих праць. Тут – лише натяки на зв'язок ідей, що оформлювалися в нього в Тюбінгені. У народній релігії, яка пов'язує релігійні переконання народу з метою облагороджування його духу, з усіма привідними пружинами дій, бачив він посередника між церковною вірою та релігією розуму (Vernunftreligion); і усталений антагонізм між ними, що його висвітлило Просвітництво, розв'язувався для нього в цьому історико-політичному понятті. На шляху вивільнення людства від фетишизованої віри й переходу до моральної віри розуму ця

народна релігія є останньою стадією, що готувала віру розуму, позаяк маса могла сходити в моральному сенсі лише повільно й навряд чи могла досягти піднесених моральних принципів Канта. У цьому погляді проявляється історичне, спрямоване на неперервність, мислення юного філософа.

Центральним пунктом такої народної релігії була для нього Любов, бо якщо народна релігія вводить до гри добрі схильності людини, її моральне відчуття, як загально чинну моральну силу, у центрі має стояти любов, як головний принцип емпіричного характеру. Глибокодумно Гегель підкреслює, що любов містить щось подібне до розуму, і бачить у цьому перехід до морального принципу розуму. Як розум, “що є принципом загально чинних законів, проявляє себе в кожній розумній істоті”, так і любов живе в інших, діє в них, перебуває в них. Подібно до цього ще Шіллер у своїй “Рапсодії” ставив любов у центр морального світу, і Гельдерлін був у цьому з ним згоден. Також Лессінг убачав у любові принцип релігії Христа.

Якщо ж любов має породити мораль, що повинна сповнити народ, то на це мають діяти спільно виховання, приклад та державні установи – любов має стати серцем держави. Відтоді Гегель завжди тримався цього релігійного поняття, убачаючи в ньому душу держави. Вона має бути силою втілення моралі в усій політиці загалом, щоб відновити давньогрецьку політичну мораль сучасними засобами. Таким чином, у цій народній релігії має втілюватися й задовольнятися фантазія з величними чистими образами; ці піднесені почуття мають витіснити із серця те збудження фальшивої смиренності, через яке церковна мораль призводить до розбещення. Народна релігія повинна “вдихнути в душу ентузіазм, що є незамінним для вищих чеснот”.

У цьому зв'язку вже тоді він мав уявлення історичного цілого, що через псування християнської релігії, до якої він відносив як протестантську, так і католицьку віру, веде до нового Євангелія. Вищий ідеал, як його встановив Христос, був здатний, мабуть, визначити розвиток окремих людей, але він був не придатний для втілення в суспільстві; натомість він породив фальшиву смиренність, фетишизовану віру, що намагається задовольнити Бога через відправлення зовнішніх ритуалів, залякування з боку

церкви, її зловживання владою у церковних та позацерковних справах. Тільки тоді, коли приватна релігія Христа перетвориться на народну релігію, вона зможе стати носієм здорової моралі.

Цей період у становленні Гегеля триває й протягом його пізнішого перебування у Берні, аж до 1795 р., коли він, із точки зору Фіхте та згідно з двома першими працями Шеллінга, знову заглибився у вчення Канта. Природно, що зміни періодів внутрішнього розвитку не збігаються зі змінами місць його перебування. Читачеві треба добре пам'ятати про це й у подальшому. Коли ми переходимо від опису внутрішнього розвитку до зовнішніх подій, періоди першого й другого перебивають одне одного не повністю.

## Роки домашнього вчителювання у Берні

Роки домашнього вчителювання! Майбутні духовні особи та вчителі жили тоді злиденно. Поет Ленц наочно описує страждання цих привілейованих лакеїв. Вони розбили чутливе серце Гельдерліна. Молоде покоління сприймало їх ще тяжче, бо воно зростало під враженням від революції. Сім довгих років, три в Берні й чотири у Франкфурті, Гегель мусив працювати домашнім учителем, поки не одержав після смерті батька маленький спадок. На його долю на цьому полі діяльності не випало нічого ані радісного, ані пізнавального, як на долю Шляєрмахера та Гербарта.

Восени 1793 р. він завершив навчання та склав кандидатський іспит із теології. Потому він одержав місце в сім'ї Штайгерів, бернських аристократів. Незворушний та, як здається, без жодних почуттів до старовинної гордовитої сім'ї, що користувалася його послугами, він із цікавістю вивчав у цьому середовищі гіппократове обличчя [мед. – обличчя з ознаками скорої смерті. – *перекл.*] умираючої бернської олігархії. Це були останні роки перед крахом панування дворянських родів – вони так само розплачувалися за ідеї революції. Його інтерес поширювався від виборчих інтриг та родинних стосунків цієї олігархії до податкового устрою кантону. Він окреслив своє власне уявлення про фінансові відносини у Берні та написав статтю про зміни у військовій справі при переході від монархічної до республіканської

форми правління; у той час він штудіював Фукідида, великих політичних мислителів Просвітництва – Монтеस्क'є, Г'юма, Гіббона, а також історичні праці Шіллера.

## Зв'язок із філософським рухом

В тьобінгенські роки тривала його наполеглива праця в напрямі теологічних досліджень. Велична тема, що не полишала його – це життя й учення Ісуса та перетворення його релігії на позитивну догматичну віру. Твір Канта про релігію 1793 р. був найбільш зрілим виразом розуміння християнства з точки зору Просвітництва. У 1794 р. Гегель знову заглиблюється у твори Канта. З Райнгольдом та з “новішими намаганнями проникнути в найглибші глибини” він був тоді ще незнайомий. Спочатку свою увагу він приділяв виключно застосуванню нової філософії до нового морального світу. Він проявив цікавість лише до праці свого друга Шеллінга “Про можливість форми філософії взагалі”<sup>8</sup>, і коли одержав її, вона, як свідчить лист від 16-го квітня 1795 р.<sup>9</sup>, справила на нього надзвичайне враження. Відтоді в Гегелі починає відбуватися філософська революція. Він уважно перечитує листи Шіллера про естетичне виховання та захоплюється ними як шедеврами. Він листується з Гельдерліном, і захоплення того грандіозними планами Фіхте справляє враження й на Гегеля. Таким чином, він був підготовлений до сприйняття нового повороту у філософії, що його здійснив Фіхте, познайомившись із цим поворотом у творах друзів.

Твір Шеллінга “Про можливість форми філософії взагалі”, безпосередньо пов'язаний з працею Фіхте 1794 р. про Науковчення<sup>10</sup>, з'явився того самого року. Виходячи із зв'язку людського знання, вона вимагає від науки перебувати у формі єдності; відтак принцип науки має бути умовою єдності як її змісту, так і її форми; і з цього розвивається невеличкий твір Фіхте, де викладено вчення про Я, що встановлює само себе, про не-Я і зв'язок між ними обома.

Лист Шеллінга до Гегеля від 4-го лютого 1795 р.<sup>11</sup> роз'яснює йому метафізичне ядро праці та спонукає його до здійснення цього плану – визначити границі висновків із закону моральності на

трансцендентний світовий порядок. Він і сам думав над тим, аби заради жарту вивести для Шторра та його колег за цим методом усю католицьку середньовічну догматику. На запитання Гегеля, чи вірить Шеллінг у те, що моральний довід не є достатнім для обґрунтування індивідуального, особистісного існування, Шеллінг відповів “довіреному Лессінга”, нагадавши відомі слова того, сказані Якобі: “Навіть для нас ортодоксальні уявлення про Бога є недостатніми. Ми досягаємо більшого, аніж особистісне існування”. Він розвиває перед ним “спінозизм”, який виводить із “абсолютного Я” Фіхте, і Гегель у своїй відповіді до Шеллінга від 16-го квітня 1795 р. висловлює всі підозри, що їх уже мав і сам, із приводу того, що через таке відхилення від методу Канта можливо обґрунтувати певний надчуттєвий світ.

Усі ці стимули здіймали в ньому усвідомлення суверенітету духу. “Німб над головами пригноблювачів та кумирів землі зникає”. Філософія абсолютного Я як найвищої довершеності кантівської системи, що її намагалися досягнути Фіхте й Шеллінг, спричинить духовну революцію в Німеччині. Принципи наявні: варто лише опрацювати загалом і застосувати їх до попереднього знання. Применшення власної здібності людини до добра здавалося Гегелю спільною доктриною релігії та політики, які грають разом. Руссо, Шіллер та Фіхте сповнювали людину волею діяти задля нового суспільного ладу, що спирається на усвідомлення шляхетності, добра та творчих здібностей людства.

Через ці нові досягнення він ще міцніше утвердився на напрямку, на який скерувався в Тюбінгені, і продовжував так само ті праці, що виникли з намагання скинути ярмо позитивної релігійної віри. Перебудова його філософського світосприйняття проходила на другому плані: ще невизначено для нього самого у своїх обрисах та своїй важливості. Релігійне звільнення людства через осягнення християнської релігійності та її історії також було пануючим почуттям цього бернського часу. Співзвучно до життєписів Гегеля, яке йому було до вподоби через те, що воно у поетичній формі висловлювало кантівський життєвий настрой духу та його ідеї, він закликає: “Прямуймо до сонця, друзі, аби благо людського роду швидко дозріло”.



# Три твори про християнську релігію<sup>12</sup>

## І. Життя Ісуса

Цьому практичному бажанню, спрямованому на релігійне просвітництво, слугувала перша праця, яку він написав – “Життя Ісуса”<sup>13</sup>. Її нарис було накреслено у період із 9-го травня до 24-го липня 1795 р. Тобто він з'явився саме тоді, коли система Канта стала набувати в його свідомості нової форми. Бродіння в голові юного студента було обумовлене силами, що діяли в різних напрямках. Давні, література Просвітництва, Лессінг, “Рапсодія” Шіллера, нарешті – Кант, у той час вторгалися до його свідомості одночасно. Але позаяк на нього тепер впливала трансцендентальна філософія в тій її формі, в яку її реформували Фіхте й Шеллінг (1795 р.), то він сприйняв ідею системи розуму заперечувати всі емпіричні означення також у моралі, такі як любов чи симпатія. І оскільки він узявся за зображення релігії Христа як моральної віри розуму, він мусив у працях, що повинні були впливати на коло освічених людей, триматися кантівського теїзму, хоча сам він уже й вагався та писав тоді Шеллінгу, що ідею Бога як абсолютного Я, як її уявляв його друг, він розглядає як виключно належну езотеричній філософії. Обидві ці речі треба мати на увазі, якщо ми хочемо зрозуміти це своєрідне відношення гегелівських записів того часу до його тьобінгенських ідей, з одного боку, та до змісту його листа Шеллінгу – з іншого.

### 1

Завдання, що його поставив перед собою Гегель у “Житті Ісуса”, визначив йому Кант. У кантівській релігійно-філософській праці знаходимо: “Церковна віра за свого найвищого тлумача має чисту релігійну віру”. Він рекомендує тут переосмислення біблійних писань у сенсі “релігії чистого розуму”, посилаючись при цьому на стоїчне переосмислення віри в богів та філонівське тлумачення Старого Заповіту; він врешті виправдовує цей процес

тим, що мета всіх занять із цими письменами полягає в тому, аби “зробити людей кращими”. “Поаяк моральне вдосконалення людини є справжньою метою всієї релігії розуму, воно також є найвищим принципом усіх тлумачень Святого Письма”.

Ці вислови Канта послужили дороговказом для Гегеля. “Життя Ісуса” має практичну ціль і служить втіленню “народної релігії”. Учення Христа тлумачиться як кантівська моральна віра, але приклад Христа повинен додати цій розумній вірі тепла й сили.

Розповідь починається діяннями Іоанна Хрестителя. Далі вона повертається до Ісуса. Він більше за Іоанна зробив для виправлення зіпсутих людських максим, усвідомлення справжньої моралі та освітленого шанування Бога. Його батьками були Марія та Йосип; тут розповідач мовчазно вилучає давній переказ та не приділяє уваги пізнішим ретушам. Легенди, що оточують народження Ісуса, також мовчазно вилучено. Хрещення в річці Йордан стає свідомством його величного призначення. Найдивнішим у всій розповіді є коротке повідомлення про історію зі спокушанням, у ньому наче звучать голоси з гетівської поеми “Фауст”. “Одного разу, в годину його роздумів, у самотності, спало йому на думку: чи не варте зусиль через вивчення природи і, можливо, через зв'язок із вищими духами спробувати досягти успіху в перетворенні неблагородних матеріалів на благородні, безпосередньо придатні для людей, або взагалі зробитися незалежним від природи”. Так тлумачить Гегель спокуси сатани. Однак Ісус бажає залишатися в межах, покладених владі людини над природою. В іншому випадку перед уявою Ісуса промайнуло: от якби стати великим серед людей, панувати над мільйонами, примусити світ говорити про себе; але він відкинув і це, щоб наслідувати вічний і чистий моральний закон у своєму серці з незіпсутою душею. Далі була спокуса вчення Ісуса. Боротьба церковної віри, ритуальної служби фарисеїв із релігією розуму Христа – для нього це був трагічний конфлікт життя, загальнолюдський, що не вичерпався аж до часів Гегеля, якому й він присвятив себе. “Якщо ви вважаєте ваші церковні статuti та позитивні заповіді за найвищий закон, даний людині, ви не бачите шляхетність людини та її силу із самої себе створити поняття божества та збагнути його волю”. Цією кантівською формулою

висловлює Гегель проповідь Христа. У притчі про багатія він повідає словами Авраама: “Людині даний закон, її розум; ні з неба, ні з могили не надходить їй інше повчання”. Святого Духа ж він визначає як “розвинену мораль” юного Христа. У ньому, після того, як Христос пішов, люди мають знаходити свій дороговказ. Оповідання про чудеса просто вилучено. Таким чином, для Гегеля остання сутічка в Єрусалимі та смерть Ісуса є кінцевим актом драми, що розігралася між обумовленою статутами церковною вірою та релігією розуму. Це подібно до трагедії “Антигона” з її конфліктом між вічними речами природи, що втілюються в Антигоні, та позитивним законом. Так само, розповідаючи про смерть Христа, він згадує Сократа, який умирає у “Федоні”. Смертю Ісуса та його похованням оповідання завершується.

## 2

Таким чином, “Життя Ісуса” Гегеля у своєму теологічному підході близьке до “Життя Ісуса” теолога Паулюса (Paulus), що з'явилося 1828 р. як наслідок критичних штудій, що розпочалися в ті дев'яності роки. Хіба що Паулюс пов'язав обговорюване тут тлумачення моральної віри з науковим: спосіб, що його рекомендував Кант в іншому місці поряд із простою моральною інтерпретацією. Протягом лише декількох років Гегель пройшов самостійно той шлях, що його потім теологія пройшла від моральної інтерпретації раціоналіста Паулюса до міфологічного тлумачення Штрауса.

Протиставлення самотнього в Галілейському морі, що прислуховується до внутрішніх голосів і з чистим серцем споглядає Бога, фарисейському плазуванню перед Законом Божим як перед зовнішнім та історичним авторитетом, безперечно стало важливою сторінкою в життєписі Христа. Послідовник праці Канта про релігію правильно підкреслив це протиставлення, але у своєму нарисі залишив поза увагою інші аспекти, де Ісус виступає проти тогочасної юдейської релігійності. Під час навчання в Тюбінгені Гегель усвідомлював значення любові для морального розвитку, хоча вже в тих записах вона була підпорядкована категоричному імперативу обов'язку. Проте “Життя Ісуса” каже значно різкіше в

кантівському сенсі про кожне патологічне спонукання моралі. “Якщо ви любите тих, хто любить вас, яка ваша заслуга в цьому? Це природне відчуття, якого не цураються навіть злі люди. Цим ви ще нічого не робите для обов'язку”. Як пояснюється тепер таке жорстке втілення розумного характеру моралі? Вірогідно воно обумовлене впливом, що мав на Гегеля розвиток раннекантіанської школи, уособленої Фіхте та першими творами Шеллінга. Тут має місце послідовна розробка вчення Канта про апіорний взаємозв'язок у людському дусі. Під цим впливом він усюди тепер підкреслює самостійну здатність людського розуму встановлювати самому собі закон: відтак і мораль у найвужчому кантівському сенсі видавалася йому такою, що надемпірично укорінена в загально визнаній сутності розуму; тепер він переносить цю свою точку зору та глибоке особисте неприйняття статутної релігії, її догм та її ритуалів у час первинного християнства. Він розуміє це з власної життєвої позиції, великого конфлікту, в якому він перебував, між зовнішнім авторитетом і самостійністю. Рішучий і владний, яким він був тоді, він усуває вбік усе в Євангелії, яке оголошує любов щирим принципом внутрішньої моральності Ісуса. Ніде вже в цьому “Житті Ісуса” не звучить більше повний акорд любові з “Євангелія від Іоанна” Лессінга чи Шіллерової “Рапсодії”. Коли Ісус благає Бога, аби любов для блага могла з'єднати апостолів із Богом та ним, коли він відчуває дух любові як силу, що діє в ньому та апостолах – Гегель мовчазно проходить повз це. Це – перший випадок, коли Гегель застосовує свій прийом глибшого розуміння минулого через сучасне історичне життя, що оточує його. Цей спосіб стане важливою частиною його історичного методу. І в цьому першому випадку зразком йому слугувало глибокодумне кантівське тлумачення християнства з його праці про релігію. І в цьому пункті проявляється зв'язок нових історичних методів із Просвітництвом та його найвидатнішим сином.

## II. Твір про відношення релігії розуму до позитивної релігії

### 1

Цей переказ життя та вчення Ісуса стає цілком зрозумілим тільки через його відношення до іншого рукопису, що знаходиться в архіві Гегеля, “Про відношення релігії розуму до позитивної релігії”. Його найбільша частина була написана до 2-го листопада 1795 р., решту датовано 29-им квітня 1796 р. Відтак навіть у часі цей рукопис стоїть близько до “Життя Ісуса”. У той час як “Життя Ісуса” доводило, що релігія Ісуса була релігією практичного розуму, у цій праці Гегель ставить питання: що у вченні та житті Ісуса стало причиною того, що його релігія перетворилася на позитивну віру? Моральна релігія розуму складається з вічних істин: який момент у ній уможливив перетворення на історичну, а відтак і на авторитарну релігію?

Ми знаходимося у сфері впливу Лессінга й Канта. Лессінг розрізняє вічне та історичне. Природна релігія охоплює загальні положення про божественні речі та найповніше людське життя; як із законів природи постає позитивний закон, із релігії розуму повинна була постати позитивна релігія, що одержує санкцію від авторитету свого засновника. Основний закон Лессінга: вічні істини не можуть засвідчуватися історичними переказами. Подібним є й погляд Канта, тільки він обґрунтовує віру в божественні речі моральним законом, який знаходиться в нас. Чиста релігійна віра пізнає божественну волю з морального закону, що промовляє в нас, але через недосконалість людської природи віра перетікає в особливі статути церковного життя, що через зовнішній авторитет засвідчуються одкровеннями та чудесами. Так само, як і Лессінг, Кант доходить висновку, що чиста релігійна віра не може ґрунтуватися на недоказовості історичних переказів. Принципове переконання Гегеля кориниться в цій великій традиції. “Вічні істини за своєю природою, якщо вони мають бути

необхідними та загальночинними, повинні ґрунтуватися виключно на сутності розуму, а не випадкових для розуму явищах зовнішнього чуттєвого світу”.

Це переконання він проніс по суті через усе своє життя. “Справжня віра не має кінцевого, випадкового змісту”. “Духовне не може бути засвідчене через зовнішнє”. Ці пізніші висловлювання підтверджують, що він і згодом ніколи не наділяв чудеса здатністю засвідчувати вічні релігійні істини. “Чи одержали гості на святі в Кані більше або менше вина – цілком байдуже; також є цілком випадковим, що комусь із них вилікували відсохлу руку: мільйони людей ходять навколо з відсохлими чи скаліченими кінцівками, і ніхто їх не виліковує”. “Засвідчення через чудо є сферою, яка нас не торкається”. Якщо в юнацькому творі одкровення є для нього не повідомленням звідкись ззовні або з неба, а промовою розуму в моральному законі, у берлінських лекціях він знову пояснює, що висловлення Бога в одкровенні здійснює себе не як щось надлюдське, що надходить у формі зовнішнього одкровення, а як дещо людське в людині. Те, що розв'язали Лессінг і Кант, Гегель так само не зв'язував знову.

Так питання про постання позитивної релігії перетворюється для нього на історичну проблему: де в релігії Ісуса знаходиться зародок цього перетворення на позитивну, церковну, авторитарну систему?

## 2

У вступі Гегель відмовляється від того, аби для відповіді на це питання подати попередньо Символ Віри, і бажає для цього лише встановити ту передумову, що цілі й сутність справжньої релігії полягають у моралі, і всі інші положення, що містяться в ній, мають оцінюватися за їхніми цілями. Він починає з характеристики юдаїзму, що занепадає, як підґрунтя для розуміння діянь Христа, який береться за те, аби “підняти релігію та чесноти до рівня моральності”. Ще раз Гегель зображує нам це життя короткими штрихами. Утім тепер ідеться про те, що в особі та вченні Ісуса повинен міститися зародок, із якого спочатку постала секта, а потім – позитивна віра. Відтак слід зануритися у первісну форму релігії Ісуса та в дух часу, аби відшукати причину цього.

Зародок позитивної християнської віри лежить саме в релігії Ісуса. Обґрунтування віри моральною свідомістю він послідовно не проводив. “Він був єврей; принцип його віри та його місія полягали в обнародуванні волі Бога, як її передали йому традиції юдеїв, але одночасно в живому відчутті обов'язку та права його власного серця. У виконанні цього морального закону він установив головну умову задоволення Бога”. А далі дух юдейського народу розпустив цей зародок псування у релігії Ісуса; юдеї вірили, що вони одержали свої закони – політичні та богослужбні – від Бога, і пишалися цим; якщо Ісус бажав уплинути на них, він також мав посилатися на божественне засвідчення. Відтак через увесь Новий Заповіт проходить твердження про те, що вчення Ісуса є волею Бога, його Батька, і той, хто наслідує його, вірує у його Батька. При цьому Гегель залишає відкритим питання про те, чи сам Ісус усвідомлював свій зв'язок із Богом, або ж вважав моральний закон у своєму серці безпосереднім одкровенням божественного. У будь-якому випадку ми бачимо, що гегелівське розуміння полягає в раціоналістичному припущенні про вплив середовища на Ісуса та його пристосування до цього середовища.

Назустріч вірі в особу приходить месіанська ідея. Чутки про Ісуса стали поширюватися, тому що на нього дивилися як на Месію. Він не заперечував прямо цю здогадку, що так обумовлювала його прихід до юдеїв: він лише міг спробувати спрямувати очікування своїх учнів щодо Месії у русло моральності, пересунувши час своєї появи у всій величі на час після свого життя, після своєї смерті. Другий момент полягає в тому, що до віри в Месію спонукало й дещо притаманне індивідуальності Ісуса. Його життя та смерть глибоко закарбувалися в уяві його апостолів; його історія була для них настільки ж важливою, як і його вчення: він сам, відстоюючи своє вчення, був змушений говорити від своєї особи. І в тому ж напрямку на піднесення особистості Ісуса працювали й чудеса, що їх йому приписували. “Справді, як можна було ставитися до них, якщо всі визнавали, що ці діяння Ісуса були чудесами для його учнів та друзів”. “Шлях від історії чудес до віри в особу, а від неї, якщо все йде як годиться, до моральності” був наче “визначений

символами шлях”. Так, ніби вічні істини можуть бути засвідчені випадковими явищами.

Ще одна причина того, що релігія Ісуса призвела до позитивної віри, авторитету, церковної служби й ритуалів, полягає у внутрішньому стані апостолів. Обмежені люди, вони знаходили в Ісусі розширення свого горизонту, але не могли опанувати всі юдейські ідеї та упередження. Вони самі не досягли істини та свободи; їхні переконання ґрунтувалися на відданості особистості Ісуса, і їх здібностей, як і їх бажання, вистачало лише на правдивий переказ. Гегель незмінно порівнював Сократа з Ісусом, а відтак він протиставляв учнів Сократа апостолам Ісуса. Ті жили за розвиненої афінської свободи, громадського буття та виховання духу самостійності; вони любили свого вчителя заради істини, а не істину – через відданість Сократові. Від того, що ставлення апостолів було зовсім протилежним, виникла зовнішня традиція, а відтак і виключне становище апостолів та їх послідовників. Отже, після смерті Ісуса виникла секта з власними вченнями й звичаями, а коли вона поширилася, то стала державою. Два висловлення Гегеля заслуговують тут на увагу. Стосовно числа дванадцяти апостолів як дечого позитивного він зауважує: “У добродесній релігії числом немає місця”. Він також настільки не схвалює обов'язок апостолів стосовно віри й хрещення після воскресіння, що можна сумніватися в тому, що він розглядає це важливе місце як історичний факт.

Далі перехід до позитивної релігії стимулював розширення громади. Майнова спільність можлива була в малій секті, а тепер на її місце прийшли побори на користь священника чи монастиря; “рівність братів перед богом стала рівністю на небі і для неба, і нині розсудливо додавалося, що це – лише в очах неба, а в цьому земному житті про це більше не згадують”. Зі святого причастя, дружньої трапези, постав релігійний обов'язок і таїнство. Виникла жага експансії, вербування прихильників та нетерпимість, бо позитивна релігія, на відміну від добродесності, не може ґрунтувати свої принципи на внутрішній необхідності. І позаяк вона не здатна побороти відчуття безсилля та примусу, вона спрямовує свою ненависть та заздрість на секти. Ця картина позитивної церковної релігії нагадує Гегелеві про розмову ченця з



Натаном, і він захоплено вигукує: “Так, мир Вам! Бо чистота серця була для вас обох суттю віри”.

Утім розвиток триває далі, і з громади віруючих постає організоване суспільство, договірна держава. Таким чином, виникає безглуздя: окрема особа підкорюється загальній волі там, де йдеться не про особистість або майно, а про віру. І коли далі з вільного устрою виростає священницька олігархія, зникає останній прихисток власної волі та думки, і зі слухняністю сприймається обов'язок вважати правдивим дещо лише тому, що так наказують правителі. Церква стає державою і створює собі церковне право. Сама ж держава відмовляється від прав, одне за одним, передусім від права виховання. Вона стає “зрадником стосовно права дітей на вільний розвиток їх здібностей”. Розум убивається, і уява сповнюється жахливих образів. Руйнується свобода розвитку в дитячих душах; “бо ж тільки в молодості можливо закарбувати віру до глибини душі так, щоб оплести всі відгалуження людських уявлень та здібностей, людських прагнень та бажань”. Тому так схвилювався в “Натані” патріарх, почувши від Рехас про нерелігійне виховання.

У такій церкві мораль деградує, бо релігія тут ґрунтується не на фактах нашого духу, що може розвиватися з нашої свідомості. Усе починається тут історичними відомостями, і на них будується система положень і сприйняття, критерієм якої є задоволення Бога. Хто не виховується в цій системі, “знаходиться тут у зачарованому світі”; у цих християнах він не міг розпізнати істот свого типу: скоріше він знайде природу у східних казках про фей та наших лицарських романах, і фізика чи філософія, що ґрунтуватиметься на них, стояла б ближче до природи, аніж мораль, взята у цих звироднілих християн. У цьому місці Гегель наголошує окремо на тому, що ця протиприродна мораль аскетизму та самоомани сьогодні розбивається вихованням морального складу думок та знанням природи душі, що їх, зокрема, поширюють романи Марєво (Marivaux). “Непідкупна влада Я, що відчуває свою свободу, проявляється в сектах”; але й у них переконання швидко перетворюються на закон і правило; вони виростають у церкву; у ній виникають нові секти, “і так має тривати, доки держава не знатиме обсягу своїх прав”; бо в позитивній вірі й системі церкви

завжди закладена споконвічна помилка – неусвідомлення права розуму й нехтування людиною, закладене в основу авторитарної віри. Звідси завжди постає церковна мораль, яку підносять людині як зовнішній закон.

Утім же те, що людина має підкорятися якомусь сторонньому закону, суперечить праву розуму. “Вся влада церкви є нелегітимною; жодна людина не може відмовитися від права встановлювати самій собі свій закон та від обов'язку звітувати лише перед собою; бо за такої відмови вона перестає бути людиною”. Мають пройти роки, доки європейський дух це не усвідомить. Відмова людини на користь якоїсь сторонньої сили виникла у збудженій, здичавілій уяві, у варварські часи або в нижчих класах суспільства.

Тут рукопис переривається. Намір Гегеля, очевидно, полягав у тому, аби тепер зобразити перетворення позитивної релігії на віру розуму.

### **III. Народна релігія**

Існувало три проблеми, які Гегель бачив у їх взаємозв'язку ще у Тюбінгені і тепер розглядав одну за одною зі своєї нової точки зору: життя та смерть Ісуса як зображення боротьби між моральною вірою та юдейською законністю; хибний розвиток цієї віри в позитивну релігію, церковну владу та ритуальну службу; і тепер, на ґрунті філософських уявлень, моральної віри – завдання досягнути народної релігії через християнство. Ця остання й найскладніша з тогочасних проблем є предметом записів, що принаймні стоять одне до одного в очевидному зв'язку; і сигнатура дозволяє говорити, що вони мали бути приєднанні до праці про позитивну релігію. І тут також мають знайти своє місце праці попередніх років. Гегель не довів ці начерки до кінця, але й ці уривки демонструють, який масштабний план він започаткував. Як ми побачимо далі, він бажав підготувати своє вчення про народну релігію через подання процесу, у якому світ уяви лежить в основі народної релігії.

Обережна, але все ж таки очевидна зміна у настрої та мові відрізняє ці аркуші від попередніх. Гегель непохитно стояв на позиціях Канта і його моральної віри. Але кантівська праця про релігію не тільки була довершенням раціоналізму Лессінга та Землера: її обличчя так само повернуто до майбуття. Взаємозв'язок християнських догм охоплюється як одночасно видиме зображення внутрішнього процесу, у якому наша почуттєва природа змагається з нашою моральною силою. Цим, звісно, задається відношення позитивної віри до віри розуму, але одночасно й внутрішній взаємозв'язок, що існує між релігійним життям і його містичною проекцією силою уяви.

Тепер Гегель повільно починає все чіткіше бачити цей внутрішній зв'язок. Коли він усвідомив усе його значення, то мусив переглянути свій твір про відношення релігії розуму до позитивної. Тоді він був лише на початку цього шляху. І на цьому етапі скрізь простежується вплив на нього Гердера. Він цитує його, гердерівський виклад співзвучний йому майже дослівно, як колись Лессінгу.

## 1

Як гарно на цій стадії описує Гегель у дусі Гердера, зокрема, однієї з його перших праць, дитячий дух народів і форми релігійності! Відповідний патріархальному державному устроєві релігійний етап триває довше за сам устрій. “При цьому дитячому складі мислення у Богові бачать могутнього пана, що має пристрасті та примхи, не завжди карає справедливо, і до якого можна підлабузнитися”. Фантазія робить його ближче там і тут; він – в добрих, гідних людях, як у могутніх явищах природи. Цей дитячий склад мислення започаткував релігійні організації й звичаї. Розуму він може здатися смішним чи мерзенним; уяві, що переноситься в ті часи, він здається благородним та зворушливим. Далі Гегель описує, як “дух, що спочатку дихав у цих організаціях” – за висловом Гердера – вивірюється; як віддаляються одне від одного стани, як община, що колись одноставно підступала до вівтарів її божеств, ставала набродом, у якого його керманичі забрали святі відчуття. У цьому місці він охоплює з історичною глибокодумністю дивну суміш театрального священницького

обдурювання та потреби навіть для прогресивного розуму задовольняти почуття й фантазію, роблячи обов'язок веселішим за допомогою краси. Його головний принцип полягає в тому, що народна релігія залишається життєздатною доти, доки образи, що постають із глибин народної фантазії, підтверджуватимуть її зв'язок із серцем – замість того, щоб “догоджати вухам усі сім днів поспіль фразами та образами, що були зрозумілі й доречні кілька тисяч років тому в Сирії”.

## 2

Інший запис описує далі докладніше розлад релігійної фантазії, що є в сучасних народах, а значить і в нас, спричинив витіснення власних героїв та божеств чужорідним східним світом образів християнства. Ми ніколи не були однією нацією: навіть процес реформації, що живе в народі й досі, не породив жодного релігійного свята народної сили. У нас немає засновників національної держави, яких ми могли б ушановувати на державних святах. На наших теренах не виріс релігійний чи політичний світ фантазії. “Християнство спустошило Валгалу, викорінило народну фантазію як марновірство і принесло віру, чий клімат, культура, закон є чужими для нас, і чия історія не пов'язана з нами жодним чином”. Лише у нижчих верствах усе ще жевріють залишки власної фантазії у вигляді забобон. Наші письменники та митці працюють із матеріалом, що є чужим народові, тоді як в Англії Шекспір принаймні показував усьому народові постаті його минулого. Християнський матеріал не є зручним для нас через покрій катехізису та примус, що є йому притаманний. Узагалі тут ми йдемо з Гегелем по слідах Гердера. І в дусі фрагментів із Гердерових творів Гегель розтлумачує тепер, чому відновлення грецької та германської міфології та сказань не могли набути сталої форми.

Серед впливів, що зіпсували германську фантазію, він різко, як і Гердер, підкреслює вплив Старого Заповіту та юдейської історії. Можна перефразувати Клопштока і сказати: “Чи є Юдея батьківщиною тевтонців?” Ця єврейська історія ніколи не може стати живим сьогоденням нашої релігійної фантазії; вона, на відміну від грецької релігії, не прив'язана до наявних Святих Міць;

“те, що в наших святих книгах править за історію, є настільки чужим нашим звичаям, нашому ладу, культурі, тілесним і духовним силам, що немає майже жодної точки, де б вони перетиналися, окрім загальнолюдської природи, що є і тут і там”. Ми мусимо вкласти в неї моральне начало. Повчання, пов'язане з нею, закликає передусім до хибної запопадливості на честь Бога, побожного зазнайства та покірної сонливості.

У цьому зв'язку він піднімає питання: чим пояснити “чудесну революцію”, в якій християнство здобуває перемогу над релігіями давніх народів? Цю проблему не розв'язала раціоналістична історіографія, і тут струмить одне з живих джерел історичного споглядання, одне з тих, що потім з'єднуються в один широкий потік його феноменології та філософії духу. Зріла краса цього фрагменту іноді, незважаючи на нумерацію сторінок, змушує підозрювати, що це – пізніша редакція, якби не тон і стиль, а також нотатки, що належать йому і достеменно відносяться саме до цього часу.

У славетній п'ятнадцятій главі своєї “Історії занепаду Римської Імперії” Гіббон спробував розв'язати це питання прагматично через перелік окремих психологічно дієвих сил. Гегель сам хоче вхопити ту зміну, що відбулася у духовному складі тієї епохи та уможливила розповсюдження християнства. Це – властивий йому метод, яким далі розробляється прагматична історія. Усюди він охоплює культуру як ціле та пояснює її від відносин у зовнішній політичній організації до внутрішнього духовного стану. Через взаємозв'язок в античному житті розчиняється та зникає укорінена в ньому віра в богів; це, за Гегелем, безумовно, є передумовою того, що цей взаємозв'язок сам по собі втрачає жорсткість: зміна греко-римського політеїзму через християнство повинна бути обумовлена через “мовчазну, таємну революцію в дусі епохи”, що її “так само важко описати словами, як і досягнути”.

І ось пояснення. У чому полягають причини цієї революції античного духу? “Трецька та римська релігія була релігією лише для вільного населення, то з утратою свободи вона повинна була втратити свій смисл, свою силу”. “Навіщо рибалці сітки, коли русло пересохло?” Вільна антична людина підкорялася тим

законам, що їх сама встановлювала собі. Ідея її батьківщини, її держави була тим Вищим, заради чого вона й працювала. “Перед цією ідеєю зникала її особистість”, їй не могло спадати на думку “вимолювати продовження життя або безсмертя самій собі”. “Катон звернувся до “Федона” Платона лише тоді, коли те, що колись було для нього найвищим порядком речей, його світом, його республікою, було зруйноване; згодом він знайшов прихисток у більш високому порядку”. Своїм природним богам, що правила самі за правом своєї сили, грек, вступаючи з ними в конфлікт, міг протиставити самого себе, свою свободу; він не знав жодних божественних заповідей, і коли він називав свій моральний закон божественним законом, цей закон керував ним невидимо, як Антигоною, що діяла за волею богів. У цьому місці ми зустрічаємо глибокий погляд Гегеля, спрямований на ті класичні часи грецької людини. Вільна серед вільних, ця грецька людина ні за ким не визнає права поліпшувати чи змінювати себе; її мораль не знає позитивного масштабу. Визнавалося право кожного мати власну волю, кожен міг бути добрим чи злим. Добрі визнавали для себе за обов'язок бути добрими, але також поважали свободу інших, що не могли бути такими. Не було жодної абстрактної моралі – ані автономної, ані авторитарної. Тут ми вперше стикаємося з різницею між моральністю, що її реалізує держава, як більш глибоким ступенем моральності, від абстрактної моралі.

У такому способі життя античної людини стався злам, коли вдалі війни, багатство та комфорт, що зростали, породили аристократію, якій народ, спочатку добровільно, а згодом уже під її примусом, передав владу. Після цього “образ держави як продукту діяльності громадянина зник із його, громадянина, душі”, а з ним і здатність, яку Монтеск'є, називаючи чеснотою, вважав підвалиною республіки – здатність індивідуума жертвувати собою заради батьківщини.

Тепер шлях для розвитку християнства був вільний. Віднині індивідуум сам був центром. Права громадянина обмежувалися захистом власності. Для людини, чиє життя розчиняється в її приватних справах, смерть має видаватися чимось жахливим. Для республіканця держава ставала його душею, і вона була для нього вічною; коли ж цей зв'язок із вічністю було втрачено, він не міг

знайти прихисток у своїх богів; вони були одиничними, незавершеними істотами, що не могли задовольнити ідею, і вільна антична людина вдовольнялася ними, поки мала дещо вічне, самостійне у своєму серці. Тепер це стало передумовою внутрішньої діалектики релігійності, яку Гегель розвинув у цій праці: “Розум не може відмовитися від пошуків абсолютного, самостійного, практичного”. Навчені підкорятися чужій волі, ці люди давнини, що занепадала, мусили підкорятися чужій божественній владі. За таких обставин і з'явилося християнство. Воно або вже було підготовлене до потреб часу – “бо ця релігія зародилася в народі з подібною зіпсутістю й подібною, тільки іншого роду, порожнечою та нестачею”, або ж люди могли зробити з цієї релігії таку релігію, якої вони потребували.

І тепер Гегель розвиває головні риси нової християнської релігії, з історичним розумінням її величі, що його залишили Вольтер, Г'юм та Гіббон, але одночасно з непохитним усвідомленням відносності кожного історичного явища, усвідомлення, що є іншим боком цього нового історичного світогляду. Відповідно до цього етапу свого мислення він відокремлює релігію Ісуса від її подальшого псування. Вона була “вівтарем, на якому безсилий рід шукав та вимолював самостійності та моралі”, але за тогочасних умов із неї мусила постати позитивна релігія. Він характеризує її трьома головними рисами.

По-перше, втілення ідеалу в ній є вже не звеленим, а лише бажаним. І сподівання на це чим далі, тим більше прямує до кінця світу. Ледве не з жорстокою суворістю (mit grausamer Härte) пише він тут про “ліниву надію на пришествя Месії”, що була поширена між юдеями в часи їх політичного занепаду, прикрашена силою східної уяви, до якої приєдналися ці порожні бажання.

Друга головна риса позитивної християнської релігії полягає у вченні про ницість людської природи, “що народжується в замку цієї зіпсуті людськості, що мусило нехтувати собою з морального погляду”. Сама можливість здатності вірити була зроблена гріхом, і добро видавалося справою рук істоти, що знаходиться поза нами.

Остання риса полягає в тому, що навіть з ідеалу довершеності, з уявлень про бога, моральне зникло й було забуте.

До безконечного об'єкта застосували категорії сприйняття – виникнення, творення, створення, на нього були перенесені числові поняття, такі як Трійця, або ж рефлексивні поняття, такі як різниця. Божественна кінцева мета Всесвіту була обмежена поширенням християнської релігії, а врешті-решт – пристрастними цілями священників. З нещастя часу виникла втеча до Неба. Утрата свободи вимагала забрати абсолют із життя та сховати його в божественному. Таким чином, із занепадом земного світу поступово зростало уречевлення божественного та зображення його у текстах. Заради цього бога вбивали, обстріхували, обкрадали та обманювали. А зацікавленість у державі обмежувалася корисливим сподіванням на захист існування, збереження майна та забезпечення їжею. Коли наближувалися варвари, Амвросій та святий народ молилися замість того, щоб боротися.

Тут ми бачимо головні риси того відомого зображення нещасної свідомості<sup>14</sup>, яку Гегель подав у “Феноменології духу” як певний ступінь людського розвитку: самовідчуження духу, коли незмінне в духові приноситься в жертву потойбічному божеству, залишаючи кінечність, частковість, випадковість, нещастя цього розколу у свідомості, надання смислу потойбічному, якому бездіяльне та невдоволене буття підкоряється та жертвує аж до аскетизму. Але внутрішня діалектика, в силу якої виникла ця нещасна свідомість, подана в цій праці лише в історичному зв'язку з руйнуванням античної моралі. Історичне бачення Гегеля виступає тут безпосередньо. Читач цього викладу та близьких до нього має пересвідчитися, що юний Гегель мав задатки видатного історика, і це ще до того, як він почав установлювати історичний зв'язок через відношення між поняттями.

На особливу увагу заслуговує інший запис, що йде від цього до подальших ступенів, розкритих пізніше у “Феноменології духу”. На них віра в індивідуум, якою є позитивне християнство, набуває вищої форми. Те, що надало значущості Ісусу як особі, тепер “виступає як ідея в усій своїй красі”. У тому, що людина вклдала в особистість Ісуса, вона тепер із радістю вбачає справу своїх рук. Так відкривається погляд у майбутнє. “Система релігії, яка завжди набувала фарб часу та устрою держави, що її найвищою чеснотою



була покiрнiсть, тепер отримає власну, справжню, самостiйну гiднiсть”.

### 3

Вiдтепер постає завдання побудувати на вiрi розуму нову народну релiгiю. На цьому мiсцi ми підсумуємо все, що ми одержали з праць Гегеля на цю тему; положення в записках без сумнiву рiзняються, бо ж записи належать до рiзних часiв. Деякi з них ще є дуже незрiлими й, певно, стосуються найперших праць. Очевидною є залежнiсть Гегеля вiд письменникiв Просвiтництва – Шпальдинга, Мендельсона, Лессинга, а також вiд грайливої прози Вiланда. Через свою молодiсть Гегель все ще схиляється до образiв, крайня барвистiсть яких представляє його жорстке сприйняття дiйсностi все ще комiчно, хоча пiзніше саме вони надали його мовi особливої сили. Його думки мiцнiшають, а його стиль спрощується. Але всi цi уривки мають внутрiшнiй зв'язок через головнi думки, що проходять крiзь них червоною ниткою.

“Найвищою метою людини є мораль”, “пiдтримувати мораль своїми засобами є найважливишим для релiгiї”. Хоча серцевиною релiгiї є iдеї Бога та безсмертя, цi iдеї залишаються мертвими, якщо не втiлюються у практичнiй потребi та не мають за мету моральнiсть; йдеться про те, аби зробити релiгiйнi уявлення та культ якомога дiєвими, одночасно пiдпорядкувавши моральнiй метi та, сформувавши вiдповiдно до потреб мислення, що розвивається. Звiдси Гегель висновує вимоги до уявлень та культових обрядiв народної релiгiї.

Вона не повинна мiстити нiчого такого, чого не визнає загальнiй людськiй розум. Кожне речення, що переходить цю межу, рано чи пiзно матиме згубнiй вплив на розум. Спiноза, Шафтсберi, Руссо та Кант, за Гегелем, є мислителами, що “виснували iдею моральностi чисто з власного серця, та у власному серцi, як у дзеркалi, угледiли красу цiєї iдеї та були нею зачарованi”; але що бiльше зростає їхня повага до цiєї моралi, яка мiститься у вченнi Христа, то бiльш непотрiбними видаються їм догми. Коли метою людськiй моралi є догодити Богови, це може означати лише те, що треба встояти перед ним, як перед iдеалом святостi. Саме обгрунтування безсмертя практичною потребою

розуму, що є необхідною складовою народної релігії, потребує обережного обходження, “аби закріпити його у вірі народу”. Бо очікування винагороди та кари в іншому світі може легко виродитися в чуттєві фантазії та пригнітити моральні спонування.

Найбільш практичне значення має використання життєпису Ісуса. Сама по собі жертва життям Сократа має викликати те саме захоплення, що й жертва Христа, “але уява не зважає на доводи холодного розуму”: саме поєднання індивідуальних людських рис з моральним ідеалом та цього ідеалу з блиском надлюдськості “відповідає нашому потягові до ідеалів, що є більш ніж людськими”. Коли ж наслідування Христа переноситься на наслідування його страждань, виникає нереальна чеснота, що може лише бути запозиченою. У цьому місці розгляд Христа у “Народній релігії” Гегеля тимчасово збігається з ученням про віру Шляєрмахера; обидва вони в цьому обумовлені поглядами Канта. Віра в Христа була в ті часи для Гегеля вірою в уособлений ідеал; він убачає виховання народу до сприйняття моральної ідеї у найтіснішому зв'язку з цією вірою. Відтак, тоді він був ще далекий від того, аби бачити сутність християнства в уречевленні прояву абсолютного духу в людському через уявлення про боголюдину.

Далі він починає розглядати придатність християнських уявлень для народної релігії. Зокрема, він піддає жорсткій критиці вчення про покуту. Окрім того він ставить в один ряд із смертю Христа радісну жертву життям заради батьківщини у великі античні часи: для нього смерть Христа не є унікальною, ні з чим не зрівняною історичною подією, бо історія розповідає про смерть багатьох інших героїв. Знову бачимо тут у Гегеля жорстке протиставлення емоційному світу християнства. Щойно він усвідомлює найглибший сенс того, що він розуміє під народною релігією, і що виходить за межі зростання суб'єктивної релігійності, він відвертається від християнства, і образ еллінізму здійснюється перед його душею. Найважливіша дія народної релігії полягає для нього в “піднесенні та ушляхетненні духу нації, у пробудженні потаємного відчуття власної шляхетності, якого народ ніколи не позбувається сам по собі й не дає в себе відібрати”. Для цього передусім потрібні природні взаємини з божественними силами, що панують над нами, як це мало місце в еллінів. У

християнському вченні про Провидіння, яке відповідає долі (Schicksale) за масштабом довіри до бога, що ґрунтується на справжній вірі, людина, на його думку, опиняється у нестерпному становищі. Невдоволеність, обмануті сподівання, навіть сумніви у цьому зв'язку повинні виникати всередині християнства, і вони зростають через те, що вчення переважає просте почуття. Греки, усвідомлюючи “залізну необхідність”, вчать “слідувати за цим невідворотним фатумом, не нарікаючи на нього”. “Нещастя було для них нещастям, біль – болем – тим, що траплялося, і чого не можна було змінити; вони не могли розмірковувати над метою цього, бо Тихе була сліпою – цій необхідності вони підкорялися слухняно, з усією можливою покірністю”. Ця думка мала величезне значення для формування кола ідей наступного періоду, а в цей час чи не більш вирішальним для нього було питання про організацію релігійного життя. Внутрішня сутність цього життя не повинна виступати в абстрактній суперечності до моралі, свят, політичного життя нації; у житті народу воно не повинно ставати протилежністю до радості у своїх світських проявах та відірваною від життя святістю, що стримує вільне використання його впевненої у собі сили: перед Гегелем завжди постає цей живий зв'язок релігійної внутрішньої суті з проявами національного життя та державного устрою, яким він був у Греції. Так само у нас, у наших звичаях, святах та церемоніях він вимагає єднання з поглядами та почуттями народу. “Ці важливі обряди релігії повинні бути пов'язані власне з релігією не тісніше, ніж із духом народу, вони повинні проростати з цього духу, інакше їхнє відправлення буде млявим, холодним та безсилим”. “Якщо веселощі, людська радість мусять осоромлюватися перед релігією, якщо той, хто радів на народному святі, мусить повзти до храму, це означає, що ця форма релігії має занадто похмуру зовнішність”. У релігійних святах та релігійних іграх повинне проявлятися щастя народу та передусім єдність всього його єства. У цьому зв'язку Гегель із сильним несхваленням каже про причастя, що мало доставляти відряду єднання, але тепер може сприйматися лише з відразою. Йому видається, що в його час “мабуть, лише священна музика й спів усього народу може слугувати таким чистим засобом

підсилення відчуття святості, до того ж найменше сприятливим для зловживання”.

## Звернення до пантеїзму<sup>15</sup>

### 1

У той час, коли Гегель перебував у цій широкій в'язі своїх праць, пов'язаних із християнством, філософська думка рухалася від ідеалізму свободи Канта й Фіхте до об'єктивного ідеалізму Шеллінга – системи, де Всесвіт розглядається як природний наслідок божественної сили. Завдяки Канту та християнству Гегель довше за Шеллінга дотримувався ідеалізму свободи. Коли тепер під впливом друга він долучився до цього нового руху, Гегель вступив до нього як сильніший. Він пережив у собі Просвітництво, аби перебороти його, взявши при цьому від нього неминуще; це дало йому духовну впевненість та стійкість цілісності, як і всім тим мислителям його покоління, великим дослідникам природи, що в 19-му сторіччі утверджували науку всупереч романтизму – Вільгельму фон Гумбольдту, Нібуру, Шляєрмахеру, Гербарту, у той час як Шеллінг, та Фрідріх Шлегель, захоплювався містицизмом.

У ті дні, коли Гегель дописував останні рядки свого нарису “Життя Ісуса”, він одержав від Шеллінга листа; разом із листом той надіслав йому свою другу філософську працю “Про Я як принцип філософії”<sup>16</sup>. Крізь слова цього листа з Тьубінгена прозирала глибока пригніченість, підсилена хворобою та самотністю. Діяльність Фіхте перервалася, противники нової філософії святкували перемогу, а сам Шеллінг після пристрасної та продуктивної епохи відчував утому та зневіру у своїх власних силах. Відтак він був вдячний за ті теплі взаємини, що пов'язували його з Гегелем.

Після того як Гегель засвоїв основи філософії Фіхте<sup>17</sup> та прочитав нову працю свого друга, він висловив йому своє схвалення (30-го серпня 1795 р.). Якимось він уже хотів був пояснити в одній статті, що має означати наближатися до бога; цей внутрішній процес він хотів поставити на місце кантівського

методу, вивівши з постулатів: “Те, що видавалося мені туманним та нерозвиненим, твій лист прояснив мені чудово та найбільш задовільним чином”. Він утішає друга шляхетними, глибокими словами: “Ти мовчазно кинув своє слово у безконечність часу; я знаю, ти нехтуєш, коли на тебе тут і там скалять зуби, але, зважаючи на тих, хто труситься перед наслідками, твоя праця все одно, що не написана. Твою систему спіткає доля систем усіх тих, чия думка випередила вірування та забобони свого часу”. Саме так, спочатку знехтувану та відкинуту, публіка визнає її як само собою зрозуміле півстоліття потому.

Ця праця Шеллінга містить перше зображення пантеїзму, який він тепер виводив з абсолютного Я. Це подання було задумане як протилежне етиці Спінози<sup>18</sup>. Причинність безконечного Я не може бути визначена як моральність чи мудрість, тільки лише як абсолютна сила. Таким чином, знімається кантівське протиріччя; бо якщо трансцендентний світ для практичної філософії міг би бути якимсь об'єктом поза Я, то й для теоретичної філософії він також мав би бути об'єктом, себто пізнаваним. У цьому безконечному Я немає ані особистості, ані свідомості. “Якщо субстанція є безумовною, то Я є єдиною субстанцією”.

Гегель погоджується з цією ідеєю, зокрема, із полемікою проти властивостей Бога. Однак уже тоді він відмовляється від уживання поняття субстанції стосовно абсолютного Я. Поняття субстанції видається йому незастосовним до абсолютного Я, бо його не можна відокремити від поняття атрибутів<sup>19</sup>. Уже в цьому – початок його тривалого непорозуміння з Шеллінгом, яке так ніколи і не буде подолане. Скромно додає він: “Мої роботи не варті того, аби про них говорити”. Можливо, через деякий час він надіслав би йому план дечого, що він задумав розробити – це були його праці про християнську релігійність.

## 2

Між цими висловлюваннями Гегеля, які начебто здалеку вказують на його схильність до нового пантеїзму, та поемою “Елевсин” Гельдерліна, написаною в серпні 1796 р., в якій пантеїстичне почуття висловлене з дивовижно безпосередньою

силою – один рік. Не збереглося жодного висловлення цього року, яке могло б прояснити подальший розвиток світогляду Гегеля, принаймні жодного, яке з упевненістю можна було б віднести до цього часу. Можна лише, припустити, як спочатку під впливом Шеллінга впало обмеження, що він установив своїй думці через тривале спрямування погляду на філософські передумови християнства; його натура, відданість об'єктивності всієї дійсності, намагання охопити її всіма своїми силами, вивільнилися та проявилися з усією потужністю тепер, при слушній нагоді, що обіцяла йому також вивільнення від зовнішніх обставин і пробудила в ньому життєву енергію, яка занепала. Гельдерлін запитав у нього, чи не згодиться він на місце домашнього вчителя у Франкфурті. У цих віршах<sup>20</sup> відчувається, чим був Гельдерлін для свого друга, для його душевного настрою, як Гельдерлінів ентузіазм впливав на нього. Вони демонструють філософський настрій, яким Гегель був пов'язаний з обома товаришами юності, а також як власне вони проявлялися в його уяві. Бо хоч у своїй предметній заглибленості він залишався відданим релігійним проблемам, через ці вірші ми бачимо його пантеїстичну концепцію. Відтак ця поема зображує Все-Єдність (All-Einen) як незбагненне та невимовне, що його можна лише мовчазно шанувати та зображувати діяннями, пов'язується з елевсинськими містеріями, у яких споконвічне набуває образу в уяві – ще одна важлива поворотна точка в тривалій самотній теологічній праці, що її ми простежили. Гегель написав цю поему незадовго до свого від'їзду з Берна, у сімейному маєтку між Нюрнбергом та Більським озером.

Вечір, настрої Фауста, що повернувся з пасхальної ходи до своєї робочої кімнати. “Навколо мене та в мені панує спокій”. Він нагадує другові про давню угоду “Жити лише заради вільної істини і ніколи не згоджуватися на правила, що підкоряють погляди та почуття!” З нічного неба тече забуття всіх бажань:

“Усе, що я назвав своїм, зникає.

І неосяжному я жертвую себе.

Я – в ньому, я – лише Воно, я – Все.

І думка від плинного біжить,

Сахається від нього перед нескінченним, і в здивуванні

Не може осягнути глибини такого споглядання.”

Тепер він бачить втілення цього “Одного і Всього” в образах богів грецького анімізму. Міф і культ елевсинських містерій відкриваються уяві самотнього мислителя. “Фантазія наближує думки до вічного, вінчаючи вічне з образом”.

“Вітаю вас,  
Шляхетні духи і високі тіні,  
З чола яких довершеність струмить.  
Я не боюся, бо відчуваю, що це так само і моя вітчизна,  
Сіяння, строгість, що випромінюєте ви”.

Нехай відкриються двері до святилища Елевсина, нехай зазвучать гімни! Але “Жоден звук священної величі не врятувався для нас”. “Для сина величі надмірне вчення та глибина невимовних почуттів були занадто священними, щоб передати їх сухими знаками”.

Який контраст між божественною таємницею природи, поданою в містеріях, та словесним мотлохом християнської догматики, що перетворилася на “одяг велемовного лицеміра”, на “різки для юних розбишак”!

Видіння завершується в ідеалі, що сповнює його в цей час. Грекам таємниця нескінченного вбачається в ідеальному моральному порядку їхньої держави, а не у словах.

“Тому ти жив не в їх устах.

Твоє життя прославило тебе. Ти ще живеш у їхніх учинках.

Цієї ночі я, святе божество, до тебе прислухаюсь.

Про тебе мені часто розповідає і життя твоїх дітей,

В тобі вбачаю часто душу їхніх учинків!

Ти – вищий смисл, ти – справжня віра,

Єдине божество, що непохитним зостається, коли все потопає.”<sup>21</sup>

## РОЗДІЛ ДРУГИЙ

### Формування світогляду Гегеля у зв'язку з його теологічними штудіями

#### Роки вчителювання у Франкфурті

У Берні Гегель не почувався щасливим. Уже влітку Шеллінг закликає його дружніми словами, аби він вийшов зі стану нерішучості та пригніченості, що ніяк не пасують до його великої сили. Разом із Гельдерліном вони починають будувати для нього плани. Сам Гегель думав про місце репетитора в Тюбінгені, але Гельдерлін вважав, що його друг може заточити себе в цю гробницю лише в тому випадку, якщо не залишиться нічого іншого, як мати справу з гуталіном та помадою. Врешті він спромігся знайти йому місце у Франкфурті-на-Майні, де сам служив учителем у банкіра Гонтарда – у домі багатого комерсанта Гогеля. “Коли ти сюди приїдеш, поруч із тобою житиме людина, що, незважаючи на певну строкату плутанину у своєму становищі та своєму характері, залишається вірною тобі серцем і думками, і якій нічого так не бракує як тебе”. Ми вже знаємо, як це запрошення подіяло на Гегеля – він прийняв пропозицію. “Про те, – писав він, – яку роль у моєму поспішному рішенні зіграла туга за тобою, не скажу ні слова”, “кожен рядок твого листа каже мені про нашу непохитну дружбу”. Проте перед тим, як поступити на службу у Франкфурті, він восени 1796 р. спочатку їде до Штутгарта, аби відвідати своїх родичів. Вони побачили, що він був занурений у себе, і лише у зовсім тісному колі можна було відчутти його колишню веселість. Це – та сама глибока та важка серйозність мислення, що її ми спостерігаємо в записах цього періоду.

У січні 1797 р. він приїздить до Франкфурту. Сімейство Гогелів мешкало у великому будинку біля Кінного Ринку. Домашній вчитель мав виховувати двох хлопчаків, його взаємини з членами родини були доброзичливими, фінансове становище – прийнятним, а гарне веселе місто було тоді цікавим у політичному відношенні. Проте меланхолія Гегеля не послабла й тут. Скрутність



його умов все ще гнітила його. Рукописи цього періоду засвідчують стан надзвичайної зосередженості думки, в якому він перебував у цей час; нове розуміння християнства поставало в ньому, а з цього розуміння виростала формула його містичної метафізики. Глибоке страждання його могутньої волі (Willensmacht), що обмежувалася зовні, підсилювало його здатність проникати у таємницю цих релігійно-історичних станів, і темна, важка від болю та меланхолії, тема лежала тягарем на його душі. “Привітай від мене, – писав він пізніше Синклеру, – високий Фельдберг та Алкін, що я їх часто й охоче споглядав із нещасливого Франкфурта, коли знав тебе біля їхнього підніжжя”.

Дві дружби в ці франкфуртські роки супроводжували працю Гегеля та сприяли їй. Поблизу Гомбурга жив посольський радник Синклер, що був порадиником гомбурзького графа в особистих та політичних справах. Він учився в Тюбінгені й ще там заприятелював із Гегелем та Гельдерліном. Його поетичні спроби були близькі до романтиків та Гельдерліна; як філософ, він наслідував Фіхте, чийм слухачем був колись, створив власну філософську систему християнсько-містичного гатунку. Саме тоді у Франкфурті мешкав і сам Гельдерлін. Гегель знайшов його під час трагічного періоду його життя, що був зумовлений його коханням до пані Гонтард. “Спілкування з Гегелем, – писав Гельдерлін невдовзі після його прибуття, – справляє на мене вельми цілющий вплив. Люблю спокійних розсудливих людей, з ними можна так чудово зорієнтуватися, коли не знаєш напевне, як осмислити себе і світ”. Вони відновили чудове філософське спілкування тюбінгенських часів – воно ґрунтувалося на внутрішній спорідненості їхніх ідей. Невдовзі після того, як Гегель прибув до Франкфурту, вийшов друком перший том “Гіперіона”<sup>1</sup>, що сповістив про поетичний пантеїзм Гельдерліна. Цей роман був так само сповнений тугою за втраченою красою давньогрецького життя та сподіванням на нову епоху, що стане втіленням високої людяності та вільного устрою суспільства. Як важко давалося друзям протиріччя між цими ідеалами та навколишнім життям і власною долею! І як природно було те, що поезія Гельдерліна відчувала на собі вплив філософської глибокодумності його друга, а Гегель, зі свого боку, знаходив поетичні вирази для своїх настроїв

та ідеалів, змінюючи свою прозу, аби висловити всю силу нових ідей!

Сама та сила, з якою в ньому тоді проявлявся пантеїзм, мала б зробити з нього поета. Згадаймо його вірші до Гельдерліна. Серед записів того часу біограф Гегеля знайшов інші поетичні спроби та передав нам деякі з них. Величне в них є вигадливим, глибокодумне – неясним. У неможливих дистихах змальовує Гегель сцену зі своїм пуделем, який супроводжував його тоді, наче справжнього Фауста. Він описує купальню в місячному сяйві; Луна заливає своїми променями рівнини та дерева: “бо безсмертні, не стаючи ані біднішими, ані нижчими, віддають себе землі й у ній живуть”. Вторгається весна, і як назустріч весні розпускаються бруньки, так пробуджується в ньому безконечне бажання повністю розчинитися в природі; “мабуть, дух повинен об'єднатися з природою, але не надто хутко й не без благословення”.

Однак, важливішим за ці минулі поетичні спроби був той вплив, що справив його внутрішній рух цього періоду на його прозову мову. Новий, лише йому притаманний, стиль починає вибудовуватися вже в останні місяці перебування у Берні. Він постає у взаємозв'язку з поетичною прозою, в якій знаходило тоді втілення нове світосприйняття – прозою Гельдерліна, Гюльсена, Бергера, Шеллінга, а потім – “Промовами...” та “Монологами” Шляєрмахера<sup>2</sup>; але з самого початку він, поєднуючи невтомну, об'єктивно визначену рефлексію з силою духу, демонструє власний характер. В енергійності висловлювання, в сповненому почуття абстрактного виразу, цей прозовий стиль краще здатен передавати внутрішні рухи, аніж незграбні вірші Гегеля.

У цей франкфуртський період відбувається повна перебудова його духу, що почалася ще у Берні й поступово з часом завершилася завдяки занурюванню в історичний світ під впливом крокуючого вперед Шеллінга. Ця перебудова та новий погляд, який здобув Гегель на теологічні та філософські проблеми, постає перед нами у великому комплексі рукописів, що утворюють ціле за своєю темою, підходом та внутрішніми зв'язками й знаменують нову епоху для Гегеля. Хронологію цієї єдності можна визначити лише відносно, принаймні до цього визначення можна залучити місця перебування Гегеля. Нижня межа задана кінцем його залежності

від Канта, тлумаченням християнства з погляду кантівської релігії розуму та визначенням понять позитивної релігії через протиставлення до релігії розуму. Тепер ми вступаємо до цієї нової епохи<sup>3</sup>.

## **Основи Гегелевого містичного пантеїзму та нового розуміння історії у зв'язку з німецьким мисленням**

Проблема, що постає в цьому періоді життя Гегеля – це проблема внутрішнього розвитку, протягом якого він від кантівського критицизму дійшов до нової метафізичної системи та звів свої теологічні праці до всеохоплюючої історичної концепції: процес, в якому обидві сторони його наукової роботи – систематична та історична – постійно впливали одне на одну. Збереглися лише деякі листи цього періоду, і їх внесок до історії становлення Гегеля є незначним. У той час Гегель цілком занурився у свою роботу; він страждав від своїх відносин зі світом, у той час як його давні товариші, передусім Шеллінг, починали знаходити своє місце в житті: відтак на цей час припадає тривала мовчанка між ним і Шеллінгом; також не склалося листування з Гельдерліном, відтоді як той переселився з Франкфурта до Гомбурга. Тому, аби зрозуміти цей період життя Гегеля, маємо покладатися на його рукописи.

У цей час Гегель виходить зі сфери панування Канта та потрапляє до сфери впливу Фіхте й Шеллінга. Він бере участь у філософському русі, що простягся від програмної праці Фіхте (1794) до натурфілософії Шеллінга (1797) та його системи трансцендентального ідеалізму (1800)<sup>4</sup>. Утім він не визначається самим лише поступом цього розвитку; стосовно історії формування його власних поглядів історичний хід спростовує метод поступового логічного конструювання, як його застосовує Гегель до цього періоду, і потім історики філософії з його школи – до нього самого. У жодному разі в своєму розвитку він не є фіхтеанцем чи шеллінгівцем; його мислення окрім впливу Фіхте

азнавало і впливів зовсім іншого роду. Окрім того, він лише влітку 1795 приступає до вивчення Науковчення Фіхте, вже ознайомившись до того з працею Шеллінга "Про Я...", де було здійснено поворот до метафізичного монізму, і лише влітку 1796 у вірші до Гельдерліна, а потім у рукописах ми зустрічаємо цей монізм у Гегеля, але у формі, що відхиляється від тодішніх поглядів Шеллінга. Проте умови, за яких відбувалося становлення Гегеля, знаходилися в контексті філософського мислення від Канта до Шеллінга; у цьому становленні – причина того, що він зміг перейти від критичної теорії пізнання, яку він ґрунтовно опрацював, до роботи над новою метафізикою. До того ж понятійний матеріал, з якого він вибудовував цю нову метафізику, взято переважно у мислителів від Канта до Шеллінга. На цьому припинимо розповідь і спробуємо осягнути внутрішній контекст німецької філософської думки в тій мірі, в якій вона визначає Гегеля.

## 1

З часів Платона ніхто не зробив більше за Канта для апології мислення перед самим мисленням, що становило першочергове завдання новітньої німецької філософії. Він відкрив критично-пізнавальний метод, який від універсальності та необхідності знання повертається до умов у суб'єкті мислення, які уможливають знання, та віднайшов найзагальніше цих умов у здатності синтезу, що зв'язує різноманітність сущого в систематичну єдність. Він несуперечливо показав, як досвід та емпірична наука реалізуються лише через здатність мислення до синтезу, і що, з другого боку, справжнє пізнання вдається цьому мисленню лише в сфері пізнаваного через досвід. Також окрім цих вагомих результатів він залишив після себе філософії настільки універсальне формулювання проблеми пізнавальної цінності припущень, які містяться в емпіричному знанні, якого не спромігся одержати до нього жоден дослідник, і до цього – такі поняття теорії знання, як форма споглядання, схематизм, розумове споглядання, неоднозначність понять рефлексії, ідеї розуму, антиномії в області безумовного, визначальні принципи, постулати, вплив яких є неосяжним.

Проте з методів, які він застосовував, аби встановити умови справжнього пізнання у свідомості, доказовим є лише перший, який виходив із того, що те, що саме по собі уможливило досвід, не може бути сприйняте як продукт досвіду. Щодо інших способів, якими він виходить за рамки цього методу, існують суттєві заперечення. Це стосується його вчення про простір і час як форми споглядання, його теорії функцій, категорій та аксіом розсудкового пізнання. Фатальним для правильності його результатів стало безпосередньо те, що він вірив у можливість використання тих відмінностей, які віднайшла формальна логіка у судженні, задля виснування з них системи апіорних функцій розсудку. Не дивно, що ця система апіорного, яку він встановив за цим методом, є вразливою, а його аналіз відтак затримується в контексті логічних форм та законів, що мав би безпосередньо сформулювати вирішальний предмет гносеологічного аналізу й мав би бути перевірений на його відношення до вражень та зовнішньої даності. Якщо виокремити елементарні логічні операції, такі як порівняння, зв'язування та відокремлення, їх також можна розглядати як обумовлені структурою суцього, а також як умови об'єктивного сприйняття цього суцього. Проте реальні категорії, головно субстанція та причинність, демонструють властивості, що роблять проблематичним виведення їхнього походження від функцій розуму. Відтак Кант, там де він береться за це, переступає через форми споглядання та мислення, що уможливають досвід у застосуванні до матерії суцього, аби у відокремленні від цієї матерії їх перерахувати та упорядкувати, за межі того, що можна пояснити шляхом точного доведення. Так само сумнівним, як і його система апіорних функцій споглядання та мислення, було його поняття речі самої по собі, як незалежної від суб'єкта умови зовнішнього досвіду. Бо через виведення категорій із судження Кант отримує, що буття, реальність, субстанція, причина та наслідок – суть категорії розсудку; це, однак, заперечує його поняття речі самої по собі, бо, саме виводячи з формальних відмінностей судження апіорні функції розуму, і серед них – причинність, та навіть реальність і буття, він перекриває собі шлях до будь-якого висловлення щодо незалежного від суб'єкту. Врешті все його

основне припущення, що відносило свідомість з усіма її змістами до окремого суб'єкту, відтак виявилось необґрунтованим.

Від критики чистого розуму Кант переходить до закладання філософських підвалин критики практичного розуму та здатності судження. Знайшовши в них принципи, що уможливають досвід та емпіричну науку, він у своїй другій головній праці намагається розкрити певність морального вчинку в моральному законі, що незалежно від змісту окремих цілей (Zwecke) має висловлювати загальну умову, з якою пов'язаний моральний характер вчинків. Критика здатності судження висувала згодом ідеї, які виводили практичний розум із морального закону в єдності з ідеєю цілі природи, що в пізнанні природи, виявляється, є невідворотною. Тут розкривається встановлений Кантом контекст, що спричиняє найсильніший вплив на тогочасну філософію. Бо тут ми бачимо найперший початок історії людського духу, що ґрунтується на необхідному зв'язку в ньому самому. Коли розум переходить межі пізнаваного, згідно з визначною концепцією Канта, він впадає в протиріччя у сфері релігії безумовного (*in der Religion des Unbedingten*): метафізика як наука про Бога, світ і душу, виявляється неможливою: лише в сфері практичних дій у моральному законі знаходиться безумовне, що відкриває доступ до трансцендентного порядку речей: зв'язок умов його втілення, яких вимагає моральний закон, із принципом цілі, необхідним для інтерпретації органічного світу, врешті уможлиблює внутрішню зв'язне світосприйняття. У відносинах між різними проявами духу, які виникають таким чином, що вони зв'язані ними в одне ціле внутрішньої історії, де дух втілює свою сутність і що становить його цінність, були закладені підвалини для глибокодумних праць Шіллера та Вільгельма фон Гумбольдта. З цим пов'язаний вплив Канта на історичні науки, що мали так чи інакше своїм витокком наступну частину Праці його життя<sup>5</sup>. Його вчення про генезу та устрій Всесвіту, місце Землі в ньому, його фізична географія, антропологія та філософія історії, починаючи з Гердера, стимулюють спроби всеосяжного філософського осмислення історії. Емпіричне знання, мистецтво, релігія, світ моралі, що одержує свою форму в правопорядку, ще в школі Канта розумілися як пов'язані між собою частини втілення людської сутності в її

внутрішньому розвитку. Вирішальне значення для розуміння Гегеля має те, що Кант підготував нове бачення історичного світу.

Однак і тут, як і всюди в цього мислителя, що бореться з новими й новими труднощами заради найвищої істинності, мислителя, який йде вперед до останнього, даються знаки недоліки його доведення, протиріччя в його мисленні, що не дозволяють зупинятися на його досягненнях. Певно, глибока істина полягає у тому, що скріплення волі в моральному законі має безумовну цінність, на протигагу до моральної вимоги реалізації ідеалу довершеності або до морального задоволення, що його приносять добрі та доброзичливі (wohlwollen) вчинки. Але кантівське обґрунтування цього було недостатнім. Інші помилки виникли з негнучких відокремлень у духовному контексті, які їх правомірно було використовувати як методичні допоміжні засоби, але у Канта вони утвердилися як розчленування самого духовного життя.

Ці властивості праць Канта обумовлюють його вплив на наступне покоління. Він здійснив переворот у всьому німецькому мисленні. Кожен значний філософ того часу знаходився під його впливом і одночасно мусив просуватися вперед. Передусім у Канта було два моменти, які надали філософії іншого спрямування. Недостатнє обґрунтування та несумісність його результатів викликали появу в теорії пізнання неспокійної діалектики, що займалася виясненням можливостей послідовного гносеологічного обґрунтування знання, хоча і не була здатна ефективно спростувати скептицизм Маймона, Бека чи Шульце<sup>6</sup>. Відтак виникло пересичення подібною роботою, яке ще збільшилося через відчуття того, як мало воно сприяти позитивним завданням пізнання. Окрім того, у трьох основних працях Канта бачимо вхід у світ, до цього невідомий, що невідворотно поширився від теорії пізнання далі на об'єктивне сприйняття. У той час як психологія Просвітництва, що її започаткував Кант, повернула дух до самого себе, дозволивши літературі побачити нові властивості та глибини внутрішнього світу, Кант та його школа тепер робили крок від цього, назустріч новому. Від внутрішнього життя індивідуумів вони зверталися до умов у внутрішньому житті, що уможливають загальний для окремих індивідуумів світ у загально чинному

усвідомленні та загальному й необхідному порядку життя. Це було першим кроком до розуміння духовної єдності, що переплітає весь наш рід, та її розвитку, що є необхідно обумовленим взаємозв'язком її функцій. Коли ж Кант далі у своїй “Критиці здатності судження” через категорії розсудку, що панують в емпіричних науках, побудував форму сприйняття цілого, в якому реалізується іманентна ціль – як всеохоплюючу форму світорозуміння, це стало одним із визначальних моментів для об'єктивного ідеалізму. Від об'єктивної даності духовно-історичних деталей мислення почало переходити до недоступного осягнення реальності, що лежить у глибині нашого ества – до метафізики нового гатунку.

## 2

Тут до “бою” приєднується Фіхте. У своєму Науковченні він ставить перед собою ті самі завдання, що й Кант у своїх Критиках. Між тим він виключає річ саму по собі з області теоретичного знання та поширює творчу здатність Я також на розмаїття досвіду, який Кант залишав заданим для Я, і поняття цього творчого Я набуває у Фіхте нового значення. Завдяки тому, що він переходить межі аналітичного методу Канта, йому вдається дістатися до зв'язку, що міститься в цьому творчому Я, і який можна висувати. Він доповнює завершальний спосіб (Schlußverfahren) Канта інтелектуальним спогляданням. Відтак на основі переживання виникає замкнений у собі взаємозв'язок дій чистого Я – самостійний, творчий, відмінний від емпіричного окремого суб'єкта, в якому він може проявлятися, що породжує порядок явищ згідно з законами, що є одним і тим самим для кожного індивідуума. Дії цього Я утворюють для нього лінію розвитку, що від несвідомого породження явленого світу прогресує до самопізнання та самореалізації духу. Таким чином, було підготовлене поняття зв'язку, в якому дух реалізує свою суть через усіх індивідуумів – себто, поняття розвитку загального духу. Фіхте, найбільш переконаний та потужний представник ідеалізму свободи, проторував новому поколінню шлях до пантеїзму, що, йдучи від чистого до абсолютного Я, у контексті загально чинних,



необхідних дій духу виражає принцип тлумачення світу. У цей період Гегель характеризує свій принцип як дух.

Фіхте також створив і діалектичний метод, за допомогою якого Шеллінг і Гегель мали згодом продемонструвати розвиток духу.

Спочатку завдання, яке ця діалектика поставила собі, було цілком обумовлене кантівською критикою розуму. Діалектика Фіхте в загальній частині Науковчення є тим методом, через який суб'єкт, що розмірковує, опановує основні правила свідомості, які є чинними для всіх розумних істот, домислюючи взаємозв'язок їхніх умов. Цей метод досягає мети, коли буде опановано зв'язок Я, на якому ґрунтуються необхідні правила розуму. Від законів, які виступають у свідомості як необхідні, він переходить до того, що уможлиблює ці закони. Нове в цьому методі полягає в тому, що тут із цих принципів свідомості на підставі способу обумовленості частин у структурі цілого, робиться висновок про зв'язок свідомості. І в процесі розв'язання цього завдання найпершим призначенням такого методу є те, що він від тези через антитезу призводить до синтезу. У цій діалектиці Фіхте протиріччя має інше значення, аніж у діалектиці Гегеля, що тоді лише формувалася. Коли Фіхте розкриває протиріччя, яке полягає в тому, що принципи не-Я так само як і принципи Я, знаходяться в Я, себто якщо покладене не-Я, то Я не покладене, він бажає показати цим не реальне протиріччя, яке ліквідується через синтез. Він описує метод свого ідеалізму так: цей ідеалізм показує, що те, що спочатку покладається як принцип і безпосередньо доводиться у свідомості, не є можливим без того, аби не відбулося щось третє; доки не вичерпаються повністю умови спочатку виявленого, і воно не стане повністю збагненим за своєю можливістю. Його рух є безперервним просуванням уперед від обумовленого до умови. Відтак протиріччя, на яке спирається діалектика Науковчення, існує не між діями Я, а між принципами, які вони виражають неповністю, і які відтак мають бути доповнені. Його метод дається через спосіб Канта, що йде від суцього до його умов. Якщо тепер від загальних основ Науковчення перейти до його теоретичної та практичної частини, відбувається процес, де Я як визначене не-Я розвиває ступені світорозуміння, і Я як те, що визначає не-Я,

поширюється у нескінченному розширенні сфер своєї самостійності: далі ми знаходимо тут розвиток духу, і в ньому – діалектику, яка є реально дієвою в цьому розвитку. Там, де Фіхте у другій частині свого Науковчення – основі теоретичного знання – вдається до виведення уявлення, він сам визначає відмінність нового методу від того, що застосовувався раніше. На основі одержаних у такий спосіб результатів він має піднести свій об'єкт лише до свідомості; те, що він розкриває, є реальностями, які виводяться з абсолютної продукуючої здатності Я як принципу теоретичного Науковчення та визначають контекст нашої теоретичної діяльності; в практичній частині Науковчення абсолютна продукуюча здатність виводиться з іншого, ще вищого принципу. “Науковчення повинно бути прагматичною історією людського духу. До цього часу ми працювали над тим, аби лише знайти вхід до цього, аби мати змогу довести лише один незаперечний факт. Ми маємо цей факт; і починаючи з цього часу наше вільне сприйняття, яке не є сліпим, а експериментуючим, може спокійно слідувати за ходом подій”. Це – вихідна точка гегелівського методу.

### 3

Отже, саме в критичному ідеалізмі містилися моменти, що підштовхували до нової метафізики. Умови для виникнення об'єктивного ідеалізму мали місце ще в працях Канта й Фіхте, а сам об'єктивний ідеалізм був породжений поколінням Шеллінга, Гегеля, Шляєрмахера і Шопенгауера. Цей об'єктивний ідеалізм навряд чи був логічним продовженням системи критичного ідеалізму. Якби методи аналізу, які їх розвинули Ламберт, Кант, Маймон, наслідували інші, і зокрема застосовували до логіки, до якої Кант ставився некритично, історія нашої філософії була би зовсім інакшою. Замість того Фіхте намагався довершити систему Канта й для цього узагальнив його Критику у своїй системі. Це узагальнення відбулося через такі проблематичні поняття, як покладання Я, протипокладання не-Я – поняття, що не мали достатнього обґрунтування ані у висновках Фіхте, ані в досвіді. З вимоги припущення умов, що уможливають взаємодію

індивідуумів задля загальночинного пізнання, постав принцип чистого Я.

Перейдемо тепер до покоління, яке наслідувало Фіхте, і до якого належав Гегель, аби досягнути історичну необхідність, через яку це покоління створило новий пантеїзм.

У своїй маленькій праці “Про Я як принцип філософії або Про безумовне в людській сутності” (1795) Шеллінг розвинув програму цих поглядів. Якщо має місце якесь знання, це означає те, що “ми знаємо принаймні одне, до чого ми не повертаємося через якесь інше знання, і що саме по собі містить реальне підґрунтя всього нашого знання”. У цьому безумовному принцип буття повинен збігатися з принципом мислення. Ці формули Спінози знаходять тепер реальну основу в зв'язку з необхідними положеннями у чистому Я, які їх розкриває трансцендентальна філософія. Догматизм виходить із того, що всьому Я протиставляється не-Я, і він не здатен вивести з нього пізнання. Нова система науки виходить із абсолютного Я, що виключає будь-яке протиставлення; цьому Я властива безумовна незалежність, воно містить усю реальність, воно є єдиною субстанцією, в якій існує все, що існує, воно є абсолютною силою; в ньому збігаються телеологія та механізм; відтак Я є принципом світового взаємозв'язку. На цьому принципі й ґрунтується тепер новий об'єктивний ідеалізм. Фізичний світ є для нього проявом духовного. Взаємозв'язок, що з'єднує функції духовного з Цілим, стає в ньому ключем для розуміння фізичного та духовного світу; універсум, за свідомим добре обґрунтованим методом, ставиться в схему цього взаємозв'язку, що знаходиться в дусі. Цим був зроблений перший крок на доленосному шляху. З фактів життя та науки впливають лише деякі відносини між мисленням і природою, за якими вони подаються в людському дусі так, щоб уможливлювати нашу орієнтацію в світі. Погляд в універсум закликає нас залишити місце для зовсім інших відносин між природою та істотою, що мислить. Місце подібного зв'язку між духом і природою тепер посідає тотожність, наслідком якої є антропоцентричний характер гегелівської метафізики.

Метафізика об'єктивного ідеалізму переходить у нову стадію, починаючи з праці Шеллінга. Конструктивна метафізика 17-го та

18-го століть поклала в основу пізнання дійсності дефініції та аксіоми. Між цими ізольованими від розуму та відібраними через абстракцію елементами, а також між ними та дійсністю були встановлені зв'язки за допомогою конструктивного методу, випробуваного у математичних природничих науках, і таким чином виникла інтерпретація дійсності в метафізичних системах. Класичним прикладом цього конструктивного методу була система Спінози. Але за лаштунками трансцендентальної філософії стояли всі його поняття: субстанції, модусу, причинного взаємозв'язку – відірвані від живого взаємозв'язку духовних функцій, в якому вони все ж таки мали свою реальність та визначеність.

Для нового об'єктивного ідеалізму, що розглядає універсум як одне Ціле, чия внутрішність поширюється на природу та історію, єдина божественна сила в будь-якій частині світу проявляється як взаємозв'язок між частинами й Цілим, а також між самими частинами, що ґрунтується у взаємозв'язку духу. Позаяк ця божественна сила діє за законом цього взаємозв'язку, що знаходиться в ній, її дія є необхідною; оскільки її внутрішня, встановлена законом необхідність визначає кожну частину універсуму, вона є ні чим іншим, як основою світу й життя її частин. Бо взаємозв'язок, в якому вона діє, є всюди тим самим, а відтак у кожній конечній частині світу проявляється сутність цієї сили. Вона сповнює кожну частину світу своєю дією, і всюди її дія є такою самою.

Відтак новий об'єктивний ідеалізм стає пантеїзмом, і при цьому неважливо, як визначається природа єдиної божественної основи, і зокрема, чи встановлюється духовний взаємозв'язок, який припускають в ньому, як несвідомий чи свідомий. Цей пантеїзм, включно з його панентеїстичною модифікацією<sup>7</sup>, має бути відгороджений лише з двох боків: по-перше, від неясних припущень тих філософів, що примішують до цієї системи поняття творіння – бо творіння означає вільний спосіб дії, що відрізняється від причинної необхідності, яка існує в якійсь частині світу; по-друге, від того погляду, що означає силу, визначальну для світу, таким чином, що поняття божества вже не може бути застосоване до цієї сили. Це стосується системи Шопенгауера, в якій впливи

німецького ідеалізму перехрещуються з впливами Вольтера та французьких натуралістів.

Передусім новий пантеїзм відрізняється від пантеїзму попередніх часів, тим, що розуміння буття з духовного взаємозв'язку перетворилася на свідомий, добре обґрунтований в теорії пізнання Канта й Фіхте та в їхніх трансцендентально-філософських поняттях загального та необхідного взаємозв'язку духу, принцип. Тому пантеїзм цей відрізняється й від інших, багато в чому подібних, стоїчних та неоплатонічних систем. Друга відмінність полягає в тенденції, зумовленою цими принципами – трактувати дію божественної сили у світі як розвиток. Природничо-наукове вчення про еволюцію універсуму там, де ця еволюція розглядалася як визначена певною іманентною телеологією, перетворювалося на вчення про розвиток, і це вчення досягло тепер довершеності завдяки тому, що в його основу можна було покласти телеологічно визначений взаємозв'язок духовного типу.

Сила, притаманна цьому новому пантеїзмові, багатство його форм, його зв'язок із загальним умонастроєм того часу, стають очевидними лише тоді, коли ми розширюємо наше поле зору, споглядаючи весь розвиток сучасного пантеїзму. Цей розвиток починається від Шафтсбері, Гемстергейза, включає Гердера, Гете, листи Юлія до Рафаеля, і далі поширюється на покоління, що висловило та обґрунтувало його одночасно з працею Шеллінга 1795 р. та незабаром потому у свій власний спосіб. У цьому русі поряд із філософами працювали поети, письменники, дослідники природи.

Існує три аспекти, що надали цьому рухові могутньої сили експансії, з якою він виступив у ті часи.

Передусім із ним пов'язане прагнення до піднесення людських сил, що палало в усіх цих постатях. Уявлення про відносини між людиною та Богом має бути звільнене від старої релігійної схеми панування та покірності. Людина повинна йти по життю з піднятою головою, з повагою до божественних сил, але із почуттям спорідненості з ними. Набожність, що знайшла своє втілення у давньогрецькій трагедії, слугувала зразком такого умонастрою. Усі молоді люди в Єні, Берліні чи Тюбінгені долали

шлях від Канта до Фіхте й вливалися до пантеїстичного руху, привносячи цю віру в майбутню могутність людства, що тепер одержала метафізичне обґрунтування через вчення про розвиток універсуму.

Інший аспект цього пантеїстичного руху полягав у зростаючій протидії стосовно встановлених розумом категорій, до яких у час Просвітництва відносили природу та історію. Виявилось, що сам поступ наукового духу, який відбувається в абстрактних поняттях математичного природознавства, несе в собі тенденцію витіснення зі світу поезії та пророчого, утаємниченого релігійного відчуття. У Гете з усією потужністю проявилось це протиріччя між поетичним генієм, в якому струмить дитяча фантазія побудови поетичного світу, та математичним сприйняттям природи з його похмурим, неживим понятійним світом. У Гамана, Лафатера, Гердера проявилась протидія релігійних натур поняттям європейського Просвітництва. Усе це також стає складовою пантеїстичного руху. 1794 р., себто ще до праці Шеллінга “Про Я...”, в “Талії” з’явився фрагмент “Гіперіону” Гельдерліна, яким він проголосив пантеїзм, що ґрунтувався на ентузіазмі митця. Згідно з ним, розум та розсудок не здатні досягнути безконечне: це до снаги лише натхненню митця, що переживає прекрасне, бо прекрасне є проявом єдності у розмаїтості. Філософським виразом для цього переживання прекрасного є пантеїстична формула іманентності божественної єдності в розмаїтості явищ. Натхнення поета є відправною точкою справжньої філософії, і філософія лише висловлює це абстрактними поняттями, розділяючи, поєднуючи та виокремлюючи те, що віднайшло мистецьке натхнення. Цей погляд Гельдерлін обґрунтовував фіхтевською критикою та монізмом, що походив від Фіхте. Повернення від фактів свідомості до абсолютного Я ліквідує саму свідомість і через це – будь-який можливий зміст цього Я, бо він може існувати лише для свідомості. У той час як Гельдерлін виводив нову пантеїстичну метафізику з переживання поета, Шляєрмахер у своїх “Промовах про релігію” виводив та виправдовував її через переживання релігійного генія. Також він відкидав подальше просування від фактів свідомості через чисте Я до пантеїстичної метафізики. Релігійне переживання – це те, що виводить за межі фактів

свідомості та відкриває світ споглядань та понять, що його одним лише розумом досягти неможливо.

Третій аспект, що проявився в цьому новому пантеїстичному русі, має безпосереднє відношення до Гете: споглядання стверджувало своє право перед абстрактними поняттями. Це проявилось у листах Бергера про природу, і ще рішучіше у натурфілософів – Стеффенса, Ріттера, Окена, що досліджували розвиток в органічній природі. З цими віяннями часу зіштовхнулося запальне намагання філософського духу пробитися крізь кантівські гносеологічні абстракції до об'єктивного розуміння. Взаємозв'язок дійсності був поділений кантівською критичною роботою на апіорну метафізику природи, телеологічну інтерпретацію органічного світу, емпіричне вчення про душу, історію філософії, в якій недосконалий емпіризм був пов'язаний із недостатньою телеологічною гіпотезою, і окрему від них апіорну мораль. При цьому наукова обачність Канта встановила перепони в місцях переходу від неорганічної природи до органічної, та від органічної природи до людського духу, які, здавалося, унеможливлювали втілення ідеї розвитку. Такі обмеження та перепони викликали небезпечне намагання одержати єдине природне ставлення мислення до дійсності і зробити його збагненним як єдине органічне ціле через ідею розвитку. Мислителі, що пропонували цей шлях – Шеллінг, Шляєрмахер, Гегель – ставилися до Канта зі змішаним почуттям шанування та глибокого неприйняття. З цього прагнення до об'єктивного світу виникли натурфілософія Шеллінга та філософія духу Гегеля. Перша досягла лише тимчасового значення, тоді як філософія духу та історії через взаємозв'язок духовних функцій Я, які розкрили Кант і Фіхте, стала основою для справжнього поступу історичного пізнання.

#### 4

Всередині цього руху, що втілювався у поколінні Гегеля та мав наслідком новий об'єктивний ідеалізм, постав тепер в період з 1795 до 1800 р. містичний пантеїзм Гегеля. З тих пір, як поезія, археологія (йдеться, певно, про антикознавство – Ю. К.) та філософія стали дедалі тісніше поєднуватися одне з одним,

літературна Німеччина перебувала в процесі перетворення; у цьому зв'язку поезії, що сходила дедалі вище, з філософією, історією та критикою, в різних місцях, передусім у Берліні, Єні та Дрездені, виникали зародки нового; Гельдерлін, Фридрих Шлегель, Новалис, Шляєрмахер, Гюльзен, Бергер крокували в тому самому напрямку, що й Шеллінг із Гегелем. Рукописи Гегеля та його поодинокі листи не містять відомостей про те, що з цього мало на нього вплив. Навіть вплив Шеллінга на Гегеля, найважливіший серед впливів, що спричиняли на нього сучасники, вдається прояснити лише через ненадійні висновки.

Передусім нам треба поставити собі питання, що часто обговорюється: в якій мірі Шеллінг визначив пантеїстичне світосприйняття Гегеля, яке ми бачимо в гегелівських рукописах того періоду. Можна лише уявити, яким потужним, неспинним та всезагальним був цей рух, у якому проявився пантеїзм. Так само аспекти, які у Канта й Фіхте призводили до нової метафізики, впливали на кожного окремого філософа та письменника, що йшли попереду нового покоління. Вже ця обставина ускладнює встановлення того, що Гегель взяв від Шеллінга, себто напевне нездоланна складність відповіді на це питання полягає в тому, що, швидше за все, будь-яке дослідження буде здатне лише уточнити відносну хронологію гегелівських рукописів: дотепер не вдалося одержати фактичне датування, і тому часове відношення до праць Шеллінга не можна встановити напевно.

З попередньої історії розвитку Гегеля як філософа ми напевне знаємо передусім лише те, що Шеллінг визначив перехід Гегеля від чистого фіхтевського Я до концепції абсолютного Я, а відтак до конструювання універсуму з трансцендентального взаємозв'язку, що є загально чинним у суб'єкті та ефективно поєднує всі мислячі істоти. Якщо ми бажаємо встановити ясніше зв'язок цих двох постатей, ми, аби не бути відданими лише зовнішньому літературному методу, повинні виходити із самого Гегеля, з того як він формував себе у ті часи.

Кожен метафізичний геній висловлює поняттями один аспект дійсності, який ще залишався не побаченим. Цей аспект приходить до нього через метафізичне переживання. З біографічного погляду це відбувається через послідовність подій, але філософським



переживанням вони стають лише тоді, коли в них є спільний зміст. Енергія цього переживання, що пов'язана з власною здібністю філософа через знеособлені властивості побачити в переживанні спільний зміст, складає ґеній метафізика. Як наслідок таких переживань постає метафізичний досвід<sup>8</sup>, предметом якого є таке пізнаване, що цілком відрізняється від пізнаваного позитивних наук. Це справджується і для Гегеля, одного з найвидатніших метафізиків усіх часів. Разом із своїми друзями він відкидає плазування перед будь-яким авторитетом, що є чужим його духові; далі він заперечує будь-які відносини наказовості та слухняності між силами душ; також у відносинах особи з божественними силами він відкидає будь-яку форму панування та підпорядкування, заміщуючи ці відносини спорідненістю людей між собою, із природою та божественними силами – любов'ю, гармонією, єдністю. Він бажає почувати себе лише частиною божественного цілого. Він покладає надії на суспільство, в якому відносини підпорядкування, що існують тепер, будуть заміщені внутрішньо обумовленою спорідненістю через зв'язок осіб, що діють спільно в суспільстві, яке ґрунтується на усвідомленні їхньої внутрішньої згуртованості; також на відміну від обмеження прав заскнілих частин, що не “розчиняються”, до зовнішніх відносин панування в ньому проявляється германське усвідомлення права та держави, і він тлумачить давньогрецькі поліси в цьому сенсі. Кожна з цих характеристик його переживання може бути співставлена з відповідними характеристиками у Гельдерліна. Деякі з них є спільними з Шеллінгом. У модифікованій формі вони зустрічаються в тогочасному молодому поколінні в цілому. Невідворотним був різноманітний вплив письменників цієї генерації одне на одного, проте спорідненість у тому самому переживанні обумовлена передусім тим, що воно подібним чином впливало з історичного поступу. Подібними переживаннями було задане і протиріччя стосовно Просвітництва, в якому відчували себе Гегель та його товариші. Вони мусили намагатися долати те, що містилося в німецькому Просвітництві як протиставлення потойбічного та поцейбічного, Бога і світу, свободи і природи, як боротьба розуму з фантазією та норомом, як протиставлення розуму і позитивних приписів. Це долання відбувалося в поезії, і

філософське мислення мусило демонструвати те, що воно “доростає” до поезії.

Як можна цілком визначити ці відносини між філософським генієм, літературним середовищем, що впливало на нього, та історичною ситуацією, яка стояла за ним! Особисте переживання, зовнішні умови, літературні зв'язки не є цілком окремими одне від одного факторами. Під дією цих моментів геній Гегеля одержує ту форму ставлення до всього, що є спільною зі спорідненими йому філософами та поетами. Наймаліший дотик, особистий чи літературний, міг якнайсильніше стимулювати цей геній, бо він утворював одне історичне ціле зі своїм часом, яке неможливо розділити на частини: воно визначає те, що є спільним для нього та його товаришів у способі діяння духу.

І навіть у тому, чому, здається, Гегель завдячує своїй власній геніальності, дуже важко розділити специфічні умови його становища, зовнішні впливи, своєрідність походження та особисті здібності. Він дотримувався міцних звичаїв та життєвих максимум своєї швабської батьківщини та батьківської домівки. Він працював неквапливо у сталому, неперервному плінні думки. Неповороткий, наділений здоровим розумінням світу, пов'язаний із надійними друзями у своєму спокійному житті він повільно розширював сфери своєї діяльності. Відтак його власне буття залишалося неприступним для проблем чуттєвого світу, який рухав його мислення, хоча багатьом із його товаришів, що мали ті самі прагнення, цей чуттєвий світ їхнє життя порушив та розлагодив. Гегель у певній мірі, як до нього Кант, мав філософську здатність усвідомлювати особисті переживання, а також рухи свого часу, в яких він брав участь, ізольовано від самого себе, як загальні фактичні обставини. Коли його переживання, що були такими самими, що і в його поетичних товаришів, набували своєї глибини у співвіднесенні теперішнього зі спогадами, у зв'язності свідомості, у продовженні дії теперішнього, що виникає від цього, аж до нав'язливого пригадування – звідси він черпав свої сили для метафізичного узагальнення та піднесення над минулим особистим. Як справжній шваб, він мав міцний політичний склад думок; його інтереси поширювалися на всі області духовного світу; ще раз проявилася в ньому універсальність, притаманна філософам

античних часів. Він був споріднений Канту у своїй силі висловлювати загальні фактичні обставини у поняттях, і його первинний інтерес до форм мислення спонукав його до наполегливого вивчення Канта.

Проте передусім із метафізичним генієм у ньому поєднувався історик. Тут він від самого початку відрізнявся від своїх товаришів за методом своєї роботи; хоча історичні знання Фрідріха Шлегеля були більші за обсягом та більш методичні, йому бракувало чистоти, сили та сталості, аби зафіксувати загальні фактичні обставини у поняттях. Натура Гегеля проявилася в тому, що тут він так само прагнув знеособленого, об'єктивного та універсального розуміння. Усім подіям він додавав глибини своїх переживань, при цьому залишаючись повністю об'єктивним. Глибоко співпереживаючи великим історичним постатям, він був здатний узагальнювати історичний світ в усьому його багатстві, у взаємозв'язку всіх цих постатей. Способом такого узагальнення був для нього необхідний та загальний взаємозв'язок свідомості, такий, яким його представляла трансцендентальна філософія. Коли він, наслідуючи Шеллінга, знайшов у ньому ключ до розуміння універсуму, він застосував його також для усвідомлення світу історії. Ті самі зв'язки понять, в яких він розробляв взаємозв'язок духу, він знову знайшов у взаємозв'язку універсуму та взаємозв'язку історії. Ідентичність цього потрійного взаємозв'язку стала для Гегеля основою його мислення, щойно він ввійшов до цього періоду. Він уже навчився розглядати цей взаємозв'язок в історії як розвиток. Так був заданий напрямок його системі. Там, де він бачить розвиток, він мусить виводити його із зв'язку понять, що залишаються такими самими в усіх трьох областях його досвіду. Таким чином, для нього відкривається можливість відшукати об'єктивний критерій підвищення цінності в області суб'єктивного духу, універсуму та історії: те, що було реалізоване на попередній стадії, зберігається на наступній і одночасно сходиться до структури, що містить певний "додаток". Відтак ця проблема перетворюється для нього на нову вищу логіку.

Усе це було закладене в генії Гегеля і повинне було послідовно проявитися, щойно Шеллінгова праця 1795 р. привела його до пантеїзму абсолютного Я. Потужна, смілива та стрімка

праця Шеллінга визначила напрямок пантеїзму Гегеля; не варто було б чекати, що наступні праці Шеллінга пройдуть повз нього, не справивши враження. Факт тривалого впливу Шеллінга можна встановити, порівнявши рукописи з датами виходу творів; щонайменше можна окреслити обсяг цього можливого впливу. Критика у праці Шеллінга “Дослідження у пояснення Науковчення”<sup>9</sup> пануючого кантіанства, яка скасувала пізнання тим, що роз’єднала суб’єкт та річ саму по собі, без сумніву була сприйнята Гегелем. Коли 1797 р. Шеллінг проголосив природу видимим духом<sup>10</sup>, це була також і гегелівська теорія, і Гегель так само не мав потреби в теорії пізнання, бо проблема пізнання, як видавалося, розв’язувалася у цій тотожності взаємозв’язку в суб’єкті та об’єкті. Поняття, яким 1798 р. Шеллінг у праці “Про світову душу”<sup>11</sup> висловлює цей ідеальний взаємозв’язок універсуму, є поняттям, що було панівним у період до осені 1800 р. для Гегеля – це поняття життя. “Життя”, – казав Шеллінг, – “є спільним для всіх живих індивідуумів; чим вони відрізняються одне від одного, так це тільки типом життя”. “Загальний принцип життя індивідуалізується у кожній окремій живій істоті”. “Суть усіх речей (що не є голими явищами, а наближаються до індивідуальності у нескінченній послідовності стадій) – це життя”. Ці висловлення повторюються майже дослівно в багатьох місцях рукописів. І те, як Шеллінг у своїй праці про світову душу детальніше означає загальне життя як організм та слідом за Кантом описує через відношення цілого до своїх частин, ми так само знаходимо й у Гегеля; але з тією суттєвою різницею, що це поняття світової цільності у його логічному протиставленні до умов, у яких мислить розум, стає центральним у світі Гегелевих думок, підтверджуючи це значення. Його залежність можна вловити у тому, коли він на початку рукопису про Євангеліє від Іоанна замість чистої самосвідомості, що є позачасовою, загалом необмеженою і обмежуваною лише в окремому індивідуумі, переробляючи, запроваджує поняття чистого життя, ніби від Фіхте і раннього Шеллінга він просувається до Шеллінга 1798 року; але ця впевненість знову зникає, якщо подумати над тим, що через весь перший том “Гіперіона” проходять поняття життя, цілого, єдиного, що розкладається на різноманітне, поняття організації природи.

Далі знаходимо явні відповідності між Шеллінгом і Гегелем у детальніших означеннях цього загального життя, таких як: єдність, протиставлення, розмаїття, об'єднання, рефлексія у самому собі; але і вони можуть бути наслідком поступу від Фіхте до пантеїзму без впливу Шеллінга.

У будь-якому випадку цим задаються ті важливі складові тогочасної метафізики Гегеля, які можна відшукати у Шеллінга, і складові тогочасного вчення Шеллінга, які можна знайти у Гегеля. Навпаки, подальші такі дієві концепції Шеллінга, де він обґрунтовує вчення про розвиток універсуму, все ще не можна віднайти у рукописах Гегеля того періоду. Це вчення мало постати логічно, щойно принцип тотожності духовного взаємозв'язку й взаємозв'язку природи буде поєднаний із вченням про еволюцію, що було розвинуте на основі геології та палеонтології Бюффоном, Даубентоном, Кантом, Гердером. Щойно це відбулося, поняття еволюції в природі, яке вперше науково продумав Декарт, мало бути заміщене поняттям розвитку. І за передумов нового пантеїзму далі за внутрішньої необхідності виникло вчення, що його Шеллінг завжди розглядав як свій власний винахід – розуміння розвитку світу як поступу об'єктивного через стадії природи до суб'єктивного. Але це вирішальне досягнення Шеллінга у трактуванні природи з точки зору історичного розвитку не відображене в жодному місці тогочасних рукописів Гегеля. З цього не можна зробити висновок, ніби він тоді відхилив це вчення, бо незабаром після того воно з'являється в нього з деякими обмеженнями: але в цей час принцип розвитку знаходить ширше застосування лише в історичній частині його рукописів, і навіть у цій частині цей принцип не досягає понятійної чіткості.

Аби зрозуміти цей період діяльності Гегеля, слід розглянути передусім історичний контекст. Навіть тепер його робота була теологічною; сили, що визначали його мислення в університетські роки, діяли на нього і тепер, і новий рух, до якого він вступив, лише змінив їх за формою. Відтак, перед тим, як розглянути власне фрагменти рукописів, нам слід ще раз нагадати про особливі умови, в яких розвивалися його теологічні погляди, і про форму, якої вони набули на цьому етапі його мислення.

## Основи теолого-історичної роботи

Із завзятою енергією поєднав Гегель визначні ідеї, які він сприйняв, із загальним напрямом власного духу, хоч той і зазнав змін.

Вплив Канта тривав, тільки тепер вплив цей ґрунтувався на інших аспектах. Віднині Гегель опирався моральному закону Канта. Він уже не бачив у ньому сутність християнства. І позаяк рисою його полеміки завжди було уявляти письменників-філософів, до яких він звертався, як до представників певного загального напрямку духу, ба навіть як втілення аспектів, що врешті закладені в самій суті духу, позаяк його полеміка мала особистісний характер через ідентифікацію людини з поглядами, поглядів – із категоріями самого духу; крізь усі роботи цього періоду проходить також боротьба проти Канта, в якій Кант став для нього втіленням відокремлюючої природи розсудку, безмежного прагнення розуму, яке ніколи не задовольняється, роз'єднання в мисленні і трансцендентності в світогляді.

Уся його теологічна робота проходить у критичному розгляді кантівської релігії в межах чистого розуму. Позаду залишилося його підпорядкування виконаній у цій праці ідентифікації християнства з автономною релігією розуму, що ґрунтується на моральній свідомості. Протиставлення юдаїзму та християнства вже не розглядається як протиставлення деякої законності, що знаходиться під владою зовнішнього авторитету – моральності, що ґрунтується на совісті. Але Гегель бореться лише з результатом кантівського тлумачення релігії, проте самий метод, що його застосовує Кант, він розуміє глибше, ніж до цього, і також продовжує розвивати далі ті початки дослідження утворення релігійних уявлень, що містяться у працях Канта. Те, що він тепер відкидав у праці Канта, було її минущою частиною, в якій узагальнювалося німецьке Просвітництво. Бо й воно пов'язувало релігію Ісуса з моральним оздоровленням: і Землер відрізняв приватну (моральну) релігію від публічної (статутної) релігії; зі стійкою одноманітністю, що вже в тому столітті врешті почала викликати нудьгу, слідував він цій різниці; як багато було усунуто

з цього як не гідне для моралі минуше судження, таке як пристосування! Таким був кантівський принцип: історична система має безумовно зводитися до моральної розумової системи, і лише якщо вона зводиться до неї, вона має право на існування, що є завершеним наслідком цієї точки зору. Той, хто є обізнаним із теологічними працями того часу, впізнає фігури різноманітних пов'язаних із ним ідей Просвітництва. Але зміст його праці характеризується лише однією сторінкою, яка до того ж означає вирішальний поворот у тлумаченні християнства, що міститься у біблійному письмі. Після Канта факт, догма, догмат віри є вже нічим, вони є чимось лише тоді, коли в них з'являється морально-релігійна ідея; через найсуворішу строгість цього принципу зміст Біблії може мати значення лише в цьому відношенні, і завдання релігійного вчення полягає віднині в тому, аби знайти зв'язок кожного місця у Святому Письмі з цим та у збереженні цього зв'язку. Коли це відбувається, коли найпотужніший дух від часів Ляйбніца збирає в одне ціле ідейний зміст Святого Письма, вперше від часів Реформації проявляється в ньому єдиний ґрунтовний погляд: біблійна теологія ідеалізму свободи, що ґрунтується на протиставленні докорінного зла й святості морального закону; вперше все ціле Письма пояснюється через дух, що проходить через усе Письмо. Цей напрямок екзегези, що полягає в тлумаченні Святого Письма як органічного цілого, що виростало з єдиної субстанції, стає в один ряд із філологічними дослідженнями окремих частин Письма.

Базовою моральною ідеєю християнства, що міститься у Новому Заповіті, є ідея про те, “що людина через моральний закон закликається до зміни життя на краще, що вона через незгладиму пошану до цього закону, що знаходиться в ній, через довіру до цього доброго духу і через надію бути відповідною йому, знайде Землю Обітовану в собі; врешті що вона, утримуючи вкупі останнє очікування з суворою заповіддю першого, повинна повсякчас перевіряти себе, ніби звітуючи перед суддею; про це вчать одночасно розум, серце й совість, і до цього вони спонукають. Нескромно було б вимагати, аби нам відкрилося щось більше за це, і якби це відбулося, це неможливо було б долучити до загальної людської потреби”. “Але тепер маємо позитивні релігії; вони

містять значно більше, аніж релігія розуму. Філософське тлумачення не спростовує можливості чи реальності їх предметів, але воно не може прийняти їх за своїми принципами для осмислення та розгляду, як і будь-що надприродне". Відтак, коли ми приписуємо Богові самовіддану любов та самопожертву, це є "схематизм аналогії, без якого ми не можемо обійтися; але якщо його перетворити на схематизм визначення об'єкту, це є антропоморфізм, що з морального погляду має найшкідливіші наслідки". Цим Кант пояснює "видиме уявлення (схему) про Бога на землі". Далі в такий спосіб згідно з психологічним законом з'являється релігійне перетворення інтелігібельного морального відношення протиставлення добрих і злих задатків у людині на протиставлення двох царств – Добра і Зла. "Святе Письмо викладає це інтелігібельне моральне відношення у формі розповіді. Христос став персоніфікацією цього доброго принципу або людяності в її моральній довершеності". В уявленні про Небо і Пекло проявляється повна різнорідність принципів добра і зла. В уявленні про злого духа наочна нез'ясовність докорінного зла.

Очевидно, що таке тлумачення в своєму розвитку мало привести на цілком нові шляхи. Кант згоден із Землером у виключній оцінці морального елемента у християнстві; але коли той виводив інші складові Нового Заповіту з минутих поглядів, і відтак ставив їх поряд із цим головним елементом без всякого зв'язку, у Канта це стало центральним пунктом зв'язного пояснення всього Святого Письма, бо ті чужі йому складові тепер виводилися з відомих притаманних духові форм уявлення моральних ідей, і поява догматичного змісту Писання пояснювалася тим, що базові моральні ідеї у цьому уявленні набували форми сил і осіб, що існували поза людиною. Дивовижним прикладом цього є те, як Трійця стала для нього символом віри всієї чистої релігії: в ній, за його твердженням, виражається потрійна моральна якість верховного керманіча світу. Потрібно повернути ці розсіяні моделі, що відійшли на задній план, аби розпізнати у цій праці основу всіх міфічних тлумачень Біблії, як, наприклад, тлумачення Лоренца Бауера, що розглядав увесь Старий Заповіт з точки зору міфу, виходячи одночасно з праць Айхгорна, міфологічних досліджень Гайне й філософської інтерпретації Святого Письма



Кантом. Є різні причини того, що міфічне розуміння в релігійно-історичній системі Канта ще так слабо акцентоване. Історичний погляд Просвітництва щодо випадковості мінливих догм у творі Канта знаходиться у дивному кофлікті з новими думками про необхідне поєднання морального світогляду християнства з його догмами. І жодного історичного зв'язку не бачить Кант між юдаїзмом і формою християнської релігійності. Проникнення юдейських уявлень у християнське мислення він пояснює лише їх зовнішнім пристосуванням. Саме тут до гри вступає Гегель. Він застосовує той самий метод тлумачення Святого Письма як єдиного цілого, який він знайшов у Канта; він також слідує прийому, за яким душевний світ перетворюється на релігійні уявлення, але це перетворення стає для нього тепер історичною проблемою. Подальший поступ від духовного устрою до релігійного світу і від релігійного світу до позитивної релігійності, як історичне питання, знаходження взаємозв'язку, що пояснює цей процес історії релігії – ось у чому полягає завдання для Гегеля. Кант не спромігся виконати його; тепер за допомоги нових історичних уявлень Гегеля до розв'язання цього завдання був зроблений великий крок. “Критика усякого одкровення”<sup>12</sup> Фіхте згадується в одному рукописі Гегеля, і можна помітити, що Гегелеві тези вступу про релігію і теологію займали його думки; але ані ця незріла праця, ані дивна анонімна стаття про Одкровення і міфологію, що з'явилася 1799 р., не рухали вперед якимось чином цю науку про релігію. У плідотворній юнацькій праці Шеллінга<sup>13</sup>, що була безперечно відома Гегелю, хоч і розглядалися філософські міфи, але вона не торкалася християнства. Саме Гегель є сполучною ланкою від Землера й Канта до Баура, Штрауса, Целлера та Шwegлера<sup>14</sup>.

Другий момент, що визначає Гегеля ще з часів студентства і завжди однаково впливає на його релігійно-історичну роботу – це шанування давньогрецької культури. Зумовлене новим гуманізмом, це шанування все ж таки спиралося на внутрішнє споріднення Гегеля з грецьким духом. Відтак давньогрецьке життя і давньогрецька релігійність були для нього мірилом, яким він вимірював кожний проміжок юдейсько-християнського розвитку. У плані його праці було включити лише зображення періоду

занепаду давньогрецької релігійності – для його історії, кульмінації, справжньої суті місця тут не було. Бо ж виникнення християнської побожності і її догм Гегель виводив виключно з умонастроїв та понять, що знаходилися цілком в юдейському світі. Але в його сприйнятті загальної історії релігії давньогрецька релігійність посідала найважливіше місце. Стоячи на паралельному рівні з юдейською, вона була для нього прикладом щасливішого та нормальнішого розвитку. І коли йшлося про розпізнавання та подолання перепон колишньої християнської релігійності, тут споглядання висоти давньогрецького життя слугувало дороговказом. Це ставлення до давньогрецького проходить крізь усе історичне уявлення Гегеля. Але особливо його історія юдейської релігійності стає по-справжньому зрозумілою лише якщо брати до уваги ідеальну картину еллінізму, що жила в ньому.

В одному гімні, який стилем та співзвучністю до Віланда і Гердера вказує на ранні роки Гегеля, я знаходжу перший виклад сутності еллінізму. “Ах! З тих далеких днів минулого перед душею, що має чуття людської краси та величі, постає портрет, портрет народного генія, сина щастя, свободи, вихованця прекрасної фантазії; так, і його прив'язували до материнської землі його потреби, але через своє сприйняття, через свою фантазію він обробив, стоншив, прикрасив ці пута, оповив трояндами за допомогою грацій так, що в цих путах був наче у власному витворі, наче в частині самого себе, так що ці пута цілком здавалися його твором. Його слугами були радість, веселощі, витонченість, його душа була сповнена усвідомленням своєї сили і своєї свободи”. Цей виклад одержує своє доповнення через характеристику Сократа, що також походить із ранніх часів. Сократ є для нього втіленням давньогрецького духу у царині філософії. Гегель протиставляє його християнському вченню, і від досвіду його Тюбінгенських шкільних років це протиставлення набуває крайньої гостроти й гіркоти. Сократ “є героєм не в мучеництві та стражданні, а в діянні й житті”. Він в усьому приєднується до громадянського суспільства його батьківщини. Задля того, аби привести людину до самої себе, йому не потрібне було воскресіння чи посередництво, і коли він говорив про найвищі матерії, він

ніколи не виходив за межі взаємозв'язку, що міститься в людській свідомості.

Більш розвинену характеристику давньогрецького духу знаходимо у фрагменті про згасання грецької фантастичної релігії. Греки розвивалися у єдності з природою, завдяки неперервності їх розвитку вони утримували зв'язок із витокami; їх буття плинуло у вільній громаді, що через її малий розмір, як пояснює Гегель іншим разом, гарантує окремим членам постійне усвідомлення приналежності до цілого. Так стала можливою унікальна краса їхнього буття, яку вони продемонстрували на вершині свого розвитку. Тоді вони жили у безпосередньому поєднанні тіла і душі, Бога й природи, природи й людини. Їхній фатум знаходився всередині самої природи, і ставлення до нього було вільною покірністю, що підпорядковується взаємозв'язку божественного й людського. Тут пригадується одне місце з бернського щоденника Гегеля, в якому він змальовує дитячу безпосередність швейцарських пастухів. “Мешканці цих місцин живуть у відчутті залежності від влади природи, і це надає їм спокійної покірності перед її руйнівними спалахами”; так усюди проявляється їхнє ближче ставлення до не осмисленої єдності життя. Також у вірші “Елевсин” Гегель каже про “генія невинності” у давньогрецькій вірі.

До цього контексту тепер додаються місця викладеної за наших часів історії юдейської релігії, в яких досліджується давньогрецька побожність. Якщо взяти їх до купи, вони продемонструють систему давньогрецького життя – від буття зовнішнього до релігійності. Тепер Гегель намагається досягнути структуру давньогрецького духу через зв'язок понять, виходячи за межі тієї ранньої характеристики. Протиставлення іншим націям, природі, навіть самому собі – це головне поняття, яким він обумовлює розвиток юдейства; натомість єдність із собою, з природою та історичним світом є панівною ідеєю, що робить давньогрецьке буття зрозумілим йому. Завдяки своїй здатності бачити історично він виходить з умов політичного життя греків. В інших місцях він вказував на те, як воно могло розвиватися в силу географічного положення, а саме – вільно та природно, в усвідомленні своєї сили, могутнє у малих державах, тобто в

найтісніших об'єднаннях: звідси беруть начало такі головні риси давньогрецького буття, як неослабний природній розвиток без тиску зовнішньої сили, громадянська свобода та надзвичайна сила об'єднання окремих індивідуумів у державі. В усіх цих рисах давньогрецький розвиток є протилежністю юдейському. Кадм і Данай шукали життя “у прекрасних громадах” на чужині, бо “в їхній країні воно вже було їм недоступне”, і всюди, куди вони приходили, вони вступали у внутрішній зв'язок із місцевими мешканцями. Катон, Клеомен та інші позбавили себе життя після знищення вільного устрою їх батьківщини, бо для них стало неможливим діяти заради ідеї, яку вони були засвоїли. Власність і політичні права регулювалися в давньогрецьких державах з чисто політичного погляду. Сфера діяльності в державі давала грецьким громадянам стимул до праці, хоробрості та щастя. Це були відносини, за яких виросла давньогрецька релігійність. Бо релігійність є узагальненням громадського стану нації і одночасно обумовлена ним в уявленні божественних речей. Юдейська релігійність та її Бог виникли з протиріч у духовному устрої євреїв, із незадоволення своїм політичним буттям та намагання, що виникло з цього, знайти сили, яких вони потребували, у трансцендентного Бога, у спільності, якої їм бракувало, єдності у сутєвому, яку вони втратили – у потойбічній чужині: єдність із природою, енергія та цілісність буття, задоволення від громадянської спільності були вихідною точкою для давньогрецької побожності та їхніх богів. “Коли безконечний об'єкт є всім, людина є нічим” – протилежно до цього вже найстаріші фрагменти показують, що давньогрецькі боги були лише доповненням до повнокровного громадянського буття, і саме цим Гегель пояснює те, що після політичного занепаду вони вже не були задовільними; позитивні властивості давньогрецької релігійності він також виводить із умов життя греків. Задоволення, щастя, краса буття були підвалинами їхньої побожності. Тому вони є неминущим прикладом вдалого розв'язання завдання народної релігії. Їхня релігія “повсюди дружньо супроводжувала народ у його зайняттях, у важливих життєвих справах, а також була поруч на святах і у веселоощах” – будучи не настирливою і менторською, а по-людськи довірчою. “Усі народні свята греків були, мабуть,

релігійними святами – на честь якогось бога або людини, що прислужилася державі й тому була обожнювана. – Усе, навіть неприборканий розгул вакханок, було освячене божеством, навіть їх публічні вистави мали релігійні витоки, від яких вони у своєму подальшому формуванні ніколи не відмовлялися”. Їхні боги не були тим, чим був Бог юдеїв – абсолютною силою, в якій ховалася їх безсильність, вони були доповненням краси, сили та єдності буття греків у його окремих аспектах. “Авраам повинен був мати такого Бога, який би вів його та скеровував, а не грецького бога, гру з природою, якій він завдячує чимось окремим; він потребував такого бога, що убезпечував би його від природи, що захищав би його, що був би володарем усього його життя”. Ще одну відмінність у релігійності виводить Гегель із розбіжності в житті. Ставлення народу до інших народів відбивається в його ставленні до їхніх богів. “Тому Бог Авраама суттєво відрізнявся від ларів та національних божеств; рід, що шанує свого лара, нація, що шанує своє власне божество, хоча й відділяє себе, розділяючи ціле і виключаючи з його частин інших, все ж таки допускає при цьому інші частини, надає іншим такі самі права і визнає ларів та божеств інших як власне ларів та божеств”. Докорінна відмінність – між трансцендентністю юдейського Бога, його чужістю природі, і спорідненістю грецьких богів пануванню природних сил і передусім – людині. Ця подібність людського та божественного життя знаходить своє найглибше вираження у містеріях. В юдейській вірі “таємниця була чимось суто чужим, у що жодна людина не могла бути посвяченою, від чого вона могла лише бути залежною”; утаємниченість Бога у найсвятішому мала зовсім інший смисл, аніж таїнство елевсинських божеств. Ніхто не був відсторонений від почуття наснаги, від благоговіння перед Елевсином, від одкровенень божества, про них не можна було казати, бо слова їх могли опоганити; “про предмети, діяння та закони їхньої служби ізраїльтяни могли теревенити, бо в цьому не було нічого святого, святе було у вічному поза ними, невидимому та невідчутному”.

Коли Гегель так розбирає ідею повного перетворення релігійної спільноти, коли його критика існуючого набуває таких гострих слів і так безбоязно висловлює останній висновок,

складно уявити, що він під час цих штудій не був під впливом Французької революції, якій, ще будучи студентом, він віддавався з таким ентузіазмом. Він був найуважнішим спостерігачем усіх стадій, що їх вона пробігала, і потрясінь, які вона спричиняла тоді в європейській державній системі. У вступі до його статті про внутрішні відносини у Вюртембергу<sup>15</sup> прямо йдеться про невідворотність краху устрою ближніх держав, якщо не відмовитися від хибного і не задовольнити потреби часу. І саме в цьому ключі писав він свої теологічні твори.

## Теологічно-історичні фрагменти

Тепер час представити ці фрагменти читачеві. Нічого прекраснішого за них у Гегеля немає. Я вивчав їх довго та наполегливо. У них цілком розкривається історична геніальність Гегеля у її найпершій свіжості, ще вільна від пут його системи. У тій формі, в якій вони з'являються перед нашими очима, незавершені, чергою ступенів розвитку, що лежать один на одному наче шари, складаючись із засновків, розвинень, переробок, зі словами та реченнями, закресленими двічі, а то й тричі, і переписаними знову, ці фрагменти є свідченням формування філософського мислення. Жоден інший Гегелевий рукопис не дає такої картини його мислення – сповненого роздумів, пронизливого, що знову і знову береться за щось нове. Ці записи не є чимось спеціально обробленим для широкого загалу. Гегель ніколи не думав над тим, аби надрукувати їх у такому вигляді, в якому ми їх тепер маємо. Це – матеріал, що виник у процесі його мислення, окремих шматок, що іноді здається незалежним від цілого: в ньому Гегель лише віддавався плинові своїх думок, заглиблюючись все далі, намагаючись бути зрозумілим лише для себе й завжди дотримуватися послідовності своїх нових поглядів, що дедалі більше ставали для нього опорними; згодом він прикладав ці аркуші до тих місць, до яких вони пасували. Хоча ці фрагменти складають одне ціле, дуже важко побачити їх зв'язок, особливо через довільну послідовність, у якій ці фрагменти складено. Окремі уривки пов'язано одне з одним справжнім чагарником посилань. За

приміткою Гегеля на останній сторінці заключного фрагмента можна припустити, що колись уся концепція була повністю завершеною для нього на 24 аркушах. Повної його праці ми тепер не маємо, і в багатьох місцях зяють прогалини. Тому взагалі не вдається з'єднати одне з одним відповідні ланки, хоча порядок, у якому їх спланував Гегель, є очевидним. Зображення передумов появи Ісуса та його нових поглядів йде за історією розвитку юдейської релігійності від її початку при Авраамі і аж до повного її занепаду. Передусім, це протиставлення Ісуса позитивності юдеїв, що впадає в око в його проповідях, передусім у Нагірній проповіді, далі – все більший розпад уявлення про покарання через взаємозв'язок життя, що розкривається в його долі, та його новий ідеал любові. Змінене усвідомлення ставлення людини до Бога й природи, на якому ґрунтується нова мораль, пояснює далі релігію Ісуса й поняття, в яких вона висловлювалася: Логос, Син Божий, син людський, Дух, Боже Царство. Але позаяк його вчення та його діяльність підкоряються історичним обставинам, які обмежують чистий розвиток його релігійності, постає його доля, зміцнена у громаді, що породжує образ християнської громадської релігійності.

Детальне пояснення цього порядку за наявними рукописами ми дамо пізніше; те, що ми подаємо пов'язані між собою праці в окремій главі, виправдано не лише тим, що окремі частини не завжди збігаються, але й тим, що самі вони є “єдиним цілим із широким променем”, у якому історія, метафізика та ідеал переплетені так сильно, що лише уявлення, що в межах взаємозв'язку слідує самостійному значенню та різноманітним зв'язкам окремих фрагментів, здатне вичерпати їх глибокий зміст.

## **1. Історія юдейської релігійності**

За планом Гегеля його праця мала розпочинатися історією юдейської релігійності, бо зображення християнства для його обґрунтування потребувало протиставлення християнства юдейському заповіді, і аби зрозуміти увесь зміст та важливість цього погляду загалом, Гегель все більше заглиблювався у вивчення юдаїзму. Вже в рукописах можна розрізнити три шари

його праці: перший нарис, його обробку і, врешті, записану на полях третю редакцію, що утворює майже остаточний взаємозв'язок. Для доповнення біблійних письмен він використовував Йосифа. При нагоді, розповідаючи про вихід євреїв з Єгипту, він роз'яснює свій метод розгляду передачі (від покоління до покоління). “Про те, чи можемо ми збагнути нашим розумом цю подію звільнення євреїв, як і у випадку з попереднім, не може бути мови; але те, як ця подія представлена в уяві та житті євреїв, сповненому спогадів – свідчить про те, як діяв тоді їхній дух”. Його розуміння релігійності, що походить із Старого Заповіту, ґрунтується на важливому критично-історичному збагненні, через яке він протиставляє себе Гердеру: юдейська релігія, як ми її бачимо, не є проявом наївного народу, у ній – завершення певного тривалого розвитку. Одного разу він каже: “Стан розвитку юдеїв не можна назвати станом дитинства, а їхню мову не можна назвати нерозвиненою дитячою мовою; деякі глибокі дитячі тони збереглися в ній чи радше були відновлені, але в решті важкий, вимушений спосіб самовиразу є радше наслідком у найбільшій мірі викривленого розвитку народу”.

Історія єврейського народу починається для нього від Авраама, бо “його духом була єдність, дух, що керував долями всіх його нащадків, він з'являється у різних образах залежно від того, з якими силами він змагається, або, зазнаючи поразки через насилля або спокусу, як він опоганюється через прийняття деякого чужорідного ества; відтак залежно від різноманітних форм озброєння та змагання або того, як він несе кайдани, ця форма називається долею”. Але навіть та юдейська релігійність, що з'явилася в ньому, стояла вже зовсім далеко від стадії наївної свідомості, що знаходиться у єдності з природою. Гегель підкреслено припускає цей перший стан, бо веде мову про втрату природного стану. Коли в цілокупності суцього – мусимо тлумачити це так – частини поєднані в цілому, ця єдність, так би мовити, відбивається у цьому першому стані людського роду. Він іде за “нечисленними темними слідами”, що залишилися від ходи людського роду до Авраама. Перший момент розділення відбувається під час Потопу. Бо саме тут людина пізнає природу як дещо вороже, тут руйнується її довіра до природи, і її місце



заступає “жахлива недовіра”. “Бо для чистої людини немає нічого обурливішого за картину загибелі людини внаслідок фізичної переваги, байдуже – через вирок і закон або через беззаконня”. Тепер між розділеними таким чином частинами можливі лише відносини пануючого та підкореного. І позаяк це досягається двома способами – “в уяві чи в дійсності”, Гегель вибудовує подвійний розвиток, починаючи від Потопу. Ной відновив єдність розірваного світу у трансцендентних стосунках панування, в уявному ідеалі Бога та його Закону, Німрод протиставив себе природі у стані захисту, він підкорив звірів закону сильного, він тримав людей укупі силою і навіть повставав проти Бога, аби не допустити нового Потопу. Ані перший, ані другий не примирилися з чужими силами, що протистояли юдейському духові як доля. Вже тут виступає протилежність між розвитком юдеїв та еллінів у зображенні Гегеля; він нагадує про Девкаліона та Піра, що уклали з природою мир любові і через це стали родоначальниками прекрасних націй.

Завершеним типом юдейського духу в його байдужому та відчуженому ставленні до природи йому, як ми вже казали, був Авраам, до якого він звертається негайно в детальній історії та характеристиці. Відколи він безпідставно відірвався від своєї батьківщини та своєї родини, в його житті панувала розлука та протистояння. Знову Гегель зіставляє юдеїв та греків: коли Кадм і Данай покинули батьківщину, вони “шукали землю, де вони могли бути вільними аби бути здатними любити”, “Авраам не бажав любити”. Кочівник не мав відношення до землі, на якій він жив. Він ішов повз люди, мов чужинець; коли він стикався з ними, він використовував їх, не прагнучи здружитися з ними. І позаяк тепер для Гегеля релігія була лише виразом устрою людського характеру, і в ній дійсне життя доповнювалося до цілокупності, із цих рис у житті Авраама він виводить його віру в Бога. Авраам потребує володаря, помічника, потойбічного, думаючи про якого, він міг би піднятися над злиденністю поцейбічного. “Це споглядання сучасного йому, ця рефлексія цілого буття характеризують життя Авраама, і картина цього буття віддзеркалюється як його божество, що керує його кроками та діями, що дає йому обіцянки на майбутнє, представляє йому його реалізоване ціле, і заради цього

цілого він, що бачить це майбутнє у небесних гаях, здатен пожертвувати будь-чим окремим. Окрема любов, яку він відчував, словнювала його сумнівами, що одного разу зайшли так далеко, що він відчув себе готовим знищити її". Бог Авраама є паном юдейського народу, що з'явився, цей народ знаходить у ньому свою єдність, безсилля цього народу знаходить своє доповнення у силі Бога, і цей Бог ставиться до інших народів точно так само відчужено й ворожо, як і сам Авраам. Тут Гегель вказує на ларів і національних божеств античності.

Від Авраама юдейська історія переходить до наступної стадії релігійності в Законі Мойсея. Зростає відчуженість між людьми та природою, убогість життя, безпорадність серед сил, що оточують народ, і відтак потреба в доповненні породжують підвищення енергії трансцендентного та сили Бога. Вихід із Єгипту був справою лише юдейського Бога й Мойсея, народ поведився пасивно, і цей вихід був здійснений не діяннями героїв, він був здійснений не євреями, а, в їхній уяві, їхнім Богом, що примусив страждати за них Єгипет. Ставлення цього народу до самого Мойсея обумовлювалося не тим, що він приніс народові свободу, а тим, що він "вразив його деякими вміннями". Із єгиптянами цей народ був пов'язаний лише відносинами омани. Також на цій стадії Гегель протиставляє душевний склад юдеїв душевному складові греків. Греки жили в усвідомленні божественного змісту природи й держави, і тому в них панували краса, життя, любов та щастя. Крізь життя євреїв проходить нескінченне розділення та протиставлення, пасивність маси та нещастя. Далі він вказує на те, як із цього стану виростає юдейська релігійність і її відмінність від грецької. Віра євреїв – це "релігія від нещастя та для нещастя". Це віра у сторонню силу, завжди готову допомогти. Коли нескінченний об'єкт є всім, людина є нічим, вона існує "лише чисеюсь милістю". Ця віра невтомна у висловленні неосяжної віддаленості цього Бога, бо все видиме як таке є обмеженим. Тому Мойсей може показати свого Бога народові лише через символ невизначеного безформного полум'я. Тут – місце, вельми варте уваги. Гегель ставить традиційну повагу до юдейського монотеїзму у найгостріше протиріччя до грецького політеїзму; стогонам євреїв про невидимість їх божества він протиставляє грецьке

обоженування дійсності у представленні любові, розваги, краси як вищої форми життя. Сумна віра євреїв спричиняє зворотній тиск на їх життя. У порівнянні з цим Богом людина є незначною; коли нескінченний суб'єкт є всім, його народ сам по собі є беззмстовним, порожнім, безжиттєвим. Він є чимось лише в тій мірі, в якій цим чимось його робить божественне – чимось зробленим, що не має права і любові до себе, якому залишається лише духовна залежність та тваринне існування – все ідеальне, вільне, прекрасне викреслено з життя як нереальне. Врешті Гегель дав тлумачення цим відносинам через логічний зв'язок антитези й синтезу; антитеза – це, з одного боку, єврейський народ, а з іншого – вся решта людського роду, синтез обох – це нескінченний об'єкт, уособлення всієї істини і всякого зв'язку, що відтак, власне, і є нескінченним суб'єктом.

І тепер Гегель виводить із цієї юдейської релігійності загальний принцип юдейського Закону. “Усе це законодавство впливає з ідеї: Бог є паном, усі ваші дії – чи то служіння йому, чи то користування благами – це все що він вам дозволяє. Відтак у цьому Законі юдеї є не більш як підданими; кожен стає вартим чогось лише через своє відношення до Бога, і тому всі їхні дії мають якомога більше пов'язуватися з релігією: держава є чимось стороннім і поза людиною”. Повний ряд положень, що містяться в Законі Мойсея, розглядаються з цієї точки зору. Варто лише підкреслити деякі особливо характерні моменти. Система очищення повинна тут також визначатися відношенням до божества, вона ґрунтується не на безпосередній чистоті характеру й усіма своїми приписами досягає лише чистоти зіпсутості. “Тіло, що власне їм не належало і було лише наданим, слід було тримати чистим, як лакей має тримати в чистоті ліврею, яку дає йому господар”. У цьому Законі жертва може означати лише те, що людина, по суті, не має власності, а одержує її та володіє нею лише з милості свого Бога. Священики є челяддю цього Бога. Ми вже згадували вище, як Гегель протиставляє таїнству святих дарів елевсинських богів. Також і те, що повний суботній відпочинок єдиного дня тижня проходить пасивно й порожньо, є для Гегеля характерним для релігії народу, “для якого найвищою є сумна, нечутна єдність”. Так само відносинами між людиною та Богом в

юдаїзмі пояснюється те, що Бог сповіщає про себе Мойсееві не через істини, які виражали б його сутність, а через накази, що виходять із його таємної волі. “Те, від чого залежать, не може мати форму істини, бо істина – це краса, що її представляє розум; негативний характер істини – це свобода”.

Наступна стадія юдейської релігійної історії, яку детально описує Гегель, сягає епохи Ісуса. Історична лінія, яку він протягує до цієї епохи, проходить через такі моменти, що заслуговують на увагу. Соломонові часи здаються йому, на противагу пануючому судженню, з політичного погляду найгіршими, а з релігійного – більш щасливими та довершеними часами. Євреї примирюються з чужинцями, навіть із самою природою, через те, що засвоюють культ сусідніх народів. “Людські почуття в їх характерах здійснюються, і через це виникають дружні стосунки, вони віддавали данину прекраснішим духам і служили чужим богам”. Але форма їхнього релігійного життя й тут перетворила форму призвичаювання на відносини кабали. Занепад та краї їхньої самостійності був тоді вихідним пунктом цього перетворення, що призвело до релігії Христа. “Утиск знову розбудив ненависть, а відтак їхній Бог знову прокинувся”. Втім сила народу була направлена тепер усередину, на самого себе. Хоча час від часу натхнені намагалися утримати старий народний дух. “Але юдейські пророки запалили їхнє полум'я на смолоскипах виснаженого демона”. Час фантазії, теофанії лишився позаду, народ стояв на різних ступенях рефлексії. Так формувалися секти, різні погляди, партії. “Але позаяк ця діяльність – в самій людині та сама по собі – це внутрішнє життя, на відміну від інтересу великого громадянина, не може мати об'єкта поза собою та одночасно розкривати його”, і відтак може представляти собі в тому зовнішньому, що відсилає до життя, не маючи змоги оформлювати це життя. “Аби втекти від цієї жахаючої дійсності, людина шукає ідеї розради; простий єврей – у сподіванні на прихід Месії, фарисей – у відправленні служби та виконання теперішніх місій, садукей – у повному розмаїтті свого існування, мінливого буття, есей – у вічному, у братанні, що виключає власність, яка все розділяє, і створює одне Єдине без розмаїття”. “Сподівання римлян на те, що під їх помірним пануванням фанатизм пом'якшиться,

виявилось марним. Він спалахнув знову й, руйнуючись, поховав себе”.

Так завершилася “велика вистава, трагедія юдейського народу”. Вона для Гегеля “не є грецькою” трагедією, “вона не може викликати ані жаху, ані співчуття, бо обидва ці почуття викликані долею, необхідним кроком красивої істоти. Вона може викликати лише відразу”. Жорсткими словами підводить він ризику під усім цим викладенням у заключному реченні: “Доля єврейського народу – це доля Макбета, що обумовлена самою його природою, вона залежить від сторонньої істоти, і тому у своєму служінні розтоптує та вбиває все святе у людській природі, врешті цей народ залишають його боги (бо вони були об’єктами, а народ – слугою), і сама його віра розгромлює його”.

## 2. Головний фрагмент

До цієї історії юдаїзму до часів Ісуса долучається тепер один фрагмент, що являє собою переворот, який від юдейської свідомості призвів до Христа. Перші слова: “У той час, коли Ісус з’явився перед єврейською нацією”, показують, що тут знаходиться початок історії Ісуса; п’ять сторінок поспіль триває плавна розповідь: її предметом є необхідність цього перевороту. Щойно дух впадає у протиріччя до зовнішніх правил життя, ці правила мають бути скасовані. Таким було й становище за часів Христа. Воно було обумовлене стійким зростанням роз’єднаності, протиставлення й розладнання, як це вже зазначав Гегель в історії єврейського суспільства.

З погляду на це становище Гегель тепер пояснює виникнення ідеї Месії, необхідність появи Ісуса, невідворотність його долі та сектантський характер його общини. “Відтак єврейський народ за часів Ісуса постає перед нами вже не єдиним цілим; спільне ще якимось тримає його в купі, але в ньому так багато чужорідного та різнобарвного матеріалу, життя та ідеали настільки розмаїті, стільки невтамованого, стільки жадібної цікавості до нового, що кожен реформатор, що виступає з упевненістю та сподіваннями, може забезпечити прихильників як собі, так і ворогуючій партії. Зовнішня незалежність єврейської держави була втрачена; римляни

та царі, що потерпали від римлян чи були ними поставлені, об'єднували чималу загальну затаєну ненависть євреїв до них; прагнення незалежності надто сильно було укорінено в їхній релігії, інші народи навряд чи могли удостоїтися бути поряд із ними; чи могли вони терпіти панування одного зі своїх народів над їхніми дітьми? Народ, чия друга дійсність ще залишалася недоторканою, не досяг ще тієї точки, коли б він згодився пожертвувати нею, і чекав на стороннього, озброєного силою Месію, який зробив би те, на що сам народ не насмілювався, або ж який надихнув би його та захопив своєю силою. Багато хто відзначався більш суворим і точним дотриманням усіх релігійних дрібниць, і вже те, що вони відзначалися цим, демонструє нам втрату незалежності, бідкування й намагання досягти чогось, що не коріниться в собі самому. Служіння, яке вони правили, було служінням сліпому фатуму, не фатуму греків, що знаходився всередині природи, а їхня зростаюча релігійність сполучалася із постійною прив'язаністю та залежністю від все більш розмаїтого, віднесеного до Єдиного, але виключала будь-яке інше усвідомлення. Фарисеї наполегливо намагалися бути довершеними юдеями, і це засвідчує, що їм була відома можливість не бути такими. Садукеї дозволяли юдейському існувати в собі як справжньому, бо ж це юдейське було в них колись, і вони задовольнялися малим; але, здається, що в тому в них не було безпосередньої зацікавленості: вони були зацікавлені в цьому лише в тій мірі, в якій це було умовою решти їхніх потреб; в іншому вони і їхнє буття самі були найвищим законом. Єсеї також не ворогували з ним (із цим справжнім юдейським), але тримали його подалі від себе; аби уникнути боротьби, вони віддавалися своєму одноманітному способу життя. Мусив врешті появитися хтось, хто прямо нападе на юдаїзм, але позаяк серед євреїв він не міг би знайти те, що йому допомогло б змагатися з юдаїзмом, за що він міг би триматися, і з чим він міг би звалити юдаїзм, він мусив загинути, заснувавши безпосередньо лише одну секту”.

Після цих слів, що підводять до того моменту, де в Ісусі має втілитися переворот релігійної свідомості, Гегель починає доводити до свідомості цю наймогутнішу подію в світовій історії через історичні категорії, в яких він узагальнює моменти цієї зміни.

Оповідання показує місце для понятійного розкладу цього історичного перевороту. І цей розклад він веде через свою мету до останніх проблем, в яких взаємно пов'язані мораль і релігія. Рівна та завершена оповідь поступається уривчастим реченням-спробам. І навіть сам рукопис стає нерівномірним. На полях сторінок з'являються схеми, що узагальнюють процеси у відношеннях понять. Він накреслює схему, що розділяє моменти кабали під Законом. Потім іде друга схема, що розкриває моменти процесу поєднання протилежностей. Врешті – ще одна, що зображує весь внутрішній зв'язок моралі, любові та релігії, в якому відбувається релігійний переворот. Видно, як він б'ється над завданням розробити систематику понять, що слугуватимуть основою історичного розуміння та історичного зображення. Посилання, якими він збирає до купи аркуші, стають усе більш заплутаними. Потім він доходить до того, аби вивести зміну метафізичного усвідомлення Ісуса і, врешті, його місця в історії релігійності. Мені хотілося б назвати ці записи головним фрагментом, бо сам Гегель доводить у ньому до свідомості взаємозв'язок понять, що потім створює найзагальнішу основу для його зображення релігійності Ісуса.

Я спробую виділити з цього головного фрагмента суть.

Знову Гегель заглиблюється у протиставлення Христа юдаїзму. Ще недавно він вбачав у кантівському законі розуму подолання цього панування зовнішніх настанов. Тепер у тексті бачимо питання: “Закону він протиставив мораль? Мораль, за Кантом, є поневоленням окремого загальним, перемога загального над окремим, його протилежністю”. Проте діяння Христа й справжня мораль – це “піднесення окремого до загального, зняття протиставлення протилежностей через їхнє об'єднання”, себто – через любов. Тепер він атакує кантівський принцип жорстко, навіть жорстоко. Маємо тут перше формулювання тієї критики практичної філософії Канта, що містить глибокий розгляд природного права. Шляермахер і Гегель зійшлися у пристрасній полеміці проти могутнього мислителя, володаря думок їхньої юності.

Моральний вчинок за Кантом, будучи вибором, містить повне виключення протилежного. “Що більш зв'язаним є це

виключене, то більшою є жертва, роз'єднання, то нещасливішою є доля". Настанова обов'язку має форму загальності. Так виникає нестерпне, його зміст, визначений обов'язок, "містить протиріччя в самому собі: він одночасно є обмеженим та загальним, заради форми загальності він ставить найсуворіші претензії до власної однобокості". Він проголошує "скорботу людських взаємин, що не знаходять себе безпосередньо в понятті обов'язку, який, будучи не просто порожньою ідеєю загальності, а має реалізовуватися в якомусь вчинкові, виключає або пригнічує всі інші взаємини". Справжня "мораль є зняттям роз'єднання в житті", себто у сукупності, що позначається цим словом; принципом моралі є любов.

Буде доречно навести тут тези з рукопису про проповіді Ісуса й, зокрема, про Нагірну проповідь, що продовжують цю полеміку проти Канта. Кантівська мораль укорінена в певній силі людини, її розумі, здатності до всезагальності, і позаяк тут має місце самотійність дії, настанови, зрозуміло, втрачають частку своєї позитивності – бо власна сила панує над нами. З її допомогою можна було б знищити юдейське "служіння сторонньому". Але той, хто забажав би відновити людину в її цілісності, не міг би обрати цей шлях, що роздирає душу; бо й тут є протиставлення, а саме у самому суцюзому, протиставлення однієї сили іншій. З цієї точки зору Гегель не бачить в кантівській повазі до обов'язку майже жодної переваги перед юдейською покорою. "Кантівський практичний розум є здатністю до всезагальності, себто здатністю виключати; привідна пружина – повага; це виключене поневолюється у страху – це дезорганізація, виключення дечого ще об'єднаного". Висміюючи, він застосовує порівняння з тунгуськими шаманами та могульцями, яким послуговувався й сам Кант у своєму трактаті про релігію, маючи на увазі прихильників статутної церковної віри, до тих, хто наслідує кантівську настанову обов'язку. Різниця полягає не в тому, що "ті роблять себе слугами, а ці нібито вільні, а в тому, що ті мають пана поза собою, а ці мають пана в собі, відтак будучи своїми власними слугами; для особливого, для потягів, схильностей, паталогічної любові, чуттєвості, як би це не називалося, загальне є необхідно та вічно чужим, об'єктивним, і тут залишається незламна позитивність".



Знову Гегель протиставляє цьому єдність – “Єдність цілісної людини”. Він взагалі відхиляє настанову. Коли Ісус встановив нову заповідь над законом – “Люби Бога і своїх ближніх”, цей вислів був настановою зовсім в іншому сенсі, аніж норма кантівського обов'язку; вона має характер настанови лише тому, що “про суще думають і кажуть у чужій для нього формі поняття, тоді як настанова обов'язку є поняттям за своєю суттю, як дещо загальне”. Відтак в етиці релігії Ісуса форма заповіді є лише способом висловлення, а в кантівській моралі вона ґрунтується в самій сутності моралі. Над будь-яким розділенням, що передбачає настанова обов'язку, над будь-яким пануванням поняття, що проголошує себе в нормі, здійснюється “буття, модифікація життя”. Так Гегель лишає Канта позаду, крокуючи до свободи духу, що більше не знає жодного обмеження та протиставлення й включає “ідеал єдності”, де припиняється будь-який розкол.

До поданої тут критики Канта Гегель вдається знову у статті про природне право влітку 1802 р., зміст якої далі поширюється у “Феноменології” зображенням та критикою моральної точки зору; але головними знов таки залишаються вирішальні тези з цього фрагменту. Ця стаття про природне право підкреслює як цінне в практичному розумі Канта те, що він переносить абсолют до сфери волі: практичному розумові пасує характер безконечного; але обмежує його те, що проти нього конечна множина емпіричних стимулів. Відтак реально виявляється чужим ідеальному, будучи в застиглій антитезі до нього. Прагнення чуттєвості до розуму, обмеження чуттєвості через автономність морального розуму міститься фактично в загальному досвіді; але ізоляція цих сторін життя є насправді скасуванням моралі. Бо в ній втілюється суть розуму як внутрішньо єдиного взаємозв'язку різноманітності з єдністю, емпіричного з ідеями, потягів із розумом. Цьому відповідає те, що в етичній теорії Канта загальна формула і визначений обов'язок не можуть бути поставлені в жодні внутрішні відносини одне з одним. Наш фрагмент пояснює це так, що визначений обов'язок містить у собі протиріччя – будучи одночасно визначеним і загальним; згаданий фрагмент каже: наш інтерес полягає в тому, аби знати, що треба зробити; кожна максима за своєю природою є чимось визначеним, вона виключає

іншу визначеність, проте порожня форма загальності у моральному правилі не може вступити у внутрішні відносини з окремою визначеністю. Тут так само, як у провідній думці критики Канта, йдеться про те, що протиставлення, що відриває матерію від форми, максимум від загальної формули, визначене від загального, робить неможливою систему моралі. Починаючи з нашого фрагмента, гегелівська критика кантівського морального закону завжди виходить із двох простих тез. Сила Канта – у визнанні автономного безумовного в людині, що знаходить свій найвищий вираз у практичному розумі. Його обмеженість у тому, що безумовне він бачить лише у формі протиставлення єдиного, загального до множинного та особливого.

У нашому головному фрагменті нова мораль Гегеля підіймається у три кроки. Перший – це “Переконання, себто схильність робити так, а не інакше”. “Схильність ґрунтується в собі, містить свій ідеальний об’єкт в собі, а не у сторонньому” – ані в настанові стороннього володаря, ані в моральному законі розуму. Через Ісуса вона протиставляється безрадісній покорі юдеїв: вона є чимось прямо протилежним, потягом, або навіть потребою. Ісус скасував настанови, бо своє вчення він зводив на людській природі. Але це переконання є обмеженим, воно обумовлене своїм об’єктом, особливим типом роз’єднання, що його воно скасовує. Воно є нерухомим і діє лише тоді, коли виникає умова; тоді воно об’єднує. Лише у вчинку воно видиме, і лише у вчинку воно може бути представлене. Бо вчинок завжди показує лише об’єктивні відносини того, що має місце при вчинку, але не об’єднання, що є сущим. І це об’єднання є, позаяк воно є лише в цьому вчинкові, завжди окремим, завжди чимось ізольованим: не можна об’єднати більше того, що відбувається в цьому вчинкові.

Відтак повинно бути щось вище: з недієвого переконання постає прагнення відтворити цей ізольований акт; виникає потреба цілісності об’єднання – любов. Вона прагне створити ціле в нескінченній розмаїтості вчинків; надати блиску цілого, нескінченного обмеженому окремому вчинку через кількість. “Вона зв’язує точки в миттєвостях, але все ще існує світ, у ньому – людина та панування над нею”. І тут є обмеження. Воно обумовлює долю прекрасної душі. Весь достаток її любові не

задовольняє її. “Вона має чудові миттєвості відради, проте це лише миттєвості, і сльози співчуття, розчуленості від даного прекрасного вчинку одночасно є смутком від обмеженості” та її “прихованої великодушності”, що не бажає знати про подяку, є “соромом від недосконалості стану”.

Потрібне ще останнє. Релігія також не знає нічого більше про межі цієї любові. При життєвому об’єднанні людини ще лишається розділення – “Це – закон людяності” – але “прекрасна релігія” живе в “ідеалі, в повному об’єднанні”, і “релігійна дія, духовне”, найпрекрасніше, намагається також об’єднати роз’єдане, необхідне через розвиток, і представляє об’єднання в ідеалі як цілісне, вже не протиставлене дійсності”. Так релігійне усвідомлення взаємозв’язку всього життя в любові виходить за межі любові як життєвого стану.

Представлений в цьому фрагменті розвиток духу від морального усвідомлення до любові та прекрасної душі, а від них – до релігії, містить також перший нарис історії розвитку морально-релігійної свідомості, як вона подана у статті про природне право, і згодом – у “Феноменології”. Від протиставлення мораль, що усвідомила її безконечність, має прямувати до примирення, до усвідомлення безумовного, що включає зв’язок окремого, множинного з одиничним, загальним і необхідним.

Від цього перевороту в усвідомленні Ісуса, що від законницької віри веде до нової релігійності, повинно тепер, за Гегелем, повністю змінитися ставлення Ісуса до Бога, так би мовити, його метафізична свідомість. Через відмову від об’єктивності законів, гетерономії, за Гегелем, логічно постає іманентний взаємозв’язок життя, Бог, Ісус та його громада, що зв’язує всю сукупність буття в любові.

“Якщо в людини є воля, людина знаходиться в зовсім іншому відношенні до Бога, аніж просто пасивне відношення; немає двох незалежних воль, двох субстанцій; Бог і людина повинні бути єдиним, але людина – Сином, а Бог – Отцем; людина не є незалежною та не існує сама по собі; вона є лише тому, що протиставляється, є модифікацією, і тому в ній є Отець”. Такою була віра, якої вимагав Ісус від своїх апостолів – що й вони є одним цілим із ним, “істинне причастя – істинне увластивлення Отця в

Сині, і Сина в Його учнях; всі вони не є субстанціями, просто розділеними та об'єднаними лише в загальному понятті, але як виноград і лоза; в них – живе існування божества”. Повного вираження ця релігійність життя і любові набуває в словах: “Бог – це любов, любов – це Бог, немає жодного іншого божества, окрім любові. Лише те, що не є божественним, що не любить, мусить мати божество в ідеї, поза собою. Той, хто не здатен вірити, що Бог був в Ісусі, що він існує в людях, зневажає людей. Якщо любов, Бог, живе серед людей, тоді божества можуть існувати, якщо ж ні, тоді про нього мусять говорити, і ніякі божества неможливі. Якщо все розділено, існує лише Єдиний Ідеал”. Але ціле, незважаючи на роз'єднаність, “завжди мусить бути присутнім”.

Дозволимо собі навести тут одне місце з іншого викладу переходу від морального усвідомлення до любові, що є поглибленням нашого ходу думок. Від цього метафізичного божественного усвідомлення Ісуса набувають свого змісту обидві найвищі заповіді Христа: “«Любити Бога» – відчувати себе у Всесвіті життя, необмеженим у безконечному; у цьому відчутті гармонії, звісно, немає загальності, бо в гармонії особливе не є суперечливим, натомість воно є узгодженим, бо інакше не було б гармонії. «Люби свого ближнього як самого себе!» – не означає любити його так само дуже, як себе самого; бо любити самого себе – це слова без сенсу; але люби його, ніби він є тобою: відчуття рівноцінного, не сильнішого і не слабкішого життя”.

Відтак це – підсумування та останній внесок цього головного фрагмента. Любов виступає у роз'єднаному як об'єднання, розчинення суперечностей у єдності. Тому релігія Ісуса як релігія любові також є переживанням єдності людського духу з божественним духом. І ця єдність втілюється неодноразово і не окремо в особі Ісуса – в людському дусі проявляє себе дух божественний, і ця єдність їх обох у релігії Ісуса піднімається до усвідомлення. Цим висловлюється метафізична інтерпретація християнства, що є стрижнем релігійної філософії (Religionsphilosophie) Гегеля. Християнська догма в цій філософії є символічним вираженням єдності божественного і людського. І коли за цією релігійною філософією в християнській релігії абсолютне розуміють як процес, у якому воно відрізняється від

самого себе і скасовує цю різницю, коли це іманентне відношення у Бога визначається як любов - це є вічна містерія для чуттєвого сприйняття та розуму: відтак ця інтерпретація Трійці підготовлена вже тут.

Оглядаючи цей фрагмент, бачимо, що вже тоді Гегель протиставляє себе також і будь-якому захопленому містицизму так само, як і раціоналізму свого часу. В основі обох лежить роз'єднання між людиною і Богом. Перший шукає усунення цього роз'єднання в якомусь надприродному акті, і другий так само наполягає на цьому. "Позитивність ідеалістів воліє вивудити перебування Бога та Христа в собі": цим вона розрізняє себе та сутність, що панує в релігійному процесі, і відтак підпорядковується поняттю панування об'єкту, що є чужим духові. Ще далі стоїть Гегель від раціоналізму. "Вважати Ісуса простим вчителем людей означає вилучати божество зі світу, природи та людини"; раціоналізм не усвідомлює, що єдність Бога з людиною не є чимось надприродним.

Цим фрагментом Гегель позначками зв'язує тлумачення проповідей Христа. Наскільки вже глибоко він, так би мовити, заглиблюється у метафізичну інтерпретацію цих проповідей на противагу кантівському моральному тлумаченню, покажуть місця цих записів, які ми використовуємо пізніше у зображенні його метафізичного пантеїзму. Далі він підкреслює поняття християнської свободи, що вивільняється з полону моральних законів та моралізаторства. Дивовижним є те, як уже тут усе перегукується з великим фрагментом про долю, як думка перетікає з головного фрагменту в цей.

### **3. Повчальні промови і Нагірна проповідь**

Тлумачення окремих місць у проповідях, якими завершується головний фрагмент, були підготовчою роботою для записів, що пов'язані між собою зображенням дієвості вчення Христа, яке сягає своєї найвищої точки у розумінні контексту Нагірної проповіді та її смислу. З цих тлумачень варто виділити лише найважливіші ідеї.

Гегель розрізняє настанови, пов'язані зі служінням Богу, що як такі мають чисто позитивний характер; та моральні й громадські закони, що обумовлюються природними відносинами між людьми. Спочатку він розглядає ставлення Ісуса до перших, потім переходить до ставлення Ісуса до громадських та моральних законів, що приводить його до Нагірної проповіді, в якій Ісус викладає своє ставлення до них найбільш повно.

Мірою Ісуса для оцінки настанов, пов'язаних зі служінням Богу в юдеїв, є давньогрецький культ, хоча прямо він про греків і не каже. Давньогрецькі боги були для нього нічим іншим, як доповненням умиротвореного суспільного буття в тих моментах, коли ще проявлялася потреба в об'єднанні, тому він тлумачить їх культові дії та протиставляє їх юдейському богослужінню. “Позаяк релігійні дії є найбільш духовним, найбільш прекрасним, тим, що ще намагається об'єднати розділене з необхідністю через розвиток, представити об'єднання в ідеалі як довершене й більше не протиставлене дійсності, себто виразити в певній дії, закріпити релігійне дійство, якщо його духові бракує краси, це стає найпорожнішим, найбезглуздішим рабством, і на цьому ґрунті постає задоволення найвульгарніших людських потреб, бо в ньому безпосередньо покладене відчуття збереження буття, нехай і порожнього”. Цим дається пояснення ставлення Ісуса до юдейської церемоніальної та храмової служби. Навіть коли Гегель висловлює свій погляд на святині та свята юдеїв, він каже про греків. “Коли те, в чому об'єднується народ, одночасно є загальним, власністю всіх”, тоді “злочин проти святинь одночасно є несправедливим порушенням права всіх”. У цьому місці – гіркий випадок проти юдейського та християнського ставлення до духовної служби інших вірувань: “Знищує духовну ревність, храми та вівтарі чужих богослужінь, виганяє його священиків, опоганює загальні святині, що належать усім. Але святе лише тоді об'єднує всіх, коли всі відрікаються, коли всі служать, відтак кожен, хто від'єднується від інших, знаходить тут знову своє право”. Він робить це не через незначні обставини, а “лише тоді, коли цілісність спільноти є предметом презирства, і позаяк Ісус вийшов із цілої екзистенції свого народу, цей різновид помилювання скасовується, яким в іншому випадку друг обмежується з байдужістю до нього, з яким

є лише уявною втратою та справжнім безконечним здобутком через багатство живих відносин, можливо, з нечисленними індивідуумами, з якими вона має взаємини. Вона виключає не дійсне, а уявне, можливе, і це багатство можливостей у загальності поняття само по собі є розколом життя”. У цьому сенсі Гегель тепер розглядає окремі проповіді Христа щодо відношення закону до виконання. Наведемо лише одне місце про власність, що заслуговує на увагу. “Про вимогу відкидання життєвих турбот та презирства до багатств, мабуть, нічого не скажеш; це - літанія, затягнута в молитву чи у вірші, бо така вимога не містить істини для нас. Доля власності стала надто могутньою для нас, аби рефлексія з цього приводу була терпимою, і відокремлення від цього було для нас мислимим”. Пояснення висловлювань Ісуса про багатство полягає в тому, що мораль, яка визначається лише зсередини, у власності прив'язана до зовнішнього, що правовідносини вторгаються до сфери любові. Ісус вимагає “Підвестися над областю права, законності, правомірності, дружніх послуг, які можуть робити одне одному люди в цій області, над усією сферою власності”.

Останню частину Нагірної проповіді розглянуто коротко. “Те, що йде далі, не є більше протиставленням того, що вище визначено як закони, а є викладом декількох проявів життя в його прекрасній вільній сфері, таких як об'єднання людей у проханні, даруванні та одержанні. Все це завершується намаганням зобразити образ людини, як він малювався раніше у протиставленні до визначеностей, суто поза цією сферою, що, звісно, може бути зроблено лише в незавершених притчах”.

#### **4. Примирення з долею через любов**

Примирення з долею через любов – так сам Гегель визначив тему цього рукопису там, де він пов'язує з ним інший нарис про зв'язок чисельних чеснот у любові; зовнішній зв'язок із попереднім, що пов'язує ці обидва предмети з повним внутрішнім взаємозв'язком, віднайти не вдалося. Вони розвивають взаємозв'язок життя вищої моралі, що міститься в релігійності Ісуса й тому належать до цього місця за своїм змістом. Жодного

іншого місця для них немає. Попереду вони, звісно, стояти не можуть, як і далі, бо далі ми маємо до кінця твору доведений зовнішнім чином взаємозв'язок, що для нього розроблені в цьому фрагменті поняття є базовими.

Коли втілені в життя відносини між індивідуумами порушуються, постає питання, яким чином можна їх відновити. Відповідь, яку її на це питання дає юдейська релігійність, відкидається, і, виходячи з ідеї долі у давньогрецькій трагедії, викладається ставлення релігійності Ісуса до цього питання. Але Гегель у цьому найглибшому з його теологічних фрагментів виходить за межі завдання розглянути певний відрізок життя Ісуса. Уже той зв'язок, в якому осягається тут вчення Ісуса та його доля, надають цьому фрагментові певної самостійності. Але до цього додається ще більш далекосяжне відношення. Цей фрагмент є одночасно полемікою з протестантською догмою. Метафізична концепція Гегеля, за якою єдність Бога з людиною є життєвим взаємозв'язком, та його розуміння християнської релігійності вимагали тяжкої праці над руйнуванням протестантської догматики, що ґрунтується на доктринах Паулюса та Лютера. Вона також має за свою основу справедливе покарання Яхве та скасування покарання через загибель Христа. Відтак вона визначається юдейськими поняттями. Гегель, як Шляєрмахер, розплутав нитки, що їх Паулюс так штучно протягнув від юдейського закону до Ісуса. Також для нього християнство спирається на позитивну основу юдаїзму не більше, ніж воно спирається на класичну культуру. З цього створюється сильне враження, що юдаїзм для нього як релігійний ступінь стоїть нижче, ніж грецька та римська релігійність. Його історична праця, де здійснюється виокремлення уявлень юдеїв про релігію одкровення Ісуса, починається вже, як ми побачили, у ті часи, коли він сидів перед кафедрою Шторра в Тюбінгені. На цих лекціях ця проблема вперше постала перед ним. Бо законницьке пояснення, що містилося в цих лекціях, зводилося до побудови понять Паулюса, що спираються на довільне поєднання вчення Христа з юдейськими поняттями Яхве, його законами та його системою покарань. Тоді Гегель зрозумів антагонізм між юдаїзмом та релігією Ісуса з погляду праці про релігію Канта: гетерономія та



автономія, панування священиків над совістю та вільна міць моральної свідомості. Але тепер він знайшов у самому моральному законі внутрішнє протиставлення розуму та моралі, правила та схильності, поняття та життя. Закон і любов, справедливе покарання та примирення з долею – виокремлення цих категорій є тим, на чому він ґрунтує цей особливий у своїй історичній геніальності фрагмент.

Він обмірковує далі це протиріччя, що було розвинуте ним ще в тюбінгенські роки. Умоглядний мораліст виводить через дедукцію поняття закону та чесноти. Він вважає ці поняття життєвими, вимагає, аби вони були достатніми для нього, та змагається з життєвим, аби підкорити його поняттю. У той самий час народний вчитель, що займається поліпшенням людей, апелює до самих людей. І тут Гегель бачить руйнівну силу пороку та злочину, як стару проблему, що її були спроби розв'язати в юдаїзмі та християнстві.

У цьому розрізненні Гегель передусім має на увазі Канта, а відтак спрямовує перший напад проти вчення про примирення, що ґрунтується на справедливості покарання, не на Паулюса, Лютера та обновників ортодоксального вчення свого часу, а на вчення Канта про закон і функцію покарання як втілення справедливості.

Протиставлення обов'язку та схильності знайшло своє об'єднання в модифікації любові, закон був включений до любові, його зміст залишився міститися в ній, втрачена була лише його форма. Питання, що тепер постало, було набагато складнішим, потреба життя підступила до нього набагато ближче; тут його погляд мав захищати себе практично проти Канта та ортодоксії.

З усіх фрагментів цей розібрати важче за все. Знову й знову вдається Гегель до виправлень, байдужий до зручності пізнішого читання, він намагається лише досягти ясності; відчувається страшенне збудження, що охопило його разом із цією проблемою.

Передусім він намагається вжитися в той стан, в якому знаходиться порушник стосовно порушеного їм закону. Що тоді відбувається? Закон як згадане об'єднання протилежностей стоїть поза життям. Якщо при порушенні руйнується одна з об'єднаних у цьому понятті протилежностей, поняття продовжує існувати, але витісняє те, чого бракує, прогалини, та називається тепер

караючим законом. І тепер не просто форма, але й зміст закону протиставляється життю, бо тепер ідеться про руйнування життя. Якщо закон і в цій формі, як караюча справедливість, має відкидатися, повинен бути усунутий і його зміст – покарання.

Порушник, з цього погляду, руйнує щось стороннє стосовно нього; кара відповідає порушенню; необхідність, з якою вона відбувається, знаходиться у чомусь зовнішньому, у порушеному законі. Порушник вийшов із сфери права, що була змістом закону, і через це також утратив власне право. Тут уже з'являється перший наслідок: позаяк поняття закону є лише чимось уявним, караючий закон може втілитися лише тоді, коли він з'єднується з життєвим. Він мусить наділити себе владою. І тут відкривається одразу цілковита неузгодженість між поняттям та життям. Бо ж виконавець закону – суддя – не є абстрактною справедливістю, він є істотою, і справедливість є лише його модифікацією. Отже, суддя може вдатися до помсти, або ж він може пробачати, помилувати. “Але через це справедливість не задовольняється; вона непохитна, і доки закон є найвищим, доти її не можна уникнути, доти мусить особисте приноситься в жертву загальному, себто – умирати”. “Закон наполягає на своїй жажливій величі й не дає наблизитися до себе через любов”: він не дарує покарання, але сам позбавляє себе його.

Так Гегель розкриває жорстокість, що міститься у цьому законницькому підході. “Покарання слідує за злочином, їхній взаємозв'язок є нерозривним; немає способу зробити якийсь вчинок таким, що не відбувся; позаяк його дійсність є вічною, примирення є неможливим, навіть через страждання внаслідок покарання”. Пережите покарання не змінює нічого в усвідомленні злого вчинку, у вирокі совісті, у ворожому ставленні правосуддя до зовнішніх та внутрішніх наслідків цього вчинку. “Порушник завжди бачиться порушником; він не має влади над своїм вчинком, бо цей вчинок є дійсністю, і ця його дійсність стоїть у протиріччі до його усвідомлення закону”. Цей стан людина не здатна витримати. Вона біжить від цієї жажливої дійсності зла та незмінності законів до замку милості. Відтак прокляттям цієї точки зору є те, що в кінці вона примушує до неморальності, спонукає до нечесності. Людина намагається втекти від закону тим, що біжить

до Бога, як хранителя абстрактної справедливості, та його доброти, та сподівається, що Бог бачитиме її не такою, якою вона є. “Вона знаходить розраду в думці, у хибному уявленні, що його якась інша істота має про неї”. “Відтак не існує повернення до єдності свідомості якимось чистим способом, немає припинення покарання грізного закону і болісного сумління, окрім недобросовісного виканючування”.

У цьому нарисі ідентифікацію кантівської моралі зі старозаповітним законом виконано майже досконало. І, як наслідок цієї законницької точки зору, виходить, що примирення тут неможливе. Навіть спокутна смерть Христа не може задовольнити закон. Бо Христос, як заступник за грішників, був як такий чимось загальним; але ж закон проявляється лише через те, що він ставиться до окремого, окремих діючих людей як до загального.

Слід цілком відкинути цю точку зору. Свідомість мусить дійти такого ставлення, за якого закони та справедливе покарання матимуть підпорядковані відносини божественного життя до обов'язку. Цей новий погляд, де примирення стає реальністю, є поглядом Ісуса, що його Гегель поширює до деякого загального тим, що він залучає поняття долі з давньогрецької трагедії. У цьому місці ми зустрічаємося з діалектикою історії, як гегелівським методом осягання духовного світу, в її самому первісному вигляді. У свідомості, що мислить себе, свої вчинки та свою провину, виходячи з ідеї справедливого покарання, внутрішній зв'язок її станів є узгодженим. Це веде від потягу до звільнення від провини до усвідомленої неможливості задовольнити застиглий закон хоч коли-небудь. Закон протистоїть життю як загальне, а відтак непохитне і чуже життю. Цьому глибокодумному викладу бракує лише логічної формули: після цього в самому житті постає протиріччя; це протиріччя спирається на протиставлення загального та особливого; це протиріччя призводить до вищого щаблю, на якому реалізується жага примирення. Цей вищий щабель моральної свідомості висловлює себе у нових відносинах, що містяться в ній. Власне життя, його руйнування через провину, доля як реакція життя на неї та любов як почуття життя, що знаходить себе самого знову: в цих відносинах втілюється справжнє примирення.

“Закон є пізніший за життя і стоїть нижче за нього”. Гегель виходить із життя, як із найвищого поняття своєї містики. “Одне життя не різниться від іншого, бо Всежиття знаходиться в єдиному божестві”. Злочинець вважає, що руйнує чуже життя, але позаяк Всежиття є одним, він калічить своє власне. “У своєму запалі він зруйнував ніщо інше, як тільки добре ставлення життя; він перетворив його на ворога”. Вбивці життя здається вбитим, хоча воно є безсмертним, будучи тепер його ворогом, “як страхотлива примара, що звільняє всіх його Евменід”. “Відокремлений дух убитого життя стає проти нього, як Банко, що прийшов до Макбета як друг, не знищений вбивством, але за мить бере його стілець, не як співтрапезник, а як злий дух”. “З моменту, коли злочинець відчуває руйнування власного життя або ж усвідомлює зруйнованим у своєму болісному сумлінні, він здійсмає дію своєї долі, і це відчуття зруйнованого життя повинно бути тугою за втраченим”. Не страх перед стороннім законом, але острах перед самим собою, усвідомлення шкоди, заподіяної божественному життю в самому собі – це його внутрішня доля. “В долі впізнає людина своє власне життя, і його мольба до нього є не мольбою до якогось володаря, а поверненням та наближенням до самого себе. Доля викликає тугу за втраченим життям. Ця туга може, якщо казати про процес виправлення та становлення виправленим, уже називатися виправленням, бо вона, будучи відчуттям втрати життя, показує втрачене як життя, як те, що колись було йому дружнім”. Воно є “сумлінним”, бо воно “продовжує болісне усвідомлення й відчуття болю, збуджує його кожної миті, аби возз’єднатися із життям не легковажно, а з глибини душі та привітати його знову як друга”. Так прочани у волоссяницях, босі, кожним кроком по гарячому піску протягують та примножують усвідомлення гріха та болю, і одночасно в цьому болі – саму любов, хоча і як чогось ворожого до них, уможливаючи цим відновлення. “Бо протиставлення є можливістю возз’єднання, і доки життя протиставляється болю, воно здатне відновитися знову”. Навіть вороже в цьому стані відчувається як життя, і в цьому закладена можливість примирення з судьбою. “Це почуття життя, що знаходить себе знову, є любов, і в ній примирюється доля”.

“Провина і доля” є також темою однієї глави гегелівської “Феноменології”; він розглядає ту саму проблему – відносини між вдачею, вчинком, провинною й долею, що належать до однієї сфери, що недосяжні для закону, чесноти та покарання. В цих відносинах до нас промовляє сам взаємозв'язок життя: тут далі знаходиться знамените місце щодо Антигони, в якому цей взаємозв'язок життя розвивається за трагедією Софокла.

Але свою справжню велич цей ідеал Гегеля відкриває в останній частині нашого фрагменту, де йдеться про провинну невинності та її конфлікт із долею. Покарання реалізує своє панування лише настільки, наскільки сягає правило та обмежані чесноти: “Доля навпаки є непідкупною та необмеженою, як життя”. “Там, де коїться шкода життю, нехай це відбувається на цілком законних підставах, з самовдоволенням, там виступає доля, і відтак можна сказати, що невинність ніколи не страждає, а кожне страждання є обов'язком. Але честь чистої душі то більша, що з більшим усвідомленням вона шкодить життю, аби зберегти найвище”.

Людина, що робить вчинок, виходить на арену бою сили проти сили; вона усвідомленням бере на себе провинну й довіряє себе долі: страждання вона приймає з відвагою як заслужену долю, бо ввійшла до царини права та сили. Її протистоїть пасивність із безсилим болісним терпінням. Між ними стоїть краса душі. У цьому місці Гегель каже про протиріччя у цих обох протиставлених станах, відвазі та пасивності, та про істинне обох протилежностей”. Так рано сприйняття діалектики в духовному світі одержує своє логічне формулювання. Прекрасна душа виражає себе у вільному піднесенні над втратою права та над битвою без страждання, у добровільній відмові від життя. Вона відсторонюється від опоганених відносин, бо вона не може залишатися в них, не заплямувавши себе саму. За своєю власною волею вона приймає нещасливу долю та пов'язані з нею страждання. Але через це саме така людина підноситься над всією долею. “Життя стало для неї підступним, але не вона для життя; вона втекла від нього, але не зашкодила йому; вона здатна дивитися на нього, як на відсутнього друга, але життя не може переслідувати її як ворога; вона не є уразливою з жодного боку, як

сором'язлива рослина, вона втягується в себе при кожному дотику”.

Таким є негативний атрибут душевної краси, “найвища свобода, себто здатність відмовитися від усього, аби зберегти себе”. І тепер Гегель використовує ці риси, аби через них зробити зрозумілим Ісуса. Він вимагав від своїх друзів кинути все, аби не зв'язувати себе з позбавленим гідності світом. Не скований нічим об'єктивним, він не мав чого прощати кривдникові. У нього не було ані ворожого почуття, ані гордості, ані претензій до інших. Але саме у цій відокремленості від відносин життя та вимог права з найвищою невинністю пов'язана найвища провина: з піднесенням над усією долею поєдналася в ньому найнещасливіша доля.

Гегель змальовує далі душевний стан, що притаманний релігії Ісуса, спершу в його стосунку до злочинств, що надходять ззовні. “Дух, що так піднімається над відносинами права, не будучи скутий жодним об'єктивним, не має чого вибачати кривдникові, бо ж останній не порушив жодного його права; він позбувся права, щойно стали зазіхати на його об'єкт. Він є відкритим для примирення, бо він має можливість одразу відновити будь-які життєві відносини, повернутися знову до взаємин дружби та любові, бо в ньому не було порушено життя; зі свого боку він не має на своєму шляху жодного ворожого почуття, жодного усвідомлення, жодної претензії до іншого, аби відновити порушене право, жодної пихи, яка б вимагала від інших визнання того, що вони знаходяться в нижчій сфері, в області права, під ним. Прощення помилок, готовність примиритися з іншим, Ісус робить умовою прощення власних помилок, звільнення від власної злощасної долі. Обидва є лише різними застосуваннями тієї самої риси душі. У примиренні з кривдником дух уже не наполягає на правовому протиставленні, що його він одержав стосовно іншого, через те, що він відмовляється від себе, як від своєї ворожої долі, права, злого генія іншого, він примирюється з ним і одержує для себе стільки ж у цій царині, стільки ж життя, що було йому вороже, робить своїм другом, що примирює з собою божественне; і доля, подолана через власний вчинок щодо себе, розчиняється в нічному повітрі”. Це примирення протистоїть не лише особистій ненависті, що намагається виконати право, спрямоване проти іншого, що

виникло через злочинство, бо “поза цією ненавистю є ще гнів справедливості, люта жорстокість обов'язку, що лютує не через злочин проти індивідуума, а через злочин проти його понять, настанов”. Але і ця справедлива ненависть не веде до справжнього примирення з долею.

Для примирення з долею, що пробуджується сама через протиправну шкоду життю, Гегель застосовує тут нову точку зору. Відношення закону та покарання базуються на принципі відшкодування. При цьому ця законницька точка зору витягує з цільності людини, що вдалася до злочину проти життя, цей злочин; перед законом злочинець не є нічим іншим, окрім порушника. Але у стосунку до самої людської природи закон і злочин є лише уривками, частинами, фрагментами<sup>16</sup>. Відтак ця точка зору переборюється, коли ми повертаємося до цільності людської природи. “Позаяк покарання сходить на людину не з якогось стороннього закону, а закон і право долі постають лише з людини, можливе повернення до первісної долі, цільності, бо грішник не є лише сущим гріхом, уособленим у злочині; він є людиною, злочин і доля – в ньому, він може знову повернутися до самого себе, і якщо він повертається, вони стають нижче нього; елементи дійсності розділилися, дух і тіло роз'єдналися; злочинний вчинок все ще існує, але як минуле, як фрагмент, як мертві уламки; та частина, що була болісним сумлінням, зникає, і спогад про злочин стає не більш ніж спогляданням самого себе; життя знову зустріло життя в любові”. Також у цьому сенсі розумів Ісус взаємозв'язок між гріхом і прощенням; для нього також він містився у самій природі, в житті; він встановив примирення в любові та повноті життя; він прив'язав примирення до віри. “Віра в Ісуса – це більш ніж знання його справжності та відчуття свого становища нижчим з погляду влади та сили, служіння йому; віра – це пізнання духу через дух, і лише рівні духи можуть пізнавати та розуміти одне одного, нерівні ж можуть лише пізнавати, що вони не є тим, чим є той інший; різниця у могутності духу, ступінь сили не є нерівністю; але слабший залежить від вищого як дитина або може бути піднесений до нього”. Ближче свідоцтво того, що його уявленням життєвого взаємозв'язку долі, примирення та любові відповідає релігійності Ісуса, Гегель воліє навести пізніше.

Так лінія думки на самому початку повертається назад; проблемою було примирення. Тепер знайдено передумови свідомості, за яких примирення в Ісусі стає дійсністю. Не як одноразове діяння Бога чи людини для інших, а як внутрішній життєвий взаємозв'язок вищої моралі.

Коли Гегель писав цей фрагмент, йому було близько тридцяти. Приблизно стільки ж було Шопенгауеру, коли той з уламків подібного стибу формулював світ як волю та уявлення<sup>17</sup>. Глибокодумність великого письменника у розумінні життя, у зображенні його силою уяви, була у Шопенгауера не більшою за глибокодумність Гегеля, але ж якою невиразною та несприятливою є мова Гегеля, що нею він послуговується для висловлення цього.

## 5. Чесноти і любов

“Але любов примирює не лише злочинця з долею, вона також примирює людину з чеснотою”: цими словами починається нарис про поєднання чеснот через любов, який безпосередньо слідує за фрагментом про долю. Наступні речення показують, що ми і тут знаходимо зображення релігійності Ісуса; а саме, тепер Гегель негайно протиставляє уявлення про чесноти, що міститься в ній, кантівській доктрині чеснот. Кант у своїй метафізиці моралі відрізняв доктрину права, що спирається на зовнішній примус, від доктрини чесноти, що розглядає сферу моралі, яка є недоступною для зовнішньої влади; тут панує самопримус, бо чеснота є для нього моральною силою виконувати моральний закон на підставі обов'язку. Вже відома нам критика Гегеля, спрямована на цей погляд, тут повторюється. “Суцільній кабалі закону стороннього володаря Ісус протиставив не часткову кабалу свого власного закону, самопримус кантівської чесноти, а чесноти без панування та без підпорядкування, модифікації любові”. Далі йде діалектичний розклад кантівської доктрини чеснот, в якому в якості доповнення доводиться принцип любові. Головні тези цього відступу викладаються пізніше для зображення морального пізнання Гегелем в підрозділі про його ідеал (“Ідеал”). За цим слідує представлення органічного взаємозв'язку моралі, як вона витікає з панування любові в людському духові. “Життєвий зв'язок



гімн звучить цей фрагмент, і за своїм настроєм він споріднений рапсодіям Шафтсбері<sup>18</sup> та Шіллера, і гімнам Гельдерліна, перевищуючи їх глибиною давньої містики. Він протиставляє ідеал вищої моралі, в якому відбувається єднання з Богом та ближніми в любові, тому, як звичайна християнська свідомість, що в ній продовжує жити юдейський егоїзм, намагається досягти цієї єдності.

В основі для нього лежить розрізнення ступенів розсудкового сприйняття та метафізичної свідомості усього суцього. Стоячи на позиції рефлексії, людина знаходиться в роз'єднанні із зовнішнім світом; між ними існують відносини взаємодії незалежних сил, вони взаємно обумовлюють одна одну, і позаяк тепер обидві є незалежними лише щодо стосунків одна до одної, вони потребують сторонньої влади, через яку відбудеться їх зв'язування. Тези, що нагадують про теоретичне обґрунтування подібного розсудкового світосприйняття у Декарта. "Але любов не є розсудком, чії відносини залишають розмаїте завжди розмаїтим, і чия єдність сама є протиставленнями; вона не є розумом, чіє визначання просто протиставлене тому, що визначають; вона не є обмеженим, нічим обмеженим, нічим кінечним". На цій висоті життєвих відносин вже немає кінечного, немає протиставлення одного суб'єкта іншим. Розсудковий погляд подолано тим, що дух через протиставлення переходить до єдності всього суцього. Це те саме сходження від окремої свідомості до свідомості всього суцього, що також є містичним стержнем етики Спінози.

На цій основі Гегель представляє ступені єднання людини з Богом та її ближніми.

Єднання роз'єданого в найглибшій природі на ступеню розсудкового погляду реалізується через підпорядкування сторонній владі, а відтак воно залишається в межах, зв'язаних із зовнішнім, відносин панування. При цьому людина вбачає в собі центр дійства. Вона відчуває себе володарем над об'єктом та в милості у пануючого Бога. Але що більше поширюється ця спільність із подібними до себе – від Авраама та його родини до Ізраїлю, і звідти на все християнство, взагалі до всього людського роду, то більше втрачає окрема людина у своїй цінності, у своїх претензіях, бо її цінність була частиною в пануванні. Тоді-то

проявляє себе вся жалюгідність цього стану. Любов володарює заради мертвого. Усе для людини є зовнішнім світом, субстанцією в собі байдужою, а вона сама – чимось якнайглибше протиставленим природі, самостійним. Матерія є для неї абсолютною. “Але, зрозуміло, якщо її самої не було б, не було б нічого для неї”. Тому вона потребує індивідуального буття. “Те, що вона бажає бути, є дуже зрозумілим; бо поза цим зібранням обмеженостей, його свідомістю, не лежить завершене в собі вічне об'єднання, а лише пустельне ніщо”; мислити себе в ньому для людини є нестерпним. Вона є тут лише як протиставлене: протиставлене є для себе двояким – умовою та обумовленим; ніщо не несе корінь свого єства в собі; все є лише відносно необхідним. “Одне є для іншого, а відтак і для себе лише через сторонню силу; інше надається йому лише через її прихильність та милість; його немає взагалі ніде як незалежного буття в чужому, з якого людині все дарується, і якому вона має дякувати за себе і за безсмертя, у якого вона щось виканює – тремтливо та боягузливо”. Знаходимо тут ту саму діалектику, що прокладає шлях від цього стану свідомості до все подальших висновків, яку Гегель продемонстрував ще у розгляді давньогрецького світу фантазії та в нарисі переходу від юдаїзму до християнства.

Цього негативного наслідку можна уникнути лише якщо відмовитися цілком від погляду розсудку. В любові індивідуум піднімається до єдності з усім суцям і може скасувати розсудковий погляд. Справжня любов має місце лише серед суцям, рівних один одному за могутністю. Тут – справжнє об'єднання, що виключає будь-які суперечності. Воно є відчуттям, і в цьому відчутті не розрізняються той, що відчуває, і те, що відчувають: “Це відчуття суцього, і, як суцї, ті, що люблять, є єдиним”. Це не окреме відчуття, що було б лише частковим життям, а не повним: “З окремого відчуття життя витісняється через розчинення для розсіяння в розмаїтті відчуттів, та аби знайти себе у цьому цілому розмаїтості. У любові це ціле міститься не так, як у сумі багатьох особливих, роз'єднаних; в ній знаходить себе саме життя, як подвоєння самого себе та своя єдність”.

Тут несподівано неясною виглядає майбутня головна думка системи, і це – привнесені Фіхте у сферу любові та життя поняття

абсолютного Я, рефлексії у самому собі, протиставлення та об'єднання, та, мабуть, тут впливає перетворення Фіхте, зроблене Шеллінгом. “Починаючи від нерозвиненої єдності, через формування життя пробігло коло до повного об'єднання. Нерозвиненій єдності протистоїть можливість роз'єднання та світ, у розвитку рефлексія продукувала все більше суперечностей, що об'єднувалася у задоволеному потязі, доки вона не протиставила йому саме ціле людини, доки любов не знімає рефлексію у повнішій безоб'єктивності, відняла у протиставленого весь характер чужого, і життя не знаходить себе самого без подальших нестач. У цій любові ще є роз'єднане, але вже не як роз'єднане, а як єдине, і суще відчуває суще”.

І тепер він ввергає себе в останні глибини, де, як в симпозіоні Платона<sup>19</sup>, змішалася чуттєве з духовним. Також тут відбувається для нього вінчання давньогрецькості з християнством. За Платоном в любові панує неусвідомлюване прагнення тлінного життя до безсмертя: з об'єднання люблячих повинне постати продовження життя, що реалізує безсмертя у низці родів. Гегель каже, що любов намагається “об'єднати смертне та зробити його безсмертним”. Сором, за ним, є гнівом любові від індивідуальності. “Те, що бере, не стає від того багатшим за інше; те, що дає, не стає від того біднішим; бо коли воно віддає іншому, воно настільки ж збільшує власний скарб. Цього багатства життя любов досягає у зміні всіх думок, всієї розмаїтості душі, шукаючи незліченних розбіжностей та знаходячи незліченні об'єднання, звертаючись до цілковитого розмаїття природи, аби з кожного пити любов для свого життя”. І кожна стадія розвитку “є роз'єднанням, аби одержати знову повне багатство життя”. У першому варіанті тут мав бути приєднаний не доведений до кінця розгляд відносин власності, дарування, майнової спільності до любові; у подальшій переробці він був вилучений.

Якщо ці тези більш повно витягнути з релігійної сфери, постануть формули перших праць Гегеля. Праця про різницю між системою Фіхте та системою Шеллінга 1801 р.<sup>20</sup> проголошує завданням філософського мислення відновлення порушеної гармонії духу: розсудок протиставляє безкінечному кінчене, духу – матерію, душі – тіло, вірі – розсудок, свободі – необхідність; він

фіксує розкол: “Зняти такі застигли суперечності є єдиним інтересом розуму”. Помічаємо, як відокремлення, обмеження, жорсткі протиріччя в кантівській системі, а відтак уся робота цього могутнього розсудку на встановлення порядку та ясності через розмежування, Гегель сприймав як нещастя та нестерпний, сповнений страждання, стан свідомості. Шалено рветься його містико-естетичний дух назустріч усвідомленню єдності Всесвіту. Але ця єдність не стоїть для нього перед протилежностями, а несе протилежності в собі. Так продовжує він зазначений розгляд: “Цей інтерес розуму, аби зняти застигли протиріччя, не має того змісту, ніби він протистоїть протиставленню та обмеженню; бо необхідне відокремлення є єдиним фактом життя, що вічно формується через протиставлення: і цілісність, в найвищій життєвості, можлива лише через відновлення після найвищого роз'єднання”. Також цю тезу підготовлено в нашому фрагменті. На закінчення говорить “Феноменологія”: “Абсолютний дух дає собі форми самосвідомості”. І в цьому фрагменті також з'являється вже поняття рефлексії як діяльності, спрямованої на розділення, протиставлення, що його він далі застосовує у праці про різницю між системами Фіхте і Шеллінга та в статті про віру та знання або про рефлексійну філософію суб'єктивності<sup>21</sup>, яке (поняття рефлексії) покладає в основу всього зображення попередніх філософських епох. Відтак бачимо, що в цій роботі Гегеля виникають поняття, які потім більш загально формулюються в його перших працях, набуваючи більш точної філософської форми.

## **7. Релігійність Ісуса і метафізичний зміст його базових уявлень**

До контексту Гегелевих рукописів, що від початку юдейської історії призвів до промов та Нагірної проповіді, ми додаємо три наступних уривки лише за змістом і переходимо до них тепер; вони одержують своє продовження у взаємозв'язку з попередніми рукописами, хоча можуть ще бути проміжні пропуски. Цей порядок встановлено з декількох причин. Для Гегеля ще в попередньому періоді моральність завжди була основою

релігійності, і головний фрагмент також говорить: “Зі зміною об'єктивного закону мусили також змінитися інші сторони взаємин юдеїв”, а саме: їхнє ставлення до Бога. На аркушах, що інтерпретують місця з Біблії та утворюють попередню розробку викладу, одна за одною слідує глави про мораль, релігію та історію, а саме: в главі про мораль розглядаються взаємини закону й любові, про релігію – метафізична єдність в Ісусі, про історію – те, що є для нас останньою частиною та описується як доля Ісуса. До пов'язаного з Євангелієм від Іоанна викладу метафізичної частини вчення Ісуса в більш пізній редакції додано ескіз, що повідомляє про головні моменти долі Ісуса. І в завершеному викладі проводиться неперервний взаємозв'язок від “Прологу Іоанна” до завершення – у “Догмі громади”. Звідси, певно, походить встановлення взаємозв'язку рукописів, що розглядаються. Одночасно звідси випливає, що рукописи про долю та любов мають іти перед цим (якщо Гегель взагалі відводив їм якесь чітке місце у своєму плані), себто місце цього аркушу в контексті цілого визначається також тут.

Самі записи, що від “Прологу до Іоанна” сягають “Догми громади”, належать до двох різних редакцій. Уривки від першої обробки Гегель використав для другої. Вона розпочинається Гегелевою метафізичною концепцією та описом способу висловлення, що використовує для неї Євангеліє від Іоанна; далі йде безпосередньо виклад вчення, потім – історія взаємин Ісуса зі світом, що обумовили його долю; далі з цих взаємин виводяться відносини громади зі світом, а з них, нарешті – постання догми громади. Цей взаємозв'язок подано у рукописах без пропусків, незважаючи на те, що він, через посередництво системи посилення та приєднання тез одна до одної, може бути відновлений лише з певними складнощами. Пізніша редакція знаходиться частково на полях першої, частково – у двох додатках, з яких один має три аркуші, і другий – дещо більше.

Гегель виходить із поняття чистого життя. Аби мислити це поняття, слід не звертати увагу на всі вчинки людини, на те, чим вона була чи буде. “Усвідомлення чистого життя мало б бути усвідомленням того, чим людина є: воно не розрізняє розвиненого розмаїття. Це просте не є якимсь негативним простим, воно є не

єдністю абстракції, а єдністю живого суцього. Множинність не є абсолютною – це чисте є джерелом всього одиничного життя, потягу та всілякого вчинку; але позаяк вона входить у свідомість, позаяк людина в неї вірить, вона ще живе в людині, але частково – поза людиною; бо позаяк той, хто усвідомлює, в цьому є обмеженим, воно й безконечно не може повністю міститися в одному”. Звідси бере початок божественна свідомість, в якій суб'єкт осягає в собі чисте життя відокремлено від усієї розмаїтості в ньому, усіх потягів та усіх вчинків, усієї визначеності; так це чисте життя відокремлюється від визначеного одиничного буття індивідуума; хоча воно ще живе в людині, але належить до неї лише частково; тепер воно є божественним: бо “в чому немає душі, немає духу, в тому немає нічого божественного”. Божественне – це дух, виділений з обмеженого.

Так виникає розуміння Бога як Духа. Там, де індивідуум завжди відчуває себе обмеженим, завжди таким, що відчуває те чи інше або страждає – там те, що залишається, є лише порожньою єдністю світу об'єктів; така єдність потім мислиться як пануюча над об'єктами. Лише там, де зустрічається чисте почуття життя, що несе в собі свою апологію та свою владу, Бога можуть осягати як Духа. Але це чисте життя проявляється лише в одній конкретній людині, “яка не здатна передати споглядання чистоти очам, що зв'язані дійсністю та опоганені”. “Відтак людина не може посилатися на ціле, чим вона є тепер, як на абсолют; вона мусить апелювати до вищого, до Отця, що живе незмінним в усіх перетвореннях”. “У визначеності, в якій вона з'являється, вона може посилатися лише на своє походження, на джерело, з якого витікає кожна форма її обмеженого життя”. Відтак осягнення Бога з'являється не з того, що ми сприймаємо себе обмеженими, а з того, що в чистому Я містяться відносини тотожності та єдності. І це розуміння може реалізуватися лише в натхненні.

Тепер Гегель знаходить це розуміння Бога як Духа в Євангелії Іоанна. Його висловлення було зв'язане єврейською мовою; вона була бідна для духовних відносин; вона спиралася на побудову, що розкладала життєвий релігійний зв'язок на відносини різної природи; тому вислови для цього зв'язку мусили бути перекладені у релігійність Ісуса, що мала висловлюватися ними.

Але більша складність полягає в тому, що мова рефлексії взагалі нездатна виразити це божественне життя. Це – друга сторона тогочасної містики Гегеля. Позаяк життєві взаємини любові завжди набувають хибного характеру настанови у чужій їй формі поняття, кожен вислів про божественне у формі рефлексії є безглуздим. Божественне мусить досягатися власним глибоким духом, а відтак досягнення буде різним у різних, “бо по-різному доходять до свідомості відносини життя та протиставлення сушого до смерті”. Гегель протиставляє “об’єктивну мову” чуттєвості та розсудку самому життю; “що є суперечністю в царині смерті, не є нею в царині життя”. Три гілки дерева утворюють єдність; кожна гілка, як інші діти дерева, листя та квіти, сама є деревом; у живому частина того самого єдиного є як ціле, і навпаки, суцї є істотами як відокремлені, і їх єдність точно так само є істотою. Лише про об’єктивне, мертве можна сказати, що ціле є чимось іншим, аніж частина. Але розсудок рятує себе тим, що залишається при абсолютній різниці між істотами, відтак абсолютне роз’єднання здійснюється до найвищого в душі – а з цим і мертве, і розсудок, що живе в цьому роз’єднанні.

Тепер Гегель намагається проникнути в таємницю, що в формулюванні Ісуса виступає як Логос. Знову послуговується він поняттями Фіхте. Бог є єдиним, в чому немає поділу, немає протиставлення, і що одночасно містить у собі можливість роз’єднання, необмеженого поділу. “Розмаїття, безконечність дійсності є насправді нескінченним поділом”; але “одиничне, обмежене, протиставлене, мертве є одночасно гілкою безконечного дерева життя; кожна частина, поза якою є ціле, є одночасно цілим, життям”. І позаяк життя відбивається, розкладене на суб’єкт і предикат, життям є одночасно і “осягнуте життя”, світло, дійсність. Також тут, як у фрагменті про любов, з містики чітко проступає майбутня система. Світло є життям як дещо відбите. Іоанн Хреститель не був світлом; він відчував єдине за протилежностями, він вірив у нього, “але його свідомість не була рівною життю”. Незважаючи на це, світло було в світі та у кожній людині. Бо “всі взаємини та визначення світу є працею людини, що розвивається”. Але в людині, в якій з’являється світло, до

усвідомлення приходить вся природа. Тут, напевно – відгомін учення Шеллінга.

Подібним чином пояснював собі Гегель означення “Син Божий”. “Ставлення сина до батька не є поняттям, як, скажімо, єдність, відповідність складу думок, однаковість принципів, воно є життєвими взаєминами суших, однаковим життям, лише модифікаціями того самого життя”. Син Божий є тою самою істотою, що й Батько, а окремим – лише щодо акту рефлексії. „Син Божий також є сином людським, божественним в особливій формі, що з'являється як людина; взаємозв'язок безконечного та кінцевого є, звісно, священною таємницею, бо цей взаємозв'язок є самим життям; рефлексія, що розділяє життя, може розрізнити в ньому безконечне та кінчене, і споглядає лише обмеження, по суті – кінчене, дає поняття людини як чогось протиставленого божественному; поза рефлексією, в дійсності цей поділ не має місця”.

Тут міститься базова концепція гегелівської релігійної філософії, за якою означення Ісуса як Логоса або Божого Сина є вираженням метафізичних взаємин людського та абсолютного. Христос є людиною, що знає про свою єдність з абсолютним. Але з розсудкового погляду вчення про Сина Божого та сина людського стає вченням про його двоїсту природу, яку Ісус мислив як одну; відтак погляд Ісуса піддається критиці розсудку; якщо виходити з вимоги єдності між двома абсолютно різними субстанціями, право розсудку скасовується; якщо виходити з роз'єднаності обох субстанцій, як чогось певного для розсудку, розсудок та виконане в ньому роз'єднання підноситься до найвищої форми пізнання. У цих тезах уже подано метод, що ним послуговувалася школа Гегеля в історії догми.

На позиції розсудку стояли юдеї. “Вони, бідолахи, що несли в собі лише усвідомлення свого убогства та свого глибокого рабства”, мусли закидати Ісусові блюзнірство. “Безконечному духові було замало місця у в'язниці душі юдея; всесвіту життя немає в засохлому листі; гора і око, що дивиться на неї, є суб'єктом та об'єктом, але між людиною та Богом, між духом і духом немає прірви об'єктивності”. Єство Ісуса як стосунки між Сином та Батьком можна сприйняти насправді лише з вірою. Релігійна віра



кардинально відрізняється від віри у дійсність якогось зовнішнього предмета.

Принцип релігійної віри: “Бог є дух, і ті, хто йому поклоняється, мусять поклонятися йому в душі та в дійсності”. “Як може пізнати дух те, що само не є духом? Взаємини одного духа з іншим – це відчуття гармонії, об'єднання; як може об'єднатися різнорідне? Віра в божественне можлива лише через те, що в самому віруючому є божественне, що віднаходить свою власну природу в тому, у що він вірить, навіть якщо не знає, що знайдене є його власною природою”. Універсальні взаємини між людиною та божественним були проголошені Ісусом. “Слід усунути всі ідеї відмінності сутності Ісуса й тих, в кому віра в нього стала життям, бо в них самих міститься божественне”. Усі місця в Євангеліях, де здається, що Ісус сам висловлює відмінність свого єства, Гегель пояснює через “відокремлення його особистості від юдейського характеру” – він бажає від'єднатися від нього. Стосовно ж своїх друзів він не приписує собі жодної унікальності, яка б відрізняла його від них; з ними він бажає лише бути єдиним, вони повинні бути єдиними в ньому. Найточнішим відбиттям його прекрасної віри в людську природу є його слова, що їх він сказав, споглядаючи незіпсутих дітей. Хто пізнає їх чисте єство, той відчує власне єство самого Ісуса; “найглибший, найсвятіший сум прекрасної душі, найнезбагненіша її загадка” – то необхідність руйнування природи, забруднення святого в дитині. Віддаленість від Бога для шляхетної душі є так само незбагненною, як для розсудку – бути одним цілим із Богом. І красиву думку про янголів у дітях, що постійно живуть у спогляданні Батька, Гегель тлумачить як несвідоме, як нерозвинене єднання, чие буття та життя – у Богові, де суб'єкт і об'єкт єднаються у спогляданні та ще не є розділеними. “Але те, що було втрачене, що розсварилося, набувається знов через повернення до єднання, до стану «дитячості»”.

Подібно розуміє він інші слова Христа: “Коли двоє з вас єднаються в чомусь, аби молити про це, то відбувається з вами через Отця”. Тут не може йтися про об'єкти, бо “власне, в об'єктах духи не можуть єднатися”; саме про “єднання, що рефлектує”, маємо просити, “як про об'єкт чогось прекрасного, суб'єктивно

єдиного”. “Прекрасне, єдність вас двох або трьох, є також у гармонії цілого, є звуком, співзвучністю в цій гармонії, та є від неї даною; воно є, бо воно є в ній, бо воно є в божественному”.

Віру в Божого Сина, в якій, здається, міститься особливе достоїнство Ісуса, Гегель узгоджує зі своєю містичною метафізикою через історичне тлумачення. “Серединний стан між мороком, віддаленістю від божественного, полону дійсності та власним, цілком божественним життям, впевненістю у самому собі – це віра в божественне”. В цьому серединному стані знаходилися апостоли під час перебування Ісуса на землі; “вони не поклалися на самих себе; Ісус був їхнім учителем та наставником, своєрідним центром, від якого вони залежали”. “Лише після відходу його особистості змогли вони позбутися своєї залежності”, впала “ця об'єктивність, ця перепона між ними та Богом”, і “власний дух чи божественний дух зміг сам утвердитися в них”. “Довершеність віри, повернення до божественного, з якого народилася людина, замикає коло її розвитку. Все живе в божестві, всі суцї суть його діти; але дитина несе в собі єдність, взаємозв'язок, узгодженість із загальною гармонією, хоча і нерозвинену”. У вчинках відбувається роз'єднання; але коли знову досягнуто єдності, тепер розвиненої, створеної самостійно – це прояв Святого Духу Бога в людині. Це знов таки думка, що одержала подальший розвиток у релігійній філософії Гегеля. За цією філософією ідея єдності божественного духу з людським з'явилася для апостолів у деякому “Цьому”, у безпосередньому частковому цієї єдиної особи: у ньому наочно представлено абсолютне перевтілення кінцевого. Воно було відкрите апостолам у релігійній формі уявлення. Зі смертю Христа починається інтеріоризація, духовне осягнення його появи в чуттєвому світі. Примирення перетворюється на внутрішнє, тут воно є певним: дух Божий став дійсністю в громаді.

Символом цього самозаглиблення душі в єдність всього життя, так що весь світ зникає зі своєю визначеністю, для Гегеля є хрещення. Зануренням у купіль тамується жага перетекти в безконечне. Ще більш містичним, ніж це значення, що йде далі за природній сенс освячення через очищення, є його зв'язок із “посвяченням у взаємини Отця, Сина та Святого Духа”. “Йдіть у всі народи та навчіть їх, посвятивши у взаємини Отця, Сина та

Святого Духа, які охоплюють їх як вода – зануреного у воду, обтікає та сповнює все їхнє ество”.

Із цього життя в єдності всього буття виникає свідомість громади. Вона не лише відчуває, як різнобічна свідомість людини в єдиному дусі, що є співзвучною багатьом формам життя у єдиному житті, але також бачить, як із тотожності божественного співіснування постає вища одностайність, що з простого зібрання творить громаду, об'єднану не лише поняттям “вірні”, але через життя й любов. “Цю життєву гармонію людей, їхню спільність у Богові, Ісус називає Царством Божим”. Ця ідея Божого Царства завершує та включає всю сукупність релігії, що її започаткував Ісус. У цьому Божому Царстві любов є тим, що пов'язує, що поєднує вірних, це почуття єднання життя, в якому всі протиставлення знімаються як такі; ця спорідненість душ, що для рефлексії виражається як ество, як дух, є Божим Духом, Богом, що керує громадою. “Чи є прекрасніша ідея за ідею народу людей, пов'язаних одне з одним любов'ю? Що може бути величнішим за приналежність до одного цілого, того цілого, що є духом Бога, чії сини є окремими?”

Але слід “ще дослідити, чи ця ідея вповні задовольняє природу, або яка вимога Ісуса спонукала апостолів діяти надалі”.

Так неухильно прямує Гегель до обмеження, що міститься в цій ідеї громади, об'єднаної любов'ю. Це – “ігнорування природи”, проти якого повстає Немезида. Любов передбачає розділення, розмаїтість життя, і що винятковіше вона любить, то байдужішою вона стає до інших форм життя. Вона вимагає тотожності духу, інтересу та життєвих взаємин; але любов між багатьма допускає лише певний ступінь сили та проникливості. Після смерті Ісуса апостоли залишилися у спільному житті, у молитві, у намаганні розширити свою спільноту. По той бік лежить неосяжне поле об'єктивного, що допускає різноманітну діяльність, але “у завданні любові громада нехтує будь-яким об'єднанням, що не є найщирішим, будь-яким духом, що не є найвеличнішим”: ця релігійність молитви і любові відстороняється від “будь-якого іншого зв'язку в об'єктивному, із ціллю, із розвитком якоїсь іншої сторони життя”. Вона мусить це робити, бо члени громади поставили б себе в небезпеку зіткнення зі своєю індивідуальністю.

“Цю небезпеку може відвернути лише бездіяльна, нерозвинена любов, бо вона, будучи найвищим життям, залишається нежиттєвою. Так протиприродне розширення обсягу любові заплутується у протиріччі, у фальшивому прагненні, що мусить породити страшенний страждальницький чи діяльний фанатизм. Саме це обмеження любові самою собою, її втеча від усіх форм, нехай у них віє її дух, чи вони походять із цього духу, це віддалення від всієї долі і є її найбільшою долею”. Саме в цьому місці знаходиться та “точка, де Ісус пов'язаний із долею, і саме – найвеличнішим чином, хоча й страждаючи від неї”.

## 8. Доля Ісуса і релігія його громади

Безпосередньо за цим тепер іде викладення долі Ісуса. Очевидно, Гегель був першим, хто так глибоко, вивчаючи джерела, зазирнув у розвиток взаємин Ісуса з навколишнім світом. Тут так само намагаємося віднайти ознаки розвитку історичного духу Гегеля.

До одного з рукописів, в якому міститься ранній нарис попередньої глави, долучається коротенький план того, що має йти далі, де бачимо, як метафізичні погляди, з фрагменту про долю, що стосуються взаємозв'язку життя, складають фундамент гегелівського розуміння життя Ісуса. “Доля Ісуса. Зречення відносин життя а) громадянин, цивільний, б) політичний, с) співіснування з іншими людьми – родина, родичі, харчування. – Ставлення Ісуса до світу, частково – втеча, частково – реакція, їх поборення. Доки Ісус не змінив світ, мусив від нього тікати”. Тут цей начерк обривається. Окрім того, в нашому рукописі йдеться також і про долю громади; працю завершено викладом її релігійності.

“З мужністю та вірою богонатхненої людини, яку розумні люди називають мрійником, виступає Ісус серед юдейського народу”. Так розпочинає Гегель свій виклад долі Ісуса. “Він виступив оновленим у своєму дусі, світ лежав перед ним таким, яким мав бути, і найперші взаємини, в які він вступив зі світом, були закликотом стати іншим, він розпочав із того, що закликав усіх: змініть себе, бо Царство Боже наближається”. Зі свого боку юдеї

прагнули чогось іншого, ніж те, що було раніше. Через їхній неспокій та незадоволеність дійсністю вони мусли мати потребу в чомусь чистому, закладеному в них, тому вірні мали б відгукнутися на заклик Ісуса, бо Царство Боже могло бути розбудоване серед них – “Пути мусли впасти з давньої доли!”. Але зважаючи на стан юдейського духу, лише “деякі нечисленні чисті душі приєдналися до Ісуса в пориві просвітитися”.

Наступним етапом у ставленні Ісуса до світу є направлення цих апостолів у різні краї. “Із доброю душею, з вірою чистого мрійника сприйняв він їх жадання заспокоєності духу, прагнення досконалості, їх зречення власних дотеперішніх взаємин, що взагалі-то не були видатними, заради свободи та зціленої або заспокоєної доли. Бо незабаром після знайомства з ними він уже вважає їх здатними, а свій народ – зрілим, аби провістити по всіх усядах про Царство Боже, він відправляє своїх учнів по двоє у навколишні краї, аби його заклик пролунав повтореним багато разів”. Сподівання, яке покладав Ісус на цю місію, не справдилося; “дух Божий не промовляв у їхніх проповідях”; юдейська маса залишилася байдужою.

Відтак в Ісуса зростала гіркота та образа на свою епоху та свій народ. Найсильніше та найпристрасніше вираження духу його нації мало місце у фарисеїв, спілкування Ісуса з якими показало лише те, що він утратив нагоду спростувати їх доводи, навчити їх чи хоч просвітити, і слова Ісуса (Матвія, II, 25) про те, що Бог приховує своє справжнє ество від розумних та мудрих, відкриваючи його немовлям, є для Гегеля вираженням інакшого ставлення Ісуса до юдейського світу; тепер він взагалі відмовляється змінювати долю своєї нації, він відокремлює себе від неї, обмежуючись просвітою окремих людей. “Позаяк заплямовані всі, навіть найпрекрасніші форми життя, Ісус не міг брати участь у жодній з них; в його Царстві Божім не могло бути жодних взаємин окрім тих, що самі походили від краси та свободи. Обставини життя його народу знаходилися під ярмом закону та себелюбного духу”. Замість сподівання на реформу нації та її ладу побутувало очікування прийдешньої боротьби святого з не святим. Тепер він проголошував, що прийшов, аби принести не мир, а меч,

і оскільки його Царство Боже на землі все ще не знаходило собі місця, він мусив перенести його на небо.

Тут вставлено пізнішу редакцію. Ісус мусив пасивно ставитися до долі своєї нації. Він визнавав панування римлян. “З державою він був в особливих відносинах, перебуваючи в її юрисдикції, і наслідкам цієї влади він підкорявся з протестом свого духу, з болісним усвідомленням”. Відтак межі у ставленні Ісуса до держави, що впливали з його долі у відносинах із цим юдейським світом, у його взаєминах із державою проявилися особливо негативно. За Ісусом Царство Боже не належить цьому світові. Сенс цього не лише в тому, що для нього цей світ не існує, але в тому, що він протиставлений йому. Ісус потерпає через державу свідомо, відтак між державою та громадою існує суперечність: “Так із цим ставленням до держави відрізається вже одна велика сторона життєвого об'єднання, важливий зв'язок для підданих Царства Божого”, “певна кількість дієвих взаємин, дієвих відносин втрачається”. Піддані Царства Божого стають приватними особами, що вилучають себе з держави, не будучи здатними ліквідувати її, і тому потрапляють під панування певної сторонньої влади, яку вони зневажають, але мусять терпіти.

Ісус міг нести Царство Боже лише в серці, вступати у відносини з людьми, аби навчати їх, “аби спочатку створити людей, світ яких був би його світом”. Життєві взаємини навколо нього були спаплюжені, “тому свободу він міг знайти лише в порожнечі”. Він мусив відштовхнути від себе долю свого життя, аби зберегти в собі своє чисте життя, хоча й нерозвинене та незвідане. Він не міг слідувати природі: лише як блискуча примара стояв перед ним її образ, але від його оживлення, дії та дійсності він мусив відмовитися. Він мусив уникати всіх життєвих взаємин, бо вони всі підкорялися закону смерті. Він не міг дати обвити себе путам юдейської законності, тому мав розлучитися з родичами, не міг любити жінку, не міг дати життя дітям, не міг бути співгромадянином та не міг насолоджуватися спільним життям із іншими. “Доля Ісуса була в тому, аби страждати від долі своєї нації, або визнаючи цю долю своєю, несучи на собі тягар її необхідності, поділяти свої блага та об'єднувати свій дух з духом інших, жертвуючи своєю красою, своїм зв'язком із божественним,

або ж відштовхнути від себе долю свого народу". "Ісус обрав останнє – розлуку зі своєю нацією та світом, і вимагав того самого від своїх друзів". Але, відчуваючи цей дедалі глибший розділ, він не міг спокійно миритися з ним, і саме його діяльність із поширення Царства Божого стала мужньою реакцією його природи проти світу. Так буття Ісуса частково стало участю божественного у боротьбі за Царство Боже, частково – втечею від світу в небеса та відновлення життя, що порожньо згасає в ідеальному.

У цьому викладі свідомості Христа Гегель залишає Просвітництво далеко позаду в одному новому та вирішальному аспекті. Як багато в нинішніх уявленнях здається відсталим у порівнянні з цим викладом! З наївністю історичної глибокодумності, що не дає скути себе жодній систематичній чи практичній настанові, Гегель накреслює тут свідомість Ісуса як історичну величину, як таке індивідуально визначене, що мало місце лише один раз. Далеко позаду плентається безбарвна загальність втілення людяності, фантом позаісторичної людини в центрі історії. Просвітництво подолано і в цьому аспекті, а перемогла історична свідомість.

Від цього глибокого пояснення релігійної свідомості Ісуса Гегель переходить до благочестя в заснованій ним громаді. На цьому етапі тріумф його методу є наочним, і за своєю величиною він є справжнім успіхом дивовижної геніальності. Його предметом є спільна свідомість громади. Він відшукує необхідні відносини, що зв'язують окремі риси цієї свідомості одну з одною. У життєвому взаємозв'язку громади, неорганізованої, далекої від світу любові міститься внутрішня необхідність, що призводить до опредметнення цього стану в деякому трансцендентному християнському світі. Виконується деяка внутрішня діалектика, – так він назве її пізніше – що безупинно крокує від однієї риси християнської свідомості до іншої, аж доки не досягне тотальності взаємозв'язку свідомості, що є можливою за цих умов.

Доля Ісуса не була цілком долею його громади. Бо громадою була зв'язана велика кількість однодумців. Відтак, у ній відступала назад негативна дія боротьби, а саме спільність була потрібною християнам. "Сутність їхнього союзу полягала у відокремленні людей та любові одне від одного; обидва пов'язані з необхідністю.

Ця любов повинна була та могла бути не об'єднанням індивідуальностей, а лише об'єднанням у Богові, у вірі; у вірі може об'єднуватися лише те, що протиставляє собі дійсність, відокремлює себе від неї; через це фіксується це протиставлення і важливіша частина принципу спілки; і любов повинна була завжди зберігати форму любові, віри в Бога, не стаючи життєвою і не проявляючись у формах життя". І оскільки тепер кожна форма життя відчувалася у своїй конечності та обмеженості, ставлення до світу повинно було стати острахом його дотику; виник "страх перед будь-якою формою життя", саме тому, що вона має образ, а відтак і межі. Отже, і в цій громаді любов не могла досягнути оформленості цілісного життя. Громаді було відмовлено в принадності буття як середини між крайнощами, а саме між юдейською жагою володіння убогою реальністю та відходом громади від неї. Із цього потягу виросло тепер опредметнення ідеалу громади: дивовижний Син Божий, що воскрес – обожнюваний Ісус.

У цій ідеї та в її здійсненні Гегель збагнув народження міфу про Христа в цій громаді. Він виводить цей процес піднесення ідеалу до предметності з глибин свідомості ранньохристиянської громади. Він випереджує Штрауса у глибині розуміння релігійного стану духу, якого жоден з його учнів не спромігся досягнути.

Негативна сторона долі громади полягала в її протиставленні світові: такі взаємини зі світом перетворювали членів громади на злочинців. З їхньої "втечі у нездійснене життя" постала їхня "знедоленість" – вислів, що є спільним для Гегеля та Гельдерліна. Оскільки громада ворожо ставилася до форм життя як до чужих, вона не раз відчувала їхній брак. Але її власний взаємозв'язок життя дедалі гірше забезпечував їм заміну, чимдалі поширювалася любов на громаду, яка постійно зростала; бо відтак не постало життєве об'єднання індивідуальностей, і громада і далі насолоджувалася усвідомленням обопільної любові. В основі життєвого взаємозв'язку самої громади лежав один момент, що виводив її свідомість за межі "сприйняття" та того сприйманого об'єднання її членів, що містилося в любові. Любов мусила являти себе в об'єктивній формі. В ній була "потреба поєднати суб'єктивне з об'єктивним, сприйняття та його вимогу предметності, розсудок –



через фантазію в прекрасному, в Богові”, і це поєднання є Богом громади. “Громада потребує Бога, який є Богом громади, що представляє її виключно любов, її характер, взаємини всередині громади; не як символ чи алегорія, не як персоніфікація суб'єктивного”, за якої б усвідомлювалося відокремлення об'єктивного від уявленого, “але як те, що одночасно є в серці, одночасно є сприйняттям та предметом; сприйняття як дух, що обвіває все та залишається суцільним, навіть якщо кожен окремий усвідомлює своє сприйняття як його власне окреме”. Так у християнській свідомості Ісуса відбувалося піднесення до Бога, що тепер, так би мовити, як предметність її ідеалу любові, “оформленої любові”, став для громади об'єктом шанування.

Тепер стає цілком визначеною різниця, що її Гегель робив між любов'ю та релігією. Любов – це божественний дух, проте не релігія. Тільки там, де суб'єктивний чуттєвий зв'язок любові у громаді поєднується з об'єктивною предметністю в розсудку, виникає християнська релігійність. І тепер вирішальним є те, що Гегель описує фантазію як орган, в якому виконується єдність та постає божество християнської релігійності. Потреба об'єднати сприйняття та його вимогу предметності через фантазію в прекрасному, яке є Богом, є “потребою, найвищою в людському духові, є потягом до релігії”. Але віра в Бога не може задовольнити цей потяг християнської громади; бо в Богові світу поєднуються всі істоти, а не лише члени громади як такі: “їхня гармонія не є гармонією всього суцільного”; саме їхнє спільне сприйняття у предметі їхнього шанування повинне себе висловити. Цей Бог громади – Ісус, що піднісся до божественного. Пізніша редакція тут обривається, і ми вимушені знову звернутися до начерків.

Вже за часів життя Ісуса громада піднесла його під тиском релігійної потреби, що воліла бачити його унікальним, вищим за людське; “Аби виникло божественне, невидимий дух повинен поєднатися з видимим”. Оскільки тепер в особистості Ісуса ця єдність для них існувала, його смерть “відкинула їх назад у роз'єднаність видимого й невидимого, духу й дійсності”. Ця смерть мала бути скасована через віру в його воскресіння. Навіть якщо без цієї віри образ чистої людяності впливав із поховання Ісуса, “шанування цього духу, насолода від споглядання цього образу

підтримувала б спогади про життя цього образу, цей піднесений дух завжди мав би свій предмет у його зниклому існуванні; і присутність його перед фантазією була б пов'язана з деяким баченням, що характеризувало б лише потребу в релігії, але громада ще не одержала б собі Бога”.

“Для краси, для божественності цьому образіві бракувало життя, божественному у спільноті – любові, цьому життю – образу та форми. Але у воскресінні і далі у вознесінні образ знову одержав життя, і любов – втілення свого єднання; у цій сполуці духу й тіла зникає протиріччя між живим і мертвим, що єднаються в одному Богові; зовнішній бік любові знайшов самого себе як живу істоту, чие шанування тепер стало релігією громади”.

Не сумніваюся в тому, що Гегель розумів цей релігійний процес як силу, що викликала віру у воскресіння. Він відмовився від того, аби досліджувати фактичні вихідні точки, що обумовили цю віру. Звісно, він волів розглядати всю проблему історичної достовірності воскресіння цілком окремо від питання про контекст релігійних процесів, на яких ґрунтувалася необхідність віри у воскресіння. “Розгляд воскресіння Ісуса як події є точкою зору дослідника історії, що не має нічого спільного з релігією. Віра чи не віра у це як у простий факт, без інтересу релігії, є справою розсудку, його дієвості, фіксування об'єктивності, що прямо є смертю релігії, і вдаватися до цього означає абстрагуватися від релігії”.

Ця релігія Ісуса як Бога громади і воскресіння, не вимагала ліквідувати усвідомлення його земного життя та його смерті на хресті та його поховання; відтак ці події в світі людей повинні були відділятися від образу, що є притаманним Богу. Оскільки індивідуальна, зовнішня присутність його життя як дійсності применшує обожненого, він має знаходитися десь посередині між безконечним і безмежним небом та землею, цим осередком суцільних обмежень. “Двоякість природи не можна забрати з душі. Як Геркулес через вогнище, обожнений, перетворився на героя, лише пройшовши могилу; але не лише втіленій мужності, тому, хто став Богом, не герою, що боровся та служив, не лише героїчній постаті присвятили вівтарі та виголосили молитви; не просто воскреслий є спасінням від гріха та екстазом віри – поклоняються

також і вчителю, і реформатору, і тому, що висів на хресті. Через цей дивовижний зв'язок багато століть мільйони душ, що шукали Бога, боролися з собою та страждали”.

Пара сторінок останньої редакції додає до цього зображення апофеозу воскреслого ще декілька рисок. Оскільки любов громади поширювалася на все зібрання людей, вона не могла отримати внутрішнє оформлення та членування. Можна було б сказати й так: вона не могла стати організуючим та організованим життєвим взаємозв'язком. І оскільки розширення громади дедалі пришвидшується, святий дух любові в ній забруднюється через те, що він бореться проти світу, бо вбирає в себе світ. Ця любов не проявлялася у розвитку життя, у красі його відносин, у формуванні природних взаємин. Вона не стала оформленим життям. Тому громада потребувала якогось критерію, на якому ґрунтувалася б взаємна віра в цю любов – дійсності, в якій вона могла б себе пізнати – зв'язку, що надійно скріплює би; вона мусила протиставити собі її втілений ідеал, як щось стороннє, предметне, позитивне. Що більша була залежність, що більшу потребу вона відчувала у збереженні віри в одного спільного наставника та вчителя, то більше мусила реальність його життя та вчення бути пов'язаною з його пануванням та божественністю. Внутрішнє протиріччя, що було тепер в обоженному Ісусі, далось взнаки в його воскресінні та у чудесах. “Індивідуальність повинна бути предметом поклоніння; покрив дійсності, що його зірвала могила, знову постав із могили та був нав'язаний тому, хто воскрес як Бог”.

Тут аркуші пізнішої редакції завершуються, і далі йдуть старі, де розглядається зв'язок чуда з вознесінням Христа над людським. Життя Ісуса оточують розповіді про чудеса – не для того, аби показати його божественність, але для доказу того, що з особистістю Ісуса пов'язані вищі сили. І ще гостріше, ніж у вірі в воскресіння, у вірі в чудеса відбивається дуалізм людського індивідууму та божественних сил. “Дива, що не просто кружляли навколо нього, але походили з його внутрішньої сили, здаються достойними атрибутами Бога, що характеризують Бога”. Людина, що здійснює ці дива, та божественні сили здаються тут нерозривно пов'язаними, і божественне здається найтіснішим чином поєднаним з об'єктивним. “Проте, чим тіснішим є цей зв'язок, що,

однак, не є об'єднанням, тим різкіше виступає неприродне з цих пов'язаних протилежностей. У чуді як діянні розсудку дається взаємозв'язок причини та наслідку та підтверджується область його понять; проте одночасно його область цим руйнується; бо причина не є чимось так само визначеним, як наслідок, а повинна бути чимось безконечним; бо взаємозв'язок причини й наслідку є рівністю визначеностей, а протиставлення їх полягає лише в тому, що в одному визначеність є роботою, а в іншому вона знаходиться під впливом цієї роботи; тут одночасно в самому вчинку безконечне з безконечною роботою повинне мати найобмеженіший наслідок. Не в скасуванні області розуму, але в тому, що вона одночасно встановлюється та скасовується, міститься неприродне". "Чудеса є проявом найнебожественнішого, бо ж вони є найнеприроднішим та містять в собі найрізкіше протиставлення духу й тіла у його цілковитій страхітливій грубості. Божественна дія є відновленням та явленням найвищої єдності". "Через приниження божественного до рівня причини людина не підноситься до божественного; чудо є справжнім творінням з нічого, і жодна ідея не пасує так мало до божественного, як ця. Замість шукати єдності в божественному та знаходити спокій, божественні чудеса є повним розколом природи".

Те, що йде далі, додано через позначку в більш ранній обробці та починається на обороті того самого аркуша, що на ньому написаний кінець первісного рукопису, але цілком ймовірно, що вся ця остання частина належить до нової праці. "Усунене сподівання підняти до божественності реальність, усупільнену сяючим Ісусом, що піднісся до Бога, через дивовижні властивості цього істинного взагалі не справдилося, а навпаки тим більше підсилило жорсткість цього прикладання істинного". У східному дусі немає такого жорсткого протиставлення духу та тіла; східний погляд – це невизначене паріння між реальністю та духом; обидва були розділені, але не безповоротно: між тим європейський дух зафіксував тепер це розділене як абсолютні об'єктивності, абсолютно протиставлені духу реальності, і загострилося протиріччя, що лежить у вірі у воскресіння поряд із прагненням єдності. Віра у воскресіння показала "задоволення найглибшого потягу до релігії, але не дала його, перетворивши його на

безконечне, незгладиме та негамоване жадання; бо жаданню в його найвищому захопленні, в екстазі душ із найтоншою організацією, що дихають найвищою любов'ю, завжди протистоїть індивідуум, об'єктивне, особисте, об'єднання з яким вони прагнуть всіма глибинами їхніх прекрасних почуттів, хоча це об'єднання є нездійсненним, бо йдеться про індивідуум, що завжди протистоїть їм, завжди – в їхній свідомості, не даючи перетворити релігію на повноцінне життя”.

“В усіх формах християнської релігії, що розвинулися у поступі долі часу, лежить ця головна риса протиставлення в божественному, що має бути виключно в свідомості, а не в житті – від екстатичних об'єднань мрійників, що відрікаються від усіх розмаїтих проявів життя, навіть найчистіших, якими насолоджується сам їхній дух, усвідомлюючи лише Бога, а відтак може позбутися протиставлення з особистістю лише в смерті, до реальності найрізнобічнішої свідомості, єднання з долею світу – і протиставлення Бога цій долі, або в цьому протиставленні, що відчувається; або у всіх вчинках та проявах життя, що набувають правомірності через сприйняття підпорядкованості та недійсності їх протиставлення – як у католицькій церкві; або протиставлення Бога в простих, більш або менш побожних ідеях, як у протестантській; або протиставлення злого Бога життю, як сорому та злочину, у деяких сектах цих церков; або благого Бога – життю та його радощам, як чистому, одержаному від нього, як благодіяння чи дарунок, як чистій реальності, в якій потім духовна форма, що парить над нею, ідеї божественної людини, пророка тощо, знижується до історичного об'єктивного погляду – між цими крайнощами різнобічної чи скутої свідомості дружби, ненависті або байдужості до світу, між цими крайнощами, що знаходяться у протиставленні Бога світові, божественного живому, християнська церква пробігла коло вперед і назад, але знайти спокій в безособистісній живій красі – то суперечить її суттєвій властивості; і її доля полягає в тому, що церква і держава, служба божа й життя, побожність і чесноти, духовне та мирське не можуть сплавитися в одному”.

Це – перша спроба досягнути трансцендентний світ християнських вірувань як продукт громади. За глибиною

історичного погляду жодні наступні її не перевершили. У фантазії він вбачає творчу силу, в громаді – суб'єкт, що створили цей світ віри, і ця сила діє за умов потреби в релігії. Як і в іншому, тут Гегелю бракує філософської критики та історичного методу; він не має розуміння суміші юдейських, класичних, інших стародавніх мотивів у процесі утворення, з яких виник цей світ віри; але його колосальна велич – у розумінні цього процесу як спонтанного, розумінні релігійного стану породженого громадою та визрілого в її уяві.

## **Повернення до плану твору про позитивність у християнстві**

На одному з гегелівських рукописів стоїть дата 24 вересня 1800 р. Він містить початок праці, мета якої явно відрізняється від плану тієї, нотатки якої ми щойно розглядали. Предмет цієї визначений як розв'язання питання: чи є християнство позитивною релігією. “Цей трактат має за мету одержати додаткове розуміння безпосереднього постановня християнської віри в тому вигляді, в якому вона впливала з проповідей та життя Ісуса, і чи мали тоді місце обставини, що могли бути безпосередньою підставою позитивності”. Це завдання постає категорично й чітко, так, що виключає ті проблеми, що розглядалися в попередньому контексті. Але при цьому зазначено важливість та необхідність розв'язання цієї проблеми, і автор дає зрозуміти, що він залишає можливість пізнішого доопрацювання.

Отже, ця праця повертається до плану, який виконував Гегель на попередній стадії свого внутрішнього розвитку в рукописі про відношення релігії розуму та релігії позитивної. Тому вона є нічим іншим, як переробкою початку старого рукопису; зокрема, замість попереднього вступу бачимо тут новий, складений, якщо не зважати на ту частину, яку вже, хоч і не цілком, передрукував Розенкранц, з уривків старого викладу, додатків до нього на полях та особливих вставок; проте переробка поширюється, власне, лише на початок викладу. У тій частині, якої вона сягає, вона утворює

повний взаємозв'язок, але переривається посередині одного аркуша.

У першій редакції вступу автор дотримувався точки зору Канта і ґрунтував її на передумові, що мета будь-якої релігії, зокрема християнської, лежить у моралі; у пізнішій розлогій редакції стрижнем є розробка нового поняття позитивного в релігії, і вона стоїть у вираженому неприйнятті Канта. Її вихідною точкою є різниця, яку проводив Кант між природною релігією та статутною, позитивною релігією. Але тут використовується суперечність природного та позитивного, що охоплює всі історично-суспільні явища, і яка була започаткована у природній системі 17-го та 18-го сторіччя. Про подолання цього протиріччя, в якому коріняться хибне ставлення Просвітництва до того, що стало історією, у Гегеля вже йшлося цілком загально стосовно царин права, держави та релігійності, і від цього часу він намагається подолати негативне ставлення теорії до історичного порядку суспільства. Це невдовзі ближче продемонструють його політичні нариси; все коло його робіт тих часів засвідчує, як він наближався до принципу вдосконалення наявних обставин згідно з їх історичними основами. Він пояснює протиріччя природної системи загальночинних істин та історичного, як простої позитивності, хибним виокремленням одного загального поняття людської природи із загалу людської історії. Ця абстракція відокремлює риси, що складають загальнолюдську природу, від всього розмаїття звичаїв, вдачі, поглядів народів чи окремого; через те, що вона фіксує ці риси самі по собі, ці звичаї, вдача та погляди, не будучи досягнуті через природу людини, перетворюються на випадковості, забобони й хиби. Відтак ця точка зору не здатна досягнути внутрішні відносини, в яких людська природа знаходиться з її необмеженими модифікаціями. Вона не зважає на те, що релігія, не будучи плодом розсудку та розуму, завжди містить у собі складові, що не є вічними та сталими, але все-таки є святими та заслуговують на пошану; бо вони цілком природно та з необхідністю впливають із історичної модифікації людського ества.

Тому головним питанням для справжнього історичного розгляду релігійності є “показати відповідність релігії природі зі зміною природи протягом різних сторіч”. “Випадкове є лише

однією стороною того, що вважається святим. Коли релігія прив'язана до тлінного та до вічного, і розум фіксує лише тлінне, впадаючи в марновірство, то його провина, що він ставиться поверхово і не бачить вічного”.

Поняття позитивності має бути перенесене на інше місце історичного процесу. Релігія є позитивною у той момент, де випадкове, відокремлене від його взаємозв'язку з вічним, вимагає вшанування як таке. Чи містила позитивність у цьому сенсі первісна християнська релігійність – “випадковості, що повинні існувати як випадковості, будучи предметом релігії, що мають високе значення як дещо тлінне, мають святість як дещо обмежене, і повинні бути достойними вшанування?” Це питання, що постає в цьому розгляді, є суто історичним. Те, що заповіді чи вчення християнства, що на початку були природними, потім стали позитивними, якщо проти них повстає вільний дух, і вони можуть залишатися чинними лише через примус з боку стороннього авторитету, взагалі не є темою цього розгляду: “Дослідження обмежується питанням, чи такі випадковості мали місце безпосередньо під час народження християнської релігії – у вченні, у вчинках, у долі самого Ісуса, або ж у формі його промов, у його ставленні до інших людей, його друзів чи ворогів з'являються такі випадковості, що самі по собі або через обставини одержують значимість, що не є споконвічно в них присутньою, іншими словами – чи знаходилися безпосередньо у виникненні християнської релігії передумови того, що вона стала позитивною”.

По той бік цієї теми Гегель вбачає іншу, розгляд якої він вважає важливим – новий виклад історії християнської догми, як це було закладено в сфері його великої праці. Проте він залишає цей виклад на майбутнє і наводить тут лише умову, за якої така праця мала б сенс, а саме, що вона має бути по-справжньому історичною.

Прагматична історіографія Просвітництва не впоралася з цією проблемою. “Знов і знов пропускають в історії церкви прості істини, що лежать в її основі. Упередженість та невігластво, купа хибних поглядів ґрунтуються на тому, що в цьому поступовому визначенні окремих догм, що тривало сторіччями, не завжди отці



керувалися знаннями, стриманістю та розумом; і вже під час прийняття християнської релігії діяла не лише чиста любов до істини, але й почасти дуже складні привідні пружини, дуже несвяті міркування, нечисті пристрасті та потреби духу, що походили з марновірства, що взагалі зовнішні, чужі релігії обставини, своєкорисливі наміри, примус та підступність формували вірування націй заради своїх цілей. Саме пояснення такого штибу передбачає глибоке зневажання людиною, кричущі забобони щодо її розуму”. Коли релігійність була поділена на деякий розумовий зміст і дещо йому чуже, підставу для пояснення цього шукали в марновірстві, шахрайстві, дурості, але особливо – в чуттєвій природі людини; все це було зроблено позитивним. Так само нестерпним, як оця прагматична історія позитивного, було порожнє уявлення, що йому протистояло – зображення людської природи та Божих властивостей у загальних поняттях. Після нудної балаканини з цього приводу історичне виправдання відкинutoї таким чином догматики мала б бути потребою часу. Це завдання має бути розв'язане насамперед. Виправдання християнської догми у старій догматиці обґрунтоване слабо; слід тлумачити цю релігійність із потреби людської природи та виводити з цієї потреби хід формування; тоді вона має проявити себе у “своїй природності та необхідності”. “Така спроба передбачала віру в те, що переконання багатьох століть, те, заради чого мільйони жили та вмирали протягом цих століть, що вони вважали за обов'язок та святу істину – все це не було чистою нісенітницею чи навіть аморальністю, принаймні за напрямом думок. Якщо за улюбленою методою через загальні поняття всю будівлю догматики проголошено у просвітні часи безглуздим, пережитком похмурих століть, було б доречно запитати, як все ж таки пояснити, що така будівля, що настільки суперечила людському розумові і була суцільною помилкою, взагалі могла бути побудована”. Ці слова відбивають той умонастрій, з яким тоді було пов'язане зародження історичної школи.

Гегель не бажає займатися тут іншим завданням, яке він, як ми знаємо, вже поставив перед собою; він не бажає заглиблюватися в метафізичні питання, до яких призводить проблема позитивності в релігії. Бо в останній підставі можна

зрозуміти виникнення позитивного характеру релігійності лише тоді, коли звести її до властивості духу в релігійному процесі і цим виправити хибність із точки зору справжньої метафізики. Такий процес трапляється, “коли людська природа абсолютно відокремлюється від божественного, коли не допускається жодне посередництво, окрім посередництва одного індивідуума, а все людське усвідомлення добра та божественного припинюється до тупості та знищення віри у щось цілком чуже та незбориме”. “Здається, – веде Гегель далі, – що дослідження з цього приводу, якби воно велося ґрунтовно через поняття, мусило б врешті перейти у метафізичний розгляд відносин між кінцевим і безкінечним. Але це не є метою цієї праці. Праця показує необхідність того, що в самій людській природі закладено потребу визнавати деяку вищу істоту як людську дію в нашій свідомості, робити споглядання довершеності цієї істоти життєдайним духом життя, а також присвячувати цьому спогляданню безпосередньо, без зв'язку з іншими цілями, час, інституції та почуття”. Разом суміжні з цим питання: Наскільки ті окремі численні потреби, що приєднуються до цієї загальної релігійної потреби, належать так само до природи? В якій мірі вдавалося природі впоратися з протиріччями, що виникають у релігійному житті, і розв'язувати їх через саму себе? Або чи лежить розв'язок цих протиріч поза природою, і чи здатна досягти цього розв'язку лише через пасивність віри? – про ці питання, що стосуються метафізичних передумов, першоджерела та справжнього значення релігії, Гегель каже, що відповідь на них “можливо, знаходиться десь в іншому місці”.

Нарешті, початок власне рукопису. У новій редакції Гегель вочевидь мав перед собою рукописи головної праці цих часів, він поєднує їх із більш ранніми рукописами, зводить їх до купи, доповнює одне одним. Немає потреби розповідати про це далі, бо з цього витягу не впливає жодних нових ідей про стан юдейства та розвиток Ісуса. Слід лише зауважити, як Гегель наполегливо підкреслює варту захоплення релігійну чистоту Ісуса: він був вільний від духу свого народу; що ж до марновірства, що в нього зустрічається, як то віра у панування демонів над людьми, то це не стосується релігії; його душа була незалежна від випадковостей,

він жив в одному лише необхідному – бути святим, любити Бога та ближніх. Те, що ця релігійність Ісуса набула позитивного характеру, Гегель обґрунтовує ставленням до авторитету, що виникло зі ставлення до Ісуса апостолів. Тут редакція добігає кінця. Гегель принаймні спробував здійснити її, аби викласти свої новонабуті історичні погляди у найбільш повному рукописі, що його він мав, бо після смерті батька і певно до листа Шеллінґу він був захоплений планом змінити своє становище; проте він міг охолонути перед складнощами обробки матеріалів, що були настільки невідповідними та настільки чужими його тодішнім поглядам.

## Дві праці про політику

Теологічні праці Гегеля завжди ведуть за рамки релігійного дослідження до нового релігійного ідеалу, нового загальнолюдського життя. Ті самі відносини між його історичним мисленням та його практичним спрямуванням, критикою наявного та вимогою майбутнього, також проявляються в його політичних працях цього періоду, через які він намагається приступитися до життя політичного.

Позаяк його ідеал знаходився не в потойбіччі християнського образу та єдності блаженних, а у спогляданні Бога у самому світі та у втіленні в ньому найкращого в світі, передусім мало бути відшукане у подальшому розвиткові державного устрою. З юних років жило в Гегелеві це спрямування на політичний поступ, підсилене Французькою революцією, як і в Фіхте, Шеллінґа та Гельдерліна. Він уже був вихваляв елевсинські містерії у поемі “Елевсин” за те, що вони шанували таємницю божественного ества, і Божество знаходилося для них не в догмах, а в житті та в діянні. Це і є дві сторони його ідеалу майбутнього: досягнення нового світогляду, і на його основі – нове, велике, відкрите суспільне життя.

У нотатці, що, мабуть, мала бути вступом до запланованої брошури про конституцію Німеччини, він вповні висловив те, в чому тоді вбачав ідеал.

Суспільство знаходиться в кризі. Характер цієї кризи – усвідомлення суперечності між нацією та її теперішнім життям. Це

була теза Руссо й усвідомлення всієї тієї революційної епохи: “Теперішнє життя втратило свою міць та всю свою гідність”; “Усі явища цього часу показують, що вже немає задоволення старим життям”. Але те, як Гегель розуміє цю внутрішню суперечність – в цьому тепер проявляється властива йому глибина, що походить з давньогрецького ідеалу. В чому полягав характер цієї минулої епохи? “Це було обмеження упорядкованим пануванням над своєю власністю, нагляд та користування цілковито покірним маленьким світом, а далі – самознищення, що примиряє з цим обмеженням, та піднесення думками до небес”. Проте тепер труднощі часу приступили до власності, марнотратство усунуло правило в обмеженні робити абсолютними нечисте сумління, власність і речі, і, одночасно, посилювали страждання людей. “Краще життя було духом цього часу”, цей потяг до нового устрою живиться діями окремих великих характерів та рухами цілих народів, поетичним уявленням природи й долі”, і чиста метафізика, що виходить із взаємозв'язку цілого, визначає необхідність та межі усім цим обмеженням життя. Так прийшов час, коли незадоволення тих, хто завойовував собі новий простір у житті, зустрівся з потребою тих, “хто вже попередньо зробив природу своєю ідеєю”. Вони воліли перейти від ідеї до життя. Гегель висловлюється про становище, в якому наша тодішня німецька культура породила нову генерацію великих мислителів, що йшли за Гете й Шіллером, із властивою їм жорсткою силою; ми згадуємо при цьому Фіхте та його найближчих учнів, Фрідріха Шлегеля, Гельдерліна, Шляєрмахера, Нібура. “Стан людини, яку час заштовхнув у внутрішній світ, може або бути безупинною смертю, якщо людина воліє залишатися в цьому світі, або, якщо природа підштовхує її до життя, може бути лише намаганням усунути негативне з наявного світу, щоб знайти себе в ньому та насолоджуватися ним, аби мати змогу жити”. Людині, що досягнула ідею природи, вже недостатньо висловлювати внутрішній світ: “Вона також мусить знаходити уявлене у чомусь живому”. Цей внутрішній світ мусить породжувати зовнішній правопорядок, в якому він стає дійсністю, “загальністю, що набула сили”. Це те місце, де починається його праця про майбутній устрій німецької держави.

Ці гегелівські рядки можна читати лише з сумішшю глибокої поваги та трагічного почуття. Які страждання приносила тодішня німеч та несвобода нашої нації цій політично глибокодумній людині! Якими властивими видаються ці страждання для того, в кому страждає Мак'явеллі; якого гіркого досвіду про навколишню дійсність мусив він набути, доки ці ідеали не стиснулися в його душі, і як його мрія про втілення всієї внутрішньої сутності нашої духовної культури в житті вільного народного суспільства сягає наших часів, коли ми все ще знаходимося в пошуках цього ідеалу! Глибока історична необхідність полягала в тому, що від нього релігійність звільнялася через критику, і в тому, що найцінніше в соціальній демократії походило також від нього. Незважаючи на всі колізії, які готувала йому доля в його метафізиці та життєвому ідеалі, він був людиною майбуття.

І якщо тепер зазирнути у самі ці політичні штудії, в них можна побачити той самий метод визначення ідеалу майбутнього, що вже був застосований у теологічних фрагментах. В цьому Гегель відрізняється як від Просвітництва, так і від Руссо. Заглиблення в історичне та фактичне він визнає єдиним можливим шляхом визначити цінні ідеали майбутнього. Так він відділяє себе від реформаторських спроб Руссо й Фіхте через солідне історичне обґрунтування; від історичної же школи він відокремлює себе тим, що з самого початку увібрав практичну енергію Просвітництва. Саме в цей франкфуртський період він заглиблюється в деталі; він стежить за дебатами в англійському парламенті з приводу такси для бідних; він критикує положення нещодавно опублікованого земського права, що стосувалися більш жорстоких термінів ув'язнення; він пише розлогий коментар до вчення Стюарта про народне господарство; він вдається до найдрібніших деталей устрою Вюртемберзької конституції та німецького імперського права: але у кожну деталь він проникає своїм новим величним сприйняттям єдності життя.

Гегель цього періоду не знає зовнішнього обмеження роздуханого революцією потужного прагнення до перебудови наявного порядку речей; так само ні в цей час, ні в жодній іншій не знає він іншої реформаторської діяльності окрім тої, що ґрунтується на філософській та історичній свідомості. Але в той

час він цілком відкидає відступ до теоретичної свідомості; він міркував цілком так, як це виражає система моралі: “Інтелектуальне сприйняття є реальним виключно через мораль та в моралі”.

## I. Твір про устрій Вюртембергу

Записи Гегеля “Про новіші внутрішні відношення у Вюртемберзі, і зокрема про вади магістратської конституції”<sup>22</sup> з'явилися 1798 р. у Франкфурті та були передані декільком друзям влітку 1798 року в Штутгарті.

Це був час сходження на престол герцога Фрідріха. Політичне життя країни давно виснажилося в боротьбі між князівством, що розвивалося, та буржуазно-церковною олігархією, що збереглася як старе добре право з держави старого устрою. Обдарований новий герцог був сповнений ідеї необмеженої князівської влади і планував втілити її в життя. Гегелівська праця стосується саме цих критичних обставин. Гострим пером зображує він станове панування, мляву, залежну від інтересів панівних сімейств колегію ландтагу, в чийх руках була влада, енергійних, корисливих інтриганів-адвокатів та консультантів, що використовували цю владу у власних корисних цілях. Але він зовсім не бере сторону герцогської влади. Радше тут також проявляються погляди загального типу, що характеризують все його тодішнє політичне мислення.

Мабуть його передусім визначають ідеали революції та їхній вплив у різних європейських державах. “Спокійна невимогливість щодо дійсності, безнадійність, терпляча покора перед занадто великою, всемогутньою долею перейшла у дещо інше – у надію, очікування, мужність. Картина кращої, більш справедливої епохи ожила в душах людей, і було прагнення, потяг до чистого, вільного устрою, хвилюючи всі уми та сварячи з реальністю”. Але ці революційні ідеї у Гегеля модифіковані предметним розумінням, що водночас включає дар історика і талант державного службовця. Він виходить з тієї ж тези Арістотелевої “Політики”<sup>23</sup>, яку вже використовував у своїх розвідках з історії релігії. “Установи,

устрої, закони, що вже не узгоджуються з людськими звичаями, потребами та поглядами, з яких утік дух”, не можуть бути підтримані у своїй сталій формі жодними штучними засобами. Якщо вони не змінюються, з необхідністю виникають насильницькі перевороти. Але найсильніший аспект його політичного мислення полягає у зразку живого грецького державного мислення. Разом із кращими політичними мислителями цього часу найближче завдання для німців він бачив у тому, щоб подолати індивідуалізм, власний інтерес та окремість життя, належними заходами сприяючи спільності духу. У той час також Шльоцерс (Schlözers) визначав цю мету як загально корисну та грандіозну.

Те, як Гегель у той час до найдрібніших деталей занурювався у наявні порядки, аби знайти момент, з якого виводити подальший розвиток, цілком відповідало цьому розважливому політичному мисленню. У всіх його тодішніх політичних проявах проявляється головний настрій, через який він поряд із Нібуром мав стати реформатором нашого історичного та політичного мислення. Справжнім історичним поглядом він розпізнає, що очікування, викликані революцією в усій Європі, все зростають і мають врешті справдитися. Але його політичне розуміння вчить його також, що в тій боротьбі інтересів, яка розігралася тут, окремі політичні заходи не дадуть ради. У дусі вчення про державу Платона та Арістотеля, він вбачає у правосудді єдине мірило, у мужності його застосовувати – єдину силу, а у державницькому мисленні, що здатне жертвувати власною обмеженою користю або становищем ради загального – єдину допомогу у політичному безладі його батьківщини. На противагу Руссо він посилається на парламентські промови Фокса, а також поділяє побоювання, що тоді побутували щодо раптового переходу населення, що залишалось незрілим, до представницької системи за французьким зразком.

Відтак для Вюртембергу він вимагає обережного та поступового втілення політичних ідеалів. Він ясно бачить, що всенародні вибори є несумісними з тим устроєм, в якому влада чиновників є необмеженою, і дух спільноти ще не прокинувся; за таких обставин зіткнення народного представництва з чиновництвом викликало б крах конституції. Відтак йому

видається можливим спочатку “передати право вибору до рук деякій незалежній від двору корпорації, що складається з просвічених та шляхетних людей”. Те, чого тоді бажав Гегель від Вюртембергу, було співзвучне тому, чого пізніше Гумбольдт і Штайн домагалися в Пруссії; але така система виборів, побудована на суспільному поділові, за відсутності всіх передумов була важкою для Вюртемберга.

Ця праця була програмою на майбутнє. З її подвійним спрямуванням як проти однієї, так і проти другої сторони, що змагалися за владу у Вюртембергу, вона не могла прислужитися жодній із них; друзі відмовили його друкувати цю статтю, і вона залишилася рукописом.

## II. Твір про конституцію Німеччини<sup>24</sup>

Тепер у Франкфурті Гегель також без сумніву захопився ідеєю однієї праці, предметом якої було найважливіше політичне питання з тих, що міг поставити тоді німець: майбутнє німецької держави. Ця праця вочевидь знаходиться під впливом могутніх подій, що їх він тут пережив. Сумний наслідок першої війни старих держав проти Французької Республіки, Раштатський конгрес, що також дуже сильно вплинув на Гельдерліна, друга війна, що мала багатонадійний початок, а скінчилася Маренго та Гоенлінденом, пророкували йому, як і кожному, що бажав бачити, неминучий крах Райху. Вірогідно, також вже у Франкфурті з'явилися перші зібрання нотаток до цієї праці; бо для глибоких політико-історичних штудій, викладених у цих рукописах, не було місця у перші пригнічені еньські роки. Це припущення знаходить підтвердження у згодом закресленому заголовку, що його Гегель написав перед початком викладення його переробки тексту про позитивну релігію. Він мав намір перед вступом про поняття позитивної релігії викласти порівняння процесу, в якому жива релігійність за нових умов духовного життя деградує і стає позитивною, з виродженням державного устрою, в якому відбувається те ж саме, хоч і в іншій сфері, та відсилає при цьому до певного нарису. Отже, вже тоді, у Франкфурті, він звів обидві



головні сфери його історичних занять в його новому історичному розумінні. Самі начерки можна беззаперечно віднести до перших часів його перебування в Єні. Бо в них уже йдеться про Люневільську мирну угоду, що була підписана 9-го лютого 1801 р., але немає жодної згадки про радикальні зміни в конституції Німеччини, впроваджені рішенням імперського сейму про ліквідацію церковних та дрібних самостійних володінь 25-го лютого 1803 р.; переважно ці зміни були відомі вже влітку 1802 р., ба навіть були тоді вже частково впроваджені. Далі, одного разу згадується Північна криза 1801 року і перше пруське захоплення Ганновера, тому можна остаточно і досить впевнено сказати, що рукопис був складений у період півроку між осінню 1801 р. та весною 1802 р. Проте у розмаїтті інших робіт та занять, які мав автор у ті єнські часи, для цієї політичної праці залишалось небагато вільного часу. До того ж події розгорталися з безупинною швидкістю. Рішення імперської депутації 1803 року стерли з карти Німеччини церковні володіння, самостійні володіння імперських міст та імперських рицарів, що їх самостійність до цього неодмінно враховував автор. Ці події окрім іншого продемонстрували, що імперська політика Австрії була не менш своєкорисливою, ніж Пруссії; відтак ще один істотний засновок виявився хибним. Себто велика частина рукопису потребувала переробки. До того не дійшло, він залишився разом із іншим рукописом про Вюртемберг.

## 1

Як Німеччині знову стати державою? Таке питання ставить ця праця. Бо ж Німеччина вже не є державою. Це твердження ґрунтується на означенні того, що таке держава, отже ця праця стає в один ряд з іншими у царині розвитку політичної теорії, яке від Мак'явеллі, Бодена, Гроціуса та Гоббса супроводжує політичну історію нових народів та може бути простежена у Німеччині з часів Унії та Ліги головно по численних спробах тлумачення імперської конституції. Тим часом, питання ще потребувало пояснення. На ґрунті дедукції з природного права, де суттю держави є її суверенітет, а суверенітет розуміють як правову необмеженість державної влади у напрямі всередину та назовні, усі намагання

сконструювати німецьку імперію як державу, байдуже якої форми, виявлялися марними. Пуффендорф, що стояв на цій позиції, мав рацію: Райх взагалі не був звичайною державою. Але ще Ляйбніц протиставляв теорії природного права інший принцип, і брав за критерій реальні взаємини та обґрунтовував історичну науку про державу. Він користувався атрибутом держави для будь-якої політичної організації, що фактично має владу втілювати свою волю як всередині, так і, передусім, назовні – стосовно інших “держав”. Лише в цій силі бачив він ознаку суверенітету. Усі правові обмеження державної влади, як приклад, через її входження до вищого політичного об’єднання чи то через існування всередині держави провінцій, міст, корпорацій та привілеїв будь-якого типу, були для нього з цього погляду незначущими. Це був принцип непорівнянний із природним правом за теоретичною прозорістю та застосовністю, і за пропагандистською силою для внутрішнього розвитку держави залишався позаду з тих часів. Але то був справжній науковий принцип. Бо він постав виключно з розмаїття політичних форм життя, що їх породжує або породжуватиме дійсність, і з початку 19-го сторіччя він працював у найкращих головах нашого народу також практично у напрямі ідеалу держави, в якому політична енергія та вільний розвиток культури поєднані і сприяють одне одному. Ляйбніц виклав свою теорію в одній праці, що мала слугувати ефемерній цілі одного маленького князівства: у 18-му сторіччі “Caesarinus Furstenerius”, мабуть, вже читали небагато.

Те саме відчуття дійсності у розумінні держави промовляє далі з класичних творів, що в них великий король розповідав про свою зовнішню політику, у Шлецера ж воно знайшло свого першого представника серед справжніх учених. Але як оцінка, так і вплив Фрідріха на політичну теорію в першу чергу походив з його внутрішнього правління, в якому він був бездоганним представником доктрини природного права, і публіцистична діяльність Шлецера взагалі не дуже в’язалася з науковими дослідженнями, бо він, як правило, розглядав окремі обставини та події безпосередньо з практичного боку. Лише ця праця Гегеля виконує місію теоретичного відновлення та подальшого розвитку ідей Ляйбніца. Чи був сам автор свідомий цього, важко довести, та

це, мабуть, можна припустити. Енергії його мислення, здатного занурюватися в глибини, у поєднанні з ясним поглядом на все пов'язане з практикою, політикою, вистачало для пояснення властивої спорідненості ідей. Знову, як і в 17-му столітті, настали скрутні часи, коли політичні реалії невблаганно заявляли про себе. Буття знову було залежним від влади.

“Натовп людей може назвати себе державою лише тоді, коли ці люди пов'язані суспільним захистом сукупності всього їхнього майна. Зрозуміле само по собі, але все ж таки варте уваги те, що це об'єднання не просто має намір себе захищати, але те, що воно, якими б не були сила чи успіх, що його до того спонукають, захищає себе справжньою зброєю”. Ці тези, що повторюються у нових і нових зворотах, характеризують для Гегеля сутність держави. Отже, недостатньо, щоб суспільний захист був прописаний у конституції та законах. Радше до цього повинні бути наявними засоби у державному об'єднанні. Повинна бути загальна “влада зброї та держави”, яка є здатною виконувати це завдання. Врешті лише одне велике випробування вирішує, чи є держава, чи її немає – війна. Ця ознака спільного захисту і сили для цього вичерпує сутність держави. Гегель одне за одним відкидає інші, несправжні ознаки держави як несуттєві для поняття та цим одержує можливість визнавати державою будь-яке політичне об'єднання, що задовольняє цю єдину суттєву передумову, якими б не були його правовідносини з іншими державами або його власний устрій. Ці детальніші взаємини та інституції держави “належать не до сфери необхідного, але до сфери більш-менш кращого для поняття і до сфери випадкового та довільного для дійсності”. Це означає, що вони є різними в залежності від історичних умов, за яких держава створюється та розвивається, від характеру народу, який вона об'єднує, від хисту її провідних станів або осіб, від їхніх особливих внутрішніх та зовнішніх завдань та від їхньої долі. Мета держави також може досягатися різноманітними способами. Державна влада може бути передана до рук однієї особи або більшого чи меншого числа осіб, і право на здійснення цієї влади може надаватися за народженням або за вибором. Кріпаки, міщани, князі, що самі мають підданих, можуть разом бути підданими тієї ж держави, а права та обов'язки стосовно

спільноти можуть дуже по-різному розподілятися між окремими станами. Інші розбіжності можуть бути зумовлені географічним поділом держави; давня Франція була державою, хоча кожна провінція і навіть кожне місто мало власні закони і звичаї. Як організоване управління та окремі його гілки, чи все зверху донизу знаходиться в руках власне державних чиновників, чи допускається самоврядування міських чи місцевих громад – зовсім не має значення для сутності держави. Якщо ми порівняємо античні республіки з сучасними державами, різниця одразу впаде в око: Афіни чи Рим не могли б існувати без внутрішнього єднання народу мовою, релігією, звичаєм та вихованням; те саме ще стосується тепер кожної малої держави. Навпаки, сучасні великі держави охоплюють, як колись Римська імперія, людей різного походження, мови, релігії та культури. Цей взаємозв'язок продукує тяжіння цілого, дух і мистецтво організації держави, “так що нерівномірність у вихованні та звичаях є необхідним продуктом, а також необхідною умовою існування сучасних держав”. Особливо характерним для сучасної держави є відокремлення державної влади й державних інтересів від церковних та релігійних тенденцій.

“Згідно з теоріями держави, певна річ, що в наші часи частково побудовані філософами та вчителями права людяності, частково реалізовані у жажливих політичних експериментах, все, окрім найважливішого, мови, освіти, звичаїв та релігії, підпорядковане безпосередній діяльності вищої державної влади”. Напевно державна влада мусить залишати за собою верховний нагляд над внутрішніми взаєминами народу та її організаціями, що виникли за історичною довільністю, з правом змінювати їх, щойно вони загрожуватимуть першочерговій меті державного об'єднання. Але великою перевагою старих держав Європи, зокрема старих монархій, є те, що вони, маючи надійну державну владу, що функціонує безперервно, залишають широке поле власній діяльності своїх громадян у сферах управління, правосуддя, господарювання, навчання та церкви. Ця самостійність всередині держави здатна якнайкраще замінити античний ідеал безпосередньої участі кожної вільної людини в управлінні державою, який більше не можна зреалізувати через величину

сучасних держав, і тому вона виконує ті самі високі політичні та моральні функції. Для інших філософів та правителів держава навпаки є “машиною з єдиною пружиною, що передає рух решті незліченних шестеренчастих механізмів; від верховної державної влади повинні походити всі установи, що приносять із собою сутність суспільства, і вона має їх регулювати, наказувати їм, наглядати за ними та спрямовувати їх”. У всій державній сфері “кожен шматок від землі, який продукує, потрапляє до рота так, щоб за ним наглядала держава і закон, враховувала його, виправляла та розпоряджалася ним”. З народом тут поводяться “із розумом та за необхідністю, а не з довірою та свободою”. Відтак і у підданих довіра й свобода не можуть розвиватися. Тому, яке “нудне бездуховне життя” утверджується “в такій сучасній державі, де регулюється все зверху донизу”, може навчити французька республіка, де по-іншому “зміг залишитися цей тон педантизму панування”. “Але яке життя і яка сухість панує в іншій, так само керованій державі, а саме в прусській, видно кожному, хто потрапить у перше-ліпше село цієї держави або стикнеться з повним браком наукового та мистецького генію, або розглядає її силу не за ефемерною енергією, що її зумів нав'язати їй на певний час один окремих геній”.

У цьому однобокому, неісторичному, але об'єктивно справедливому вироку фрідеріціанській державі проявляється не лише швабська опозиція, що згадує про свободи свого народу. Це підіймається усвідомлення історичної школи, що захищає обґрунтовану історичним життям самостійність від просвіченого абсолютизму та бажає використовувати її як політичну силу. Такими були ідеї та вимоги Штайна, Нібура, Шляєрмахера щодо оновлення пруської держави. І також вся гострота конфлікту цих людей із революційною Францією та її завершувачами проявляє себе тут у Гегеля.

## 2

Під масштаб цього сучасного поняття держави у Гегеля тепер не потрапляє німецький Райх. Він аналізує його армійській та фінансовий устрій і показує, що вони фактично не виконують своє

завдання, себто завдання спільної оборони. Отже, Німеччина вже не є державою. Цю гірку істину доводилося пізнавати знову і знову після Тридцятирічної війни, і врешті вона стала цілком очевидною у боротьбі із сучасною Францією.

Цей факт неможливо усунути державно-правовою дедукцією, якою б вмілою вона не була. Німецькі теоретики держави і права, як правило, вже не наважуються називати Райх державою. Вони також одночасно мали б зробити деякі висновки, на які б вони не могли б пристати, не ризикуючи потрапити у відкритий конфлікт із імперським правом. Але позаяк Райх тепер не може вважатися недержавою, вони вдаються до таких виразів як “імперський союз” чи “імперське верховенство”. Ці вирази можна визнати за “законні титули”; вони не є державно-правовими поняттями, що характеризують живі політичні відносини. Як “голова Райху”, кайзер “потрапляє до однієї категорії з колишнім венеціанським дожем і турецьким султаном. Бо ж вони так само є главами держав, перший – найобмеженішим главою аристократії, другий – найнеобмеженішим главою деспотії”.

Протиріччя, що полягає в тому, що німецький Райх із його конституцією, проробленою до останніх суттєвих та несуттєвих деталей, здається державою, але не є нею, можна розв'язати, розуміючи його як “уявну державу”. Сутність цієї “уявної держави” полягає в тому, що всі її ланки з'єднані системою політичних прав, що, будучи “надбані” від окремих суб'єктів, розуміються як їхня “власність”. Стосовно них загальному державному праву не залишається місця, або ж воно вважається вторинним. Конституція у таких випадках розвивається виключно у тому напрямі, щоб знаходити нові й нові застереження для цієї “політичної власності”. Німецький Райх є довершеною уявною державою. Маючи дивовижну майстерність показувати політичні інституції в їхніх функціях, Гегель пояснює, як тут загальна діяльність держави здійснює вплив найвищої виразності, проте, фактично будучи закономірно паралізованою з першого до останнього кроку точно прописаними правами станів. Прикладом особливої трагікомічності є функціонування імперських судів. Наш німецький теоретик держави і права спромігся проникливо довести, що ця хронічна безрезультатність імперської діяльності є

“спричиною правом”. Але не можна визнати конституцією держави конституцію німецького Райху – цей “кадастр різних державних прав, одержаних за зразком приватного права”. Вона ж бо є “чисто уявною річчю”, що не діє. У цих реченнях нова історична школа з її видатним політичним розумінням гостро відокремлюється від старої, що їй вона багато чим завдячує – Мозера і Пюттера, що залишилися скутими довірливим шануванням правової системи старого Райху.

### 3

Поза практичною метою моменту ця критика німецької конституції доводить свою цінність тим, що Гегель поєднує її з історичним виправданням цієї конституції. Він показує, як вона виникла, як вона колись існувала, як розвивалася, як вона із залізною силою довгий час пристосовувалася до нових умов, як вона врешті піддалася нездоланним обставинам, і як вона все ж таки у всі часи виконувала важливі функції, політично, певна річ, більше на службі в інших націй, яку переймали та практично удосконалювали: вона зберігала нам неминущі моральні цінності, почуття права та вірності, розуміння особистості, гордість незалежністю, здатність на власний вчинок – це властивості, які не зміг зруйнувати весь деспотизм бюрократичної держави, і врешті – наш протестантизм. За цим тонким відчуттям значення історичного розвитку Гегель є рівним Мозерові. Він перевершує його завжди, коли розміри збільшуються, і вимагається розуміння більших політичних подій і осіб.

Намагаючись історично пояснити жалюгідний політичний стан Німеччини, Гегель знаходить найглибшу основу в нашому національному характері; цей характер примушує окрему людину ізолюватися, безбоязно та норовливо стоїть він сам за себе. І хоча тепер врешті “внутрішній взаємозв'язок умів” утримує ціле разом, міста дедалі більше розвиваються, набирає сили поділ за релігією, поширення суверенітету князів і самостійності окремих політичних сил.

У чудовому порівняльному розгляді Гегель в цьому місці зосереджується на наслідках, що їх мала феодальна система в

заснованих германцями державах. Він вбачає в ній (і цим також нагадує Мозера) перший прояв цієї форми свободи германських народів, у час, коли вони наводнювали Європу та решту світу. Тут він вбачає, що до цього пасує поняття представництва. Він називає найбезглуздішою вигадкою те, що представництво подеколи вважають винаходом новіших часів. В Англії воно досягло розквіту; його виродження зруйнувало устрій Франції; прийшло воно з Німеччини; “але вищим законом є те, що той народ, від якого світ одержав новий універсальний поштовх, гине врешті перед усіма іншими, і хоча його принцип зберігається, сам він наче і не існував”. Вже тоді Гегель вбачав політичне майбутнє Європи у розвиткові представницького устрою, і саме тоді, як і завжди – на національно-історичних підвалинах. “Система представництва є системою всіх новіших європейських держав. Її не було в германських лісах, але вона вийшла з них<sup>25</sup>. Вона створила епоху у світовій історії. Контекст формування світу провів людський рід після східного деспотизму і панування республіки через світ виродження останньої до серединного становища між обома, і німці є народом, у якому народилася ця третя універсальна форма Світового Духу”.

В Англії, Франції, Іспанії монархіям вдалося привести до об'єднання різні елементи, що бродили у них всередині, і відтоді починається період могутності та багатства цих держав. Гегель акцентує значення Ришельє. Тут зустрічається одна теза, що набула значення і в нього, і згодом у Ранке. Політичний геній полягає в тому, що індивідуум ідентифікується з деяким політичним принципом; в цьому поєднанні з необхідністю досягається перемога: прив'язавши свою особистість до необхідного принципу єдності держави, Ришельє вдалося здобути перемогу над вельможами і релігійними партіями.

На відміну від цих держав, Італії та Німеччині не вдалося прийти до єдності. Говорячи про Італію, Гегель згадує Мак'явеллі, цього видатного політичного мислителя, і глибоким поглядом осягає жорстоку політику насилля з метою порятунку Італії. Як і Мак'явеллі, Гегель виходить із ідеї національної держави, і тут він, як і Мак'явеллі, стикається з класичними ідеалами, яким він слідує в інших випадках. “Свобода можлива лише в законному об'єднанні



народу в державу”; вся біда, що від неї Німеччина потерпала в Семирічній війні, “досвід від французького сказу свободи” не були здатні сприяти перемозі цієї істини. Це знову одна з головних ідей історичної школи, що знаходить тут своє вираження. Найвищим обов'язком держави є самозбереження, і те, що було б злочином у приватному житті, тут може стати обов'язком; “гангренозні члени не можна вилікувати лавандовою водою”. Тут у Гегеля накреслені вирішальні точки зору у викладах Гервінуса, Моля і Ранке про Мак'явеллі.

Доля Німеччини близька долі Італії. Як і Італія, Німеччина сторіччями була ареною внутрішніх воєн і воєн чужих сил. Пограбована, зганьблена, спостерігає вона за тим, як її справи вирішують за кордоном. І також тут ця доля є наслідком розпаду національного союзу на силу силенну політичних самостійностей, чий егоїзм виключає будь-яку суспільну дію. Але тепер тут знаходиться і суттєва різниця у розвитку обох націй. В Італії процес розпаду тривав здавна до останніх частин, бо він відбувався у час, коли найдрібніші політичні суб'єкти також могли стверджуватися проти найбільших, як Мілан проти Кайзера, Венеція проти Ліги Камбре. Суверенітет німецьких держав виник значно пізніше, коли такої можливості вже не було. Тут розпад ішов паралельно з утворенням нових центрів, щоб знову збирати частини. До цього також буде прив'язане відновлення Німеччини.

#### 4

Як буде відбуватися це відновлення Німеччини? Як Німеччина знову стане державою?

Зазвичай німецькі патріоти з часів Ляйбніца, зневірені у відновленні традиційного імперського устрою, ставлячи собі це питання, уявляли собі новий союз німецьких держав, створений шляхетним рішенням усіх учасників, де найпершим завданням держави буде захист всередині та зовні, забезпечений дієвим зосередженням військових та фінансових сил, залишаючи все ж таки в іншому визнання самостійності й рівності членів. Німецький Союз 1815 р. мав би бути майже втіленням сподівань цих людей. Ідеалісти серед них, мабуть, мріяли далі – про те, що цей союз

держав чи то федеральна держава мали би бути носієм потужної національної культури.

Гегель пояснює, що майбутнє Німеччини лежить не в цьому напрямі. Він згадує, як по-насилницьки нещодавно поводила себе Пруссія із імперськими містами, що поклалися на її захист, або Франція – з її “союзницькими” республіками. З цього досвіду він виводить суворий урок: можливість об'єднання менших та більших держав на будь-якому ґрунті рівноправ'я на будь-який тривалий строк, безумовно, виключена. Дрібні політичні утворення серед великих мають наразі вибір лише між загибеллю та підпорядкуванням. Відтак чітко і визначено питання для них обмежується таким: чи виконуватиме возз'єднання Німеччини Австрія або Пруссія?

Гегель обмірковує перспективи обох великих німецьких держав і врешті віддає перевагу, хоч і дуже обережно, Австрії. Тут проявляються зумовлені часом обмеження його політичного мислення. Але хто б міг тоді дати іншу відповідь, коли питання ставилося саме так? За Гегелем Пруссія цілковито поставила себе поза спільними німецькими інтересами. Навпаки, зв'язок Австрії з Німеччиною посилювався у колишніх війнах. Хоча малі німецькі держави, напевно, мали б боятися Австрію не набагато менше ніж Пруссії щодо зазіхань на їхню свободу, але Пруссія є загрозливішим противником, бо вона має більшу потребу влади. І все, що колись відлякувало німецькі держави від Австрії та притягувало до Пруссії – побоювання абсолютної монархії, підозри до протестантизму, перетворилося тепер на порожню примару, якою може послуговуватися хіба що прусська публіцистика. Проте найбільшу відразу до Пруссії викликає механізм її управління, що вбиває все живе. Німецька держава майбутнього вимагає як військової гегемонії одного князя, так і участі народу через національне представництво. У Пруссії ж історичні станові корпорації, що за цією аналогією мали б створити це національне представництво, знищені. В австрійських державах вони утвердилися і нещодавно показали, що вони розуміють потреби сучасної держави. Австрія пропонує кращі перспективи включення елемента свободи в устрій нової імперії.

Якщо ж постане питання, Австрія чи Прусія має об'єднати націю, виконати цю роботу зможе лише велика війна і лише завойовник. Згодом цей Тезей повинен великодушно дати народові, який він створить, частку в суспільстві через представницький устрій. Всі відносини між цим пророцьким усвідомленням, що його праця має повідомити, та його втіленням, великий політично-історичний мислитель узагальнює такими словами: поняття та усвідомлення повинні обґрунтовуватися через владу, бо лише тоді людина їм підкоряється. Якщо ці речення поєднати з Гегелевим роздумом про Мак'явеллі, стає справедливим припущення, що він сам у цій праці волів би бути німецьким Мак'явеллі, тільки більш щасливим та вдалим, ніж великий флорентієць.

У сприйнятті значення цієї великої постаті для політичного життя поряд із доктриною Мак'явеллі важливим є вплив особистості Наполеона. У цьому генії для Гегеля тоді відкрилися взаємини між духом часу і індивідуумом всесвітньо-історичного значення. Так каже він у своїй енській лекції: "Цим розсудливим натурам досить лише сказати слово, щоб народи пішли за ними". Вони мусять підійматися над страхами хаотичного світу і бути вільними від пут моральної дійсності. Цим його філософія відповідає історії: історична сила цих індивідуумів полягає в тому, що вони передбачають нову стадію розвитку світу; вони докладають до цієї мети свою величезну енергію, вони розбивають те, що стоїть у них на шляху – вони не підпорядковуються моральному суду моралістів, бо сфера, де вони живуть, знаходиться над цим судом. І коли тепер він вимагав для Німеччини політичного генія, що силою та воєнним успіхом об'єднає її, а потім подарує їй представницький устрій, певно, він очікував на таке зречення від консула Бонапарта.

Ця праця Гегеля залишилася незавершеною. Серед дискусій з питання про майбутнє німецького Райху вона займає таке саме видатне місце, яке утвердилося за тодішніми працями Генца в оцінці взаємин політичних сил Європи. Якщо вони й перевершують гегелівську через свою актуальність, це зумовлено їхніми завданнями. У той час Гегель міг лише охарактеризувати напрям, в якому слід шукати розв'язання питання нашого

майбутнього. І те, що йому закидали контемплативний квієтизм, цілком не бере до уваги настроїв, план і характер політичної праці, над якою він тоді працював. Про те, що заважало її завершенню, ми вже говорили раніше. Відтак ці уламки стоять тепер як пам'ятник безмежному прагненню німецьких політичних мислителів тих днів, але також і як знак величезної переваги, що її мало успішне встановлення чисто духовного Райху у Ваймарі і Сні того часу та у всьому німецькому світі, що виходило з цих духовних ідеалів, перед першочерговою і такою нагальною політичною потребою.

## **Новий світогляд і начала системи**

Тепер ставимо собі завдання за фрагментами, що пройшли перед нами, їхніх тем та кінцевої цілі, що має теологічно-історичну природу, углядіти світогляд, який розвинувся тоді у Гегеля. Завдання це складне, бо окремі уривки, що належать цілком різним місцям у рукописах, повинні бути поєднані одне з одним, і позаяк ці окремі висловлювання зустрічаються при інтерпретації релігійних текстів чи понять, вони позбавлені наукової строгості, зв'язку та обґрунтування, що мало б їм надати систематично-філософського виразу. Але і в такому вигляді вони дозволяють помітити деякі суттєві риси системи Гегеля, що перебувала у процесі становлення. Я обмежу своє завдання цим і відмовлюся від спроби за допомогою відносної хронології окремих фрагментів зробити висновки про стадії нового світогляду Гегеля. В самій природі справи закладено, що для трьох частин, які має система – містичного пантеїзму, історії релігії та ідеалу – теологічні фрагменти містять більшу частину матеріалу, тоді як політичні праці можуть бути застосовані хіба що лише для ідеалу.

### **I. Містичний пантеїзм**

Я виходитиму з фрагментів, що виражають тодішній гегелівський містичний пантеїзм найчіткіше, і час яких можна

визначити ззовні, і намагатимуся встановити контекст містичних ідей, що проявлявся у Гегеля ще у франкфуртські часи та під час дослідження теологічних проблем; далі за цим контекстом я впорядковуватиму окремі місця, що знаходяться у теологічних уламках цього періоду.

Якщо релігійність, що, як тоді вважав Гегель, є найвищим ступенем розуміння взаємозв'язку речей, знаходить свою довершеність в осягненні єдності, в якій скасовуються всі поділи та бар'єри кінцевого, одиничного – осягненні цілого, безкінечного, тоді саме в ній – єдності – що виключає всі протиставлення, і в якій однак зберігаються всі протилежності, також слід шукати базові метафізичні погляди Гегеля цього часу. Їм відповідають всі метафізичні висловлення у повному обсязі цих теологічних фрагментів.

Гегель визначає характер всієї дійсності через поняття життя. Життя за Гегелем – це зв'язування частин у ціле, за яким ці частини вже не можуть ані існувати, ані мислитися ізольовано від цілого. Характер життя полягає в тому, що в ньому присутнє розмаїття, але, як сукупність частин в цілому, воно може існувати і розумітися лише в цьому об'єднанні. З цього базового поняття життя як цілого, що охоплює розмаїття у його єдності, випливає, що в тогочасному мисленні Гегеля панують поняття цілого, частини, єдності, поділу, протиставлення, об'єднання. Якщо підняти ці гегелівські поняття до логічного усвідомлення, що тоді ще не відбувалося в жодному з тих місць, як я пригадую, можна сказати, що Гегель мислить дійсність у категоріях цілого і частини: тотальність світу є поняттям, в якому він може осягати зв'язок дійсності – поняттям, що набуває свідомого логічного виразу лише в наступний період Гегеля. У оригінального метафізичного мислителя можна помітити певну рису – всьому, що від нього походить, він додає фарби і тону, і в ході його розвитку постає логічне усвідомлення, його обґрунтування й систематичне удосконалення, яке в його манері означає угледіти дійсність.

Тепер ці поняття, через які Гегель конструє дійсність, проявляють себе як категорії, що містяться в контексті свідомості, як вони визначаються у трансцендентальній філософії. Незважаючи на те, що Кант, Фіхте і Шеллінг по-різному

систематизували категорії єдності, множинності, зв'язку, поділу, цілого й частини, всі вони розуміли їх як форми мислення, через які дійсність стає зрозумілою, і починаючи від Канта побутує відокремлення категорій розсудку як нижчого щабля від категорій тотальності дійсності як щабля вищого. Але тепер через гегелівське переживання та історичне доосмислення ці категорії отримують власну глибину. Його метафізичне переживання зробило йому зрозумілою історію релігії, і коли тепер він приводив відомі йому сторінки християнства до історичного пізнання, саме ті, про значення яких у той самий час здогадувалися також Шеллінг, Шляермахер і пізній Фіхте, одночасно з цього суміжного в християнстві він одержував значущий стимул для власної метафізики, і передусім найсильніший вплив на нього мало Євангеліє від Іоанна. Заглибленням категорій у співзвучні душевні стани, що виникло через це, Гегель відрізняється від Шеллінга або Шляермахера і наближається до містиків; він занотовує собі місця з Екхарта й Таулера<sup>26</sup>, на які натрапляє; він знаходить точки дотику з неоплатоніками, і в тому самому напрямі діє в цей час його власний душевний устрій. Чим самотніше стає навколо нього, тим більше думки його віддаляються від філософії тих днів і від теології, тим гострішим стає його відчуття відносин життя. За такого стану духу Гегель, через властиве містиці перенесення настрою до понять мислення, надав нового змісту категоріям, які створила трансцендентальна філософія. Потяг до цілковитого об'єднання, що промовляє з лагідних рис на зображеннях Христа, з церковних пісень, з трактатів містиків, знову прокинувся в його душі; роз'єднання він сприймає як біль, кожне протиставлення він відчуває як власне страждання: "У нещасті присутнє роз'єднання, бо ми почуваємо себе об'єктом і мусимо тікати до визначеного, а в щасті роз'єднання зникає"; у логічно-метафізичних відносинах трансцендентного він вбачає роз'єднання та протиставлення в умонастрої, що розривають взаємозв'язок внутрішнього світу. Відтак, класифікації понять приводять його назад, до душевного устрою, ніби разом із поняттями душа також чує якийсь звук. Через все його мислення проходить усвідомлення спорідненості категорій із душевним устроєм. Із цим пов'язана інша, більш глибока риса його світогляду. Історія релігії показує йому

зростання релігійної цінності, що лежить в об'єднанні, але об'єднання присутнє лише за роз'єднаності, а роз'єднання – це біль. Усвідомлення перепони і протиставлення в болю видається йому умовою, що з нею пов'язане подолання перепони. Ця умова бодю є новою рисою, що її Гегель привніс у філософію з часів Ляйбніца, і тут також проявляє себе його спорідненість із містичками. Так він розуміє тотальність усіх душевних сил світу й історії. Можливо, це головна відмітна риса Гегеля серед сучасних йому мислителів – тут промовляє чаклунство, що й досі зачаровує нас у його мові.

У цьому місці ми наштотуємося на новий момент у вартих уваги взаєминах Гегеля і Гельдерліна. Гельдерлін, коли писав перший том свого “Гіперіона”, що з'явився до пасхальної меси 1797 р., був безперечно необізнаний з ідеями Гегеля, що містяться у цих паперах. Бо Гегель прибув до Франкфурта лише в січні 1797 р., а в листах ці думки до Гельдерліна напевно не потрапляли. Але цей перший том “Гіперіона” містить все ж таки пантеїстичні розмірковування, близькі до міркувань, викладених у гегелівських рукописах. Гельдерлін як митець виходить із цінності та краси життя. У природі героям, митцям і мислителям відкривається духовна глибина світу; це – єдність розмаїтості, любові і краси. Але божественне зустрічається у світі за законами наступності, і так виникає незадоволення, роз'єднання, нещастя; одне розпадається на множинне, і зіткнення стає формою життя: численні, як індивідууми, відокремлені один від одного, і тому багатство і сила життя, прямування до вищого пов'язані з енергією страждання. Об'єктивні, логічно пояснювані відносини єдності, поділу, протиставлення, множинності та, врешті, єднання одночасно містять в собі і таку сторону чуттєвого світу, як страждання й самотність. “Примирення – у центрі зіткнення, і все роз'єднання знову знаходить себе”. У всіх цих рисах Гельдерлін і Гегель близько споріднені; Гельдерлін у них незалежний від Гегеля, і питання може бути лише в тому, чи дозволяє хронологія гегелівських фрагментів припустити, що формування цих рис у світорозумінні Гегеля могло відбуватися за участі Гельдерліна, чи обидва повільні й серйозні шваби сформували ті самі ідеї окремо на ґрунті спорідненого мислення. З точки зору об'єктивного

ідеалізму вони обидва розуміють двобічність життя. Тут було б цікаво порівняти з ними Новаліса.

## 1

Ці риси притаманні всім фрагментам рукописів Гегеля тих часів. Найчіткіше ми бачимо їх у двох рукописах, сигнатура яких дає зрозуміти, що ми маємо справу з уривками однієї великої гегелівської праці. Один із них є кінцем, і на ньому стоїть дата завершення – 14 вересня 1800 р. – за кілька місяців до від'їзду Гегеля із Франкфурта. І приблизно на цей час припадає переробка рукопису про позитивність релігії, що їй також у подальшому слід приділяти особливу увагу. Починаю з гегелівського розбору метафізичного принципу, що міститься в першому із названих уривків.

Гегель виходить зі споглядання життя. Це споглядання “безконечної розмаїтості, безконечного протиставлення й безконечних зв'язків; як множинне воно представляється численними організаціями, індивідуумами, як єдине – єдиним організованим роз'єднаним і об'єднаним цілим – природою”.

Далі він визначає це життя як дух. “Безконечне життя можна назвати духом, на противагу абстрактній множинності, бо дух є живою єдністю розмаїтого і протистоїть йому як його образ, не будучи протиставлений розмаїтому як відокремлений від нього, мертвій, порожній множинності; бо тоді це була б порожня єдність, що зветься законом, порожнє уявне, неживе. Дух є живодайним законом у поєднанні з розмаїтим, що відтак є оживленим”. У цих рядках логічний зв'язок, за яким від розмаїтості відокремлюється її єдність у загальному і уявляється як дещо позірне, як закон, себто зв'язок підпорядкування особливого домисленому, загальному, закону, відрізняється від зв'язку між цілим і частиною. І через те, що цей останній зв'язок застосовується, постає поняття життєвої єдності, що міститься у розмаїтому та надає йому образу. Кожна частина, поєднуючись з оживленою єдністю, є органом, а ціле є “безконечним Всесвітом життя”, “оживленим законом”, що в цьому Всесвіті тримає разом окремі життя чи органи, і воно є духом. Це важливе місце показує, що Гегель із самого початку



визначає сутність духу через логічну категорію цілого, тотальності; вона має за передумову те, що узагальнення розмаїтого в єдності також є сутністю духу, що переживається у контексті окремого духу і далі відокремлено від переживання як форма логічних відносин всюди виявляє ознаку духу. Цим висловлюється головна ідея гегелівської філософії. З неї у Гегеля випливає подальший розвиток логічного характеру універсума як прояву духу; логіка для Гегеля мусить бути вираженням духу за його формальними зв'язками; у природі дух проявляє себе як у своєму інобутті (Andersein), у суб'єктивному духові – як у своєму бутті-в-собі, і в суспільстві – як у своїй об'єктивації: всюди та сама система відносин, так би мовити, та сама текстура, що як така є духом, де вона завжди перебуває – як переживання в одній душі, але точно так само система відносин у тваринному організмі або в праві.

Далі Гегель відмежовує одне від одного поняття життя і природи, і тут ми натрапляємо на його подальше сприйняття процесу Всежиття. “Природа є усталенням життя, бо в життя рефлексія привносить свої поняття зв'язку та роз'єднання, окремого, існуючого саме по собі, та загального, зв'язаного, відтак того, що є обмеженим, і необмеженого, і через усталення життя стає природою”. Тут рефлексія означає реальний процес у самій природі; усталення, протиставлення, рефлексія, що в них окреме відрізняється від загального, є процесами Всежиття, в яких це Всежиття стає природою. В цьому сенсі Гегель веде далі: “Життя як безконечність суцього або як безконечність образів, відтак, як природа є безконечно конечною, необмежено обмеженим”. Природа сама по собі не є Всежиттям, але “життям, оброблюваним, фіксованим” рефлексією, “хоч би і найдостойнішим чином”. Так безконечне життя знаходить у живому свій вираз і представлення. Це – організоване ціле. Це організоване ціле охоплює необмежену множинність суцього, і кожна істота є знову “безконечною множинністю, бо є живою”.

Якщо тепер відокремити таке суще, частину безконечного життя, від інших частин і осягти її, наскільки вона є зв'язком, “чийм буттям є лише об'єднання”, можна не зважати на роз'єднання множинності в ній: так постає поняття індивідуальності. Але це поняття включає як протиставлення проти безконечної розмаїтості,

так і поєднання з нею в собі. Людина як індивідуальне життя є одночасно відокремленою від всього життя поза нею і єдиною з ним, “вона є лише тому, що Всесвіт життя є поділеним, вона – одна частина, все решта – інша частина, вона є лише тому, що вона не є частиною, і ніщо не відокремлене від неї”. Відтак людина є втіленням Всежиття.

Це безконечне життя не може досягти абсолютного пізнання у мисленні. Бо виявляється, що основою будь-якого пізнання є відносини між життям, що мислить, і природою, як даним для розгляду; втім ці відносини містять протиставлення, нездоланне для мислення, а саме протиставлення між мисленням і безконечним життям. Отже пізнання не здатне досягнути безконечну природу, бо воно не здатне подолати протилежність суб'єкта і об'єкта.

Те саме впливає з протиріччя, в яке впадає мислення, коли ставить собі завдання зрозуміти тотальність світу. Її поняття не повинно виключати нічого, воно мусить проявляти суть тотальності без жодної абстракції. Це вимагає, аби життя “розглядали не як об'єднання, виключно зв'язок, але одночасно як протиставлення”. Завдання, що виникає з цього, не є розв'язуваним; бо мислення щось встановлює, а щось інше виключає. Якщо я мислю зв'язок, досягаю розмаїття лише як орган Всежиття, з нього виключається протиставлення, що все ж таки міститься в житті. Якщо ж я тепер буду казати про сполучення протиставлення і зв'язку, цим все ж таки виключатиметься не-сполучення. Відтак я приходжу до формули, що суперечить сама собі: “Життя має бути сполученням сполучення і не-сполучення”. Також несумірність рефлексії безконечному цілому проявляється в тому, що вона його частини “фіксує як нерухомі, наявні, як жорстко поставлені крапки, як індивідів”.

Якщо таким чином мисленню не вдається впоратися з тотальністю світу, дістатися безконечного життя можна лише тоді, коли кінечне життя підніметься до безконечного. Цей процес притаманний релігії. Перепони, що не можуть бути подолані в мисленні, бо воно завжди виключає у встановленні, “себто містить протилежність, частково не-мислення, частково мислення і мислимого”, усуваються лише всередині самого життя, у цьому

піднятті обмеженого життя до безконечного. Якби кінчене було лише розсудком, а не самим життям, підняття до безконечного було б виключене. “Філософія повинна розкривати кінченість у всьому кінченному і через розум вимагати його удосконалення”, “саме тому вона мусить покінчити з релігією”.

Гегель бажав ще категорично показати, як це зробив Шляєрмахер в інший спосіб, що філософія Фіхте не знайшла шляху досягнути безконечне життя. Також Фіхте залишається у протиріччі суб'єктивного та об'єктивного. Спосіб, що “до обмеженого додає те, що обмежує, розуміючи його знов таки як дещо встановлене, таке, що саме є обмеженим, і знову шукає того, що обмежує попереднє, ставлячи вимогу, аби це продовжувалося до безконечності”, ніколи не досягає тотальності, що лежить у потойбіччі протилежностей. Як раз на викладі цього фрагмент обривається.

## 2

Спробую тепер показати, як нова метафізика пронизує інші теологічні фрагменти цього періоду, бо лише так можливо ознайомитися з її органічним розвитком. Тут ми вимушені користуватися висловлюваннями, розпиленими у теологічно-історичних уявленнях; багатьох із них ми вже торкалися у зв'язку з рукописами.

Базовим поняттям його тодішньої філософії тут знов-таки виявляється поняття життя. Кожне буття він характеризує як модифікацію життя, “життя не відрізняється від життя, бо життя – у єдиному божестві”. Позаяк Бог – це чисте життя, те, що зберігається у швидкоплинності і є одним у множинності, але одночасно є основою для швидкоплинності і множинності. Як ми бачили, Гегель у вступі до розбору “Прологу до Іоанна” шукав першоджерело цього поняття в Я у розумінні Фіхте і раннього Шеллінга. Загальне свідомих дій ми називаємо характером; але якщо взагалі відмовитися від будь-якої визначеності, що конструює індивіда, те, що залишиться, буде чистим життям. Цим у сенсі Фіхте сказано, що ми через Я вступаємо у царство позачасового Єдиного; суб'єкт, що завжди відчуває себе визначеним, залежним, у відносинах із множинним та мінливим не

може вийти поза межі його споглядання того, що визначає ця гра сил; але коли дух схоплює незмінне Єдине в самому собі, йому відкривається доступ до божества. Окрім Гегеля також Шляєрмахер у “Монологах” і Шопенгауер у такий самий спосіб шукали вхід до метафізичного світу через Я. Але в Гегеля стосовно цього я знайшов лише оце місце; зазвичай у його рукописах життя, єдність, що міститься в ньому, і розмаїте, вкладене в нього, вводяться без такого відсилання до чистого Я. Бо вони торкаються інших властивостей життя. До самого життя належить доля як реакція суцього на його пошкодження. “Доля так само непідкупна і необмежена, як і життя”. Життя роз’єднується в самому собі, і так постають окремі його модифікації. “Суцце має розглядатися з двох точок зору: по-перше, як єдине, в якому немає жодного ділення та протиставлення, і одночасно з можливістю поділу, безконечного ділення єдиного”. Відтак завдяки діленню єдине несе в собі розмаїття дійсності. “Розмаїття, безконечність дійсності є безконечним діленням”. Звідси випливає природа кожного окремого буття в межах цього розмаїття. “Кожна частина, що поза нею є закон, є одночасно законом, життям, і це життя зі свого боку також є чимось відображеним, також є життям з міркування ділення відносин суб’єкта і предиката”. Знову і знову в інших формах він каже про те, що окреме буття не може розглядатися як деяка окрема субстанція, бо вона невідокремлювана від життя цілого. “Окреме, обмежене, як протиставлене, мертво є одночасно гілкою безконечного дерева життя”. “Лише для об’єктів, для неживого ціле є чимось іншим, ніж частини; у живому навпаки частина так само є тим самим єдиним, що й ціле”. Неодноразово розглядає він відношення відносин загального й окремого до відносин цілого і частини, що їх він покладає в основу розуміння світу. Він виводить це відношення у своїй критиці вчення про чесноти як найперше відношення, що мислиться як абстрактний і порожній, розриваючи дійсність замість осягати її єдність; з неї вилучається правило і знову впускається життя.

Почуттям суцього є Любов. Саме в ній знаходить своє вираження взаємозв’язок життя. Аби показати її таємничу суть, він цитує слова Джульєтти: “Що більше віддаю, то більше маю”. Як і Шляєрмахер, він колись розглядав проблему сорому, і він бачить у

ньому злість любові на індивідуальність: “Любов невдоволена тим, що все ще є роз'єднаним, власністю”. “В любові все ще є роз'єднане, але вже не як роз'єднане, а навпаки як єдине, і суще відчуває сущого. В любові ціле міститься не як сума багатьох окремих, роз'єднаних. Воно знаходиться в самій любові, як подвосення самого себе і власна єдність. Життя пройшло від нерозвиненої єдності, утворивши коло, до єдності довшеної”. Тезу, цілком подібну до цієї, знаходимо в першому фрагменті “Гіперіона” Гельдерліна. Якщо любов є усвідомленням життя і одночасно реальністю моралі – як скасування протиставлення, наявного на стадії моралі, справжня мораль, представлена проявами любові, знаходиться у потойбіччі заповіді моралі, відносин провини і покарання, категорій панування і підкорення. В області справжньої моралі, що реалізується в суспільстві, існують лише відносини, закладені в саме життя – його порушення, реакції долі і примирення через любов. Тут так само Гегель наближається до Гельдерліна, який також в своєму “Емпедоклі” демонстрував життєві відносини, що лежать у потойбіччі моралі – героїзм, що неминуче веде до порушення чужого життя, реакція долі, примирення з нею через любов. У цьому взаємозв'язку поняття знаходиться найглибше підґрунтя для нового поняття Гегеля, що виникне невдовзі – поняття реалізації моралі в одухотвореному нею контексті життя. Життя, його усвідомлення в любові та об'єктивація моралі, що міститься в ній, у житті: в цьому контексті наявна перша схема гегелівського “царства моралі”. “Кожен із восьми вільних народів є частиною, але одночасно й цілим”; “кожен окремий несе в собі ціле держави”.

І в різних місцях ми зустрічаємо означення безконечного життя як Духа – так розкривається принцип цієї майбутньої системи. Він знову знаходить це основне поняття своєї системи в Євангелії від Іоанна. У викладі вчення Ісуса в Євангелії від Іоанна він підкреслює глибоке розуміння в цьому Євангелії божественного, себто сутності Духа, і зв'язок із ним Ісуса. “Але, – веде він далі, – юдейське виховання, таке бідне на духовні взаємини, змушувало євангеліста послуговатися для найдуховнішого предметними зв'язками, мовою реальності, що часом звучить різко, ніби цією зміною стилю мають виражатися

відчуття. “Царство Небесне”, “ввійти в Царство Небесне”, “Я – двері”, “Я – належна справа”, “хто скуштує від тіла” тощо – духовне зв’язане цими путами сухої реальності, і ніде так не треба осягати своїм власним глибоким духом, ніде, як тут, не є настільки марним вивчати, пасивно засвоювати, бо ця мова є предметною мовою духовного, але розуміння її у формі понять реальності розхитує Дух”. Відтак усвідомлення Ісуса від Бога як від Духа слід шукати по той бік його недосконалого способу висловлювання. Гегель базує віру в Ісуса на тотожності духовного в Ісусі, Богові та у віруючій людині, тому тут так само він підкреслює момент єдності, що міститься в Дусі, що уможливорює об’єднання через релігію. “Позаяк божественне є чистим життям, коли йдеться про нього, те, що говорить, з необхідністю не повинно містити в собі жодного протиставлення”; “бо дією божественного є лише об’єднання духів; лише дух охоплює дух і містить у собі вислови на кшталт “карати”, “вчити”, “вчитися”, “бачити”, “пізнавати”, “робити”, “воля”, “входить до царства небесного” виражають лише зв’язки між об’єктивними речами, коли вони є відбитками об’єктивного в дусі. Тому про божественне можна говорити лише з піднесенням”. “Дух того, хто відокремлює себе від божественного, від самої природи, хто паплюжить дух у ній, зруйнував у собі святе”.

Всежиття не може бути виражене вповні через розсудок. Тут рефлексія розсудку нашо вхується на свої межі. “Рефлексія, що розділяє життя, може розрізнити між безконечним та конечним, а розглядає по суті лише обмеження, конечно, дає поняття людини як чогось протиставленого Богові; поза рефлексією, насправді, це обмеження не має місця”. “Все висловлене про божественне у формі рефлексії є безглуздом, а пасивне і бездуховне його сприйняття не лише залишає порожнім глибший дух, але й розхитує розсудок, що сприймає його, якому воно суперечить”. Відтак початок прологу до Євангелія від Іоанна виражає зв’язки між Богом, Логосом, життям лише мовою рефлексії, і його не можна розуміти як послідовність суджень, чийми предикатами мали б бути загальні поняття. Треба перекладати ці слова назад з мови рефлексії на мову життя, щоб осягнути те, що мається на думці. Стосовно проблеми Трійці Гегель намагається пояснити, що

в самому божественному житті все є взаємозв'язком, як гілки, корінь і листя одного дерева: цей взаємозв'язок не досягається, якщо рефлексія сприймає частини як окремі об'єкти, і ці об'єкти – як субстанції, кожного – із власним характером, як кількість індивідуумів: так виникає лише поняття, що узагальнює окреме в єдиному. Щодо вчення про дві природи Ісуса, він показує, що вимога до розсудку “осягнути абсолютно різні субстанції та одночасно їхню абсолютну єдність” є невиконаною для логічного мислення; якщо ж ця різниця субстанцій зберігається, а їхня єдність заперечується, розсудок врятовано: “проте коли вони зупиняються перед цією абсолютною різницею сутностей, вони підносять розсудок, абсолютний поділ, умертвіння, до найвищого ступеню духу”. Так Гегель показує перепону для розсудку і в релігійних уявленнях, що є для нього лише символами взаємозв'язку самого божественного життя.

У цьому фрагменті Гегель насамперед послуговується поняттям розвитку, аби описати шлях індивідуума від нерозвиненої єдності через формування до об'єднання розділеного: “довершення віри, вороття до божественного, з якого народилася людина, замикає коло розвитку”. Тому він визначає розвиток як властивість життя. “Позаяк любов є єднанням життя, вона передбачала поділ, розвиток, його сформовану розмаїтість”. Царство Господнє він характеризує через те, що в ньому “всі зв'язки життєво впливають із розвитку життя”. Він каже про “модифікації, ступені розвитку”, про “наслідки розвитку первісної долі” юдеїв та щодо початку юдейської історії – також про “розвиток людського роду”. Але в цих випадкових висловах, що межують із слововжитком деяких письменників Просвітництва, зокрема, Гердера, не видно жодного сліду поняттєвого оформлення та систематичного вжитку поняття розвитку.

Якщо ми тепер підсумуємо ті поняття, через які Гегель визначає тотальність світу, тут також, як і згодом в його розумінні історії, проявляється його характерна риса узагальнення та поєднання історичного досягнення в його усвідомленні. Його предметна глибокодумність асимілює повсюди споріднене її духовному устроєві без потреби послуговуватися своєю суб'єктивністю в полеміці. Жодна цитата не дозволяє нам

встановити, як впливали на нього Шефтсбері, Гемстергейс, Гердер, але спорідненість із їхніми ідеями обізнаному вбачається повсюди, і зокрема гегелівський містичний пантеїзм так само знаходиться під впливом Гердера, як і його філософське сприйняття історії. Вчення, представлене цими письменниками, про органічну силу в Універсумі, що надихає, переходить далі в чіткі поняття цілеспрямованого цілого в кантівській критиці судження та в понятті духовного взаємозв'язку у Фіхте й Шеллінга. Також під тими самими впливами разом із Гегелем окрім Шеллінга перебували передусім Гельдерлін і Шляєрмахер. За Гельдерліном діяльність мислення в його поступові, об'єднуючи та розрізняючи, лише приготує розуміння безконечного життя, а саме це розуміння реалізується в натхненні митця. За Шляєрмахером усвідомлення Універсуму ґрунтується на релігії, і це тепер також твердить і гегелівське вчення.

### 3

Те, що в цей момент свого шляху Гегель пройшов через той самий погляд, що його представляв Шляєрмахер у своїх “Промовах про релігію”, стає зрозумілим, якщо підняти його записи вересня 1800 р. Він мусив взятися за визначення сутності релігії, бо суб'єкт підноситься до втілення тотальності реальності насамперед у релігії, і тут під впливом “Промов” Шляєрмахера він приходив до поглиблення свого поняття релігії.

У наведених нижче моментах його погляди узгоджуються з поглядами Шляєрмахера. За Гегелем також не існує загальної природної релігії. Її можна вивести лише з загального та необхідного поняття людської природи та її відношення до божества. У зв'язку з загальночинним змістом природної релігії, що з'являється з цього поняття, “розмаїття норм моралі, звичаїв та поглядів народів, а також окремих осіб, мало б бути випадковим, як і серед них – кожна окрема релігія”. Проте, можна строго довести, що людська природа ніколи не була наявною в чистій формі, і проявляється вповні у безконечних модифікаціях. Власне, Гегель виводить це доведення, послідовно проводячи свій тодішній погляд, з того, що поняття ніколи не досягає живої природи



людини. Навіть те, що в цьому понятті людської природи було б випадковим та зайвим, при спогляданні тієї самої живої природи виявляється життєвим, необхідним, ба навіть єдино природним і прекрасним. Релігійні уявлення не можуть бути виведені звідси через розсудок та розум, для розуму вони є чимось надмірним. Релігія “не претендує на те, аби бути зрозумілою чи розумною”: відтак вона не є підсудною розсудкові та розумові. Гегель доводить це історією релігії. Людина підноситься над безконечним життям лише через те, що вона звільняється від сплетіння з об’єктами, від їх влади над нею, зумовленої володінням ними; жертва, виражена цим, є чимось цілком нерозумним для будь-якої релігії розуму. І навіть коли релігія у тремтінні, зреченні, замовчуванні піддає людину невідомому, людська природа може бути вбогою, такою, що потребує такої релігії, але саме ця релігія дає цій природі те, що вона може витерпіти і те, що її задовольняє. Це не виключає для Гегеля позитивні моменти релігії вже під час її виникнення, як він це бажав показати стосовно християнства; але кожна релігія є природною в тій мірі, в якій вона впливає з живої природи людини, і релігія лише тоді стає позитивною, коли вона як спадок минулих часів вимагає насильницьких інститутів для продукування релігійних почуттів і дій, і в тій мірі, в якій релігійні уявлення суперечать досягнутим знанням та ідеалам. У тому самому сенсі Шляєрмахер у своїх “Промовах” відкидає існування природної релігії та вбачає в ній лише порожнє узагальнення, абстракцію, що не виражає вповні релігійного життя жодного індивідуума і лише демонструє відразу епохи до незбагненого. Шляєрмахер і Гегель також у той час були дуже близькі одне до одного у позитивній дефініції релігії. Вони узгоджуються також у тому, що тотальність, безконечне життя, як неосяжне для розсудку, незбагненне для філософії, має бути осягнутим у релігії. Для обох процес, в якому це відбувається, не піддається розкладові на психологічні поняття, бо він є живим процесом містичного типу, в якому змінюється зв’язок між кінечним та безкінечним. Він є для них входом до вищого життя.

Однак саме тут проявляється вже тоді й різниця між ними, що її Гегель згодом уперше висловив публічно у своїй статті про віру і знання. “Божественне почуття, – зауважує Гегель всупереч

Шляермахерові, – що відрізняє безконечне від кінцевого, довершується лише тоді, коли приступає і затримується над ним рефлексія”. Релігія є для Гегеля живим джерелом приписів, що вимагали мислення про безкінечне життя та його органічний взаємозв’язок, які ми побачили. Це формула, в якій записи 1800 року відрізняються від поглядів Шляермахера: “Релігія є піднесенням людини не від кінцевого до безкінцевого, а від кінцевого життя до безкінечного життя” – ця формула надає змістовності поняттю безкінечного життя за його загальночинною філософською визначеністю проти суб’єктивного та індивідуального розмаїття в розумінні безкінцевого, яке впровадив Шляермахер. Характерним є те, що вже в цей період можна вивести практичний наслідок з цієї різниці, що набуває такої різкості, починаючи з цієї статті Гегеля. Гегель уявляє релігію як внутрішню силу, що єднає політичну спільноту, а Шляермахер, з погляду по той бік держави, вимагає розгортання її в індивідуальних формаціях.

Згідно з гегелівськими нотатками 1800 р. таке мислення, певна річ, стикається з перепоною; воно ніколи не було здатним привести до єдності прив’язане до тієї самої рефлексії протиставлення суб’єкта та об’єкта, кінцевого та безкінцевого. З цим узгоджується одне місце з викладу про Сина Божого і сина людського: “Протиставлення споглядача і того, що споглядають, коли вони є суб’єктом та об’єктом, відкидається у самому спогляданні; різниця між ними є лише можливістю поділу; людина, що цілком заглибилася у споглядання Сонця, була б лише відчуттям світла, світловідчуттям як сутністю”. Тут бачимо вже у Гегеля філософію, що ґрунтується на нерозрізненні суб’єктивного та об’єктивного; позаяк Гегель вже не бажає визнавати незбагненність безкінечного життя, це спонукає його до погляду, якого він досягнув під впливом Шеллінга невдовзі після цих записів.

#### 4

Шляермахер у “Промовах про релігію” визначив сутність релігії і ввів різновид феноменології релігійної свідомості: щось подібне до цієї феноменології є також у заключному фрагменті

великої праці Гегеля 1800 р. За змістом до цього можна додати два недатованих записи, що входять до кола теологічних рукописів і в будь-якому випадку належать до пізніших теологічних фрагментів.

У поклонінні Богові втілюється проекція безконечного життя, що є іманентним самому молільникові, у потойбіччі. “Коли людина ставить безконечне життя, як духу загального, одночасно поза собою, тому що вона сама є чимось обмеженим, вона так само ставить себе поза собою, обмеженою, здійснюється до живого, поєднуючи себе з ним якнайщільніше, тоді вона молиться Богові”. Ця об’єктивізація безконечного, як її представляє перший із фрагментів 1800 р., згідно з заключним фрагментом одержує своє продовження в культурі; через те, що він поміщає божественне у час і простір, виникають антиномії. Те, що має місце завжди, в культурі переноситься на “тепер”, і те, що є безконечного сутністю в безконечності простору, одночасно знаходиться в обмеженому просторі. Кожна частина культу є “збільшеним релігійним об’єднанням”, що доповнює попереднє, відтак одна з найважливіших його форм виникає через те, що побожний “утримує для себе особливе надбання”. “Стало володіючи речами, людина не могла б виконати умову релігії, а саме бути вільною від абсолютної об’єктивності, піднятися над кінечним життям; вона була б нездатною до єднання з безконечним життям, бо вона щось зберігала б для себе, будучи захопленою в деяке панування або потрапивши у деяку залежність; тому зі свого майна, чия необхідність є її долею, вона поступається, як жертвою, лише єдиним, бо її доля є необхідною і не може бути усунена; вона знищує також якусь частину перед божеством; у знищенні решти вона відбирає особливість через спільність із друзями, наскільки це можливо, і через те, що це є недоцільним достатком; через недоцільність самого знищення, через знищення заради знищення вона виправляє решту своїх приватних відносин доцільного знищення”. Коли повсюди “божа служба відкидає споглядання в роздумах об’єктивного Бога або зливається з суб’єктивністю у життєвих радощах”, засобами для цього є спів, рухи, танці, дзвінки промови, правила піднесення дарів. Більшість проявів та осіб, що проявляють себе, потребують священика як упорядника.

Прояви релігійності є довершенням об'єднання в релігії, і в них подолано протилежність між об'єктивним та суб'єктивним. Нещасливі народи ніколи не долають це протиставлення сповна. “Необхідно, аби що сильнішим був поділ, то чистішим було Я, і то дальшим і більш чужим був об'єкт людині; що більшим та відокремленим є внутрішнє, то більшим та відокремленим є зовнішнє, і, якщо останнє встановлюється як самостійне, то більш пригнобленою мусить виглядати людина”. Релігія, що виходить з об'єкта, приводить до страху перед Богом, якого шукають над усіма Небесами; релігія, що виходить із суб'єкта, “встановлюватиме себе як чисте Я над руїнами цього тіла та палаючими сонцями, над тисячами тисяч небесних тіл і тисячами тисяч нових Сонячних Систем”. Це – релігія Фіхте, він говорить про неї, описуючи одночасно її велич та її обмеженість. “Ця релігія може бути великою, страшенно великою, проте вона не є людською; таким самим є блаженство, в якому Я протиставляє все, має все під своїми ногами, явище часу, власне рівнозначне залежності від абсолютно чужої істоти, що ніколи не може стати людиною, а якби з часом і стала, навіть у цьому єднанні залишалася б абсолютно особливою, лише деякою абсолютною одиницею – найшляхетнішою, найвишуканішою, навіть якби об'єднання з часом ставало нешляхетним і ницим”. Так він пояснює релігійність Фіхте моральною величиною його натури, що робить його нездатним об'єднатися зі своїм часом і людьми цього часу. Народи, де панує розбрат, від якого вони страждають, змушені залишатися на цій стадії релігії, тоді як щасливіші нації лишають її позаду. Гегель думає про греків, протиставляючи їх юдеям, а також протиставляючи роз'єднаності його власного часу, думає про те велике майбутнє, на яке покладав надію і Шляєрмахер: у нього перед очима вже стоїть прийдешнє усвідомлення безконечного життя як метафізичного підґрунтя вищої форми людського буття. У цьому він наближається до праці, що з'явилася за деякий час після цього, про віру та знання.

Тепер я підніму з інших рукописів, що за своєю проблематикою позитивної релігії можна віднести до цього періоду, а за типом розв'язання проблеми – до останнього часу цього періоду, те, що належить до цієї феноменології релігійної

свідомості. Також тут Гегель виходить із філософії Фіхте, його протиставлення теоретичного та практичного Я, і також тут він звертається до подолання протиставлення в релігійній свідомості. “Теоретичний синтез стає цілком об’єктом, якому цілком протиставлений суб’єкт; практична діяльність знищує об’єкт і є цілком суб’єктивною; лише в любові людина є єдиною з об’єктом, вона не підкоряє і не підкоряється – ця любов, від якої уява стає сутністю, є божеством; відокремлена людина відчуває до цього божества, єдиної в собі любові, благоговіння й повагу; хворе сумління дає людині усвідомлення відокремлення, страху перед ним”. Там, де прагненню об’єднання протистоять нездоланні роз’єднання, від цього утворюються своєрідні релігійні уявлення, насамперед про безсмертя як доповнення недосконалості наявного стану. “Там, де прірва між потягом і дійсністю є такою великою, що викликає справжній біль, і об’єднання неможливе, коли людина має достатньо сил, аби зносити це розділення, вона все ще протиставляє себе долі, не підкоряючись їй; якщо ж сил бракує, людина переносить це об’єднання на майбутній стан, сподіваючись одержати його від певного стороннього об’єднаною об’єкта, бо вона не вкладає в свій об’єкт нічого такого, що не є в ній самій”. Далі Гегель пояснює уявлення про ворожу божественну істоту, кару та долю. Ці уявлення також ґрунтуються на прірві між потягом та дійсністю, і на стражданнях, що з них випливають. “Хоча в якості причини цього страждання людина ставить незалежну діяльність, переживаючи її, проте позаяк об’єднання з болем є неможливим через те, що він є стражданням, об’єднання з причиною болю також є неможливим, і людина протиставляє її собі як деяку ворожу істоту; якби ця істота ніколи не виявляла до неї своєї прихильності, людина приписувала б їй незмінно ворожу природу; якщо ж вона мала від неї радість, вже любила її, людина мусить думати про вороже ставлення як про дещо минуле, і якщо вона відчуває якусь свою провину, вона визнає у своєму болю каральну руку божества, що з ним людина раніше жила в мирі. Якщо ж людина свідомо своєї невинності і має достатньо сил, щоб знести повне розділення, вона протиставляє себе невідомій силі, в якій немає нічого людського, могутній долі, не підкоряючись їй та не вступаючи з нею в об’єднання іншим чином, що з сильнішою

істотою могло б бути лише рабством". І прийняття чудес, одкровенень та явлень Гегель виводить з того, що спосіб дії безконечного об'єкта виходить за межі здатності до пізнання. У цьому зв'язку він знову намагається визначити поняття позитивності релігії. Там, де людина об'єднує несумісне, там – позитивність. В об'єднанні суб'єкта і предиката втілюється судження про буття, достовірність якого ґрунтується в самому духовному зв'язку; тут – внутрішньо необхідний зв'язок єднання, буття, віри. "Все об'єднання в позитивній релігії має бути чимось уже даним; те, що дається, того людина ще не має, доки не отримає". Відтак у позитивній релігії суб'єкт визначається через силу, що викликає віру, і вона обмежує діяльність більш або менш вузькими межами.

## 5

Ми озираємося на весь контекст гегелівських праць, бо в ньому можна прочитати таємничий процес становлення його світогляду, і шукаємо в цьому контексті моменти, що ведуть до подальшого розвитку Гегеля.

Насамперед контекст ідей Гегеля, який ми пробігаємо, споріднений будь-якому містичному пантеїзмові: безконечне життя як дух, що реалізується в тотальності світу, незбагнений для розсудку, досяжний лише в релігійно-споглядальному піднесенні душі. Якщо вважати цей світогляд системою, то ця система має структуру та будову як у Плотіна, середньовічної містики до Ніколая Кузанського, Спінози, Шопенгауера, але в ній є нове те, що тотальність світу конструюється з контексту, що його створюють відносини форм осягнення духу. Цей контекст є необхідним і загальним, і в ньому знаходить вираз природа самого духу. Гегель приймає негативний наслідок теорії пізнання Канта, бо він містить заперечування трансцендентного світу; при цьому він керується своїм новим ідеалом піднесеної людськості: свобода і гармонія життя вимагають перемістити відчуження духу від самого себе в будь-якій формі від трансцендентного у відносини внутрішнього світу – спорідненості, тотожності, участі кінцевого у безконечному, шукати в цьому взаємозв'язок світу. Цей властивий світові взаємозв'язок Гегель мислив як систему відносин, в якій

протиставлення суб'єкта та об'єкта, цілого й частини, поділу та зв'язку, кінцевого та безкінечного поєднані. І якщо Всежиття, в якому існує цей зв'язок, є духом, Гегель муситиме прямувати до нього; повсюди, де існують ці зв'язки, визнавати характер духу. Ця система зв'язків утворюватиме згодом структуру світу і буде предметом нашого знання. В ньому немає протиставлення суб'єкта та об'єкта. У багатьох місцях гегелівських праць ми натрапляємо на думку, що тотальність світу може бути досягнута лише в деякій точці по той бік протиставлення суб'єкта та об'єкта. В цьому вже заданий напрям до філософії тотожності, що його Шеллінг прийняв згодом 1801 року, і коли Гегель підключився до нього цей поступ цілком узгоджувався з його власним розвитком.

Пізніше, але ще в цей період, Гегель показує, що зв'язки, які містяться в тотальності світу, ті самі, що складають взаємозв'язок трансцендентального Я, також повинні утворювати нексус (Nexus [лат.] – зв'язок. – *перекл.*) явищ в історії. В цьому полягав момент, що мав підвести його до того, щоб досягнути тотальності світу з точки зору розвитку. Я не знайшов у фрагментах, що можна віднести до цього періоду з упевненістю, жодного натяку на те, що Гегель до цього часу вже вкладав розвиток у природу. Усі конструкції, які висновує його система з іманентної риси ідеї розвитку, є цілком хибними. Навіть у царині історичного світу, де для нього все фактично причеплене до історії розвитку духу, ніде це поняття не застосовується систематично. Але повсюди є процес, що його Гегель відшукує в історії, і це веде його до проблеми досягнення вищих форм життя через нижчі. До цього приєднуються інші проблеми, які Гегель знайшов у розумінні тотальності світу. Тут зав'язується вузол, розв'язання якого призвело до логіки Гегеля. Бо якщо логіка розсудку не може розв'язати цю проблему, із прагнення до досягнення світу постане вимога вищої логіки. Гегелеве вчення про непізнаваність безкінечного життя, що набуло своєї найгострішої форми саме наприкінці цього періоду, мусило підвести його до цієї вищої логіки. Ця логіка з історичного погляду базується передусім на його студіях Канта. Її структура зумовлена кантівським розмежуванням трьох царин сприйняття реальності, розсудку й розуму за формою наявних у них зв'язків досягнення. Її мета зумовлена спробою Канта в його "Критиці здатності

судження”, завданням, поставленим наприкінці критики розуму, зробити тотальність світу мислимою, розв’язати, послуговуючись ідеєю іманентної мети. Використання матеріалів, що містилися в системі Канта, далі зумовлене протиставленням цього високого типу пізнання розумовому поглядові, як воно сформувалося в наші часи. Гегель насамперед розділяв базову науку філософію на логіку і метафізику. У першій він виходив із кінцевого пізнання або рефлексії, показавши, як кінцеве пізнання підноситься завдяки розумові, і знайшовши новий вхід до метафізики. Протягом тривалого часу це відокремлення логіки від метафізики зберігалось в його системі, логіка залишалася для нього поясненням форм і категорій розсудкового кінцевого пізнання; центральною ідеєю метафізики для нього була ідея про безконечність, що повертається до самої себе. Ще нюрнберзькі приписи демонструють, яке значення в історії цієї філософії мала безперервна боротьба проти кінцевого розсудкового мислення та його жорстких меж. Так показує себе вирішальне значення, що його мали ідеї нашого періоду для гегелівської системи, і настільки слабкими є ознаки його тогочасного містичного пантеїзму в цих теологічних фрагментах.

Якщо зібрати зі всеосяжної історичної точки зору те, що з’єднує систематичні ідеї цього періоду з майбутньою системою, такою є боротьба Гегеля проти панування Просвітництва, його усвідомлення права вищого змісту життя, більш потужного історичного сприйняття, сильніших ідеалів, як нових духовних сил, що розвиваються тепер і не можуть підкорятися цьому розумовому поглядові, це є містика – форма, що постійно вертається, захисту від розсудку, що однак у нього поєднується з побудовою системи понять, через які врешті суверенний дух мусив взяти на себе розв’язання проблеми пізнання світу.

Так Гегель у важкій праці тих часів перетворювався на метафізика. Він відмовився від чистого філософського методу, що ґрунтувався на кантівському аналізі науки. На стадії метафізики, якої він дістався від критичного ідеалізму, він мусив виявити, що центр філософії знаходився в деякій вищій логіці; але разом із чистим аналітичним методом він одночасно втратив і засіб мислення для розв’язання цієї проблеми. Проте, позаяк тепер



метафізика спиралася на пізнаний взаємозв'язок духу, йому з цієї нової висоти відкрився новий вид на історичне життя. У цій новій метафізиці відкрився процес в його історичній мінливості. І так само тут проявляє себе в розвитку Гегеля внутрішня єдність історичного становища, переживання та метафізики. В історичному світі, що оточував його, йому вбачалася п'єса, за якою він завжди стежив однаково напружено: невтомні перебудови французької держави, під їх впливом – зміни в решті країн, серед яких він наполегливо вивчав ті, що відбувалися в Німеччині – найвеличніший приклад історичного процесу в його безупинному неспокої з тих, що їх коли-небудь переживав мислитель-історик. Зі своєю метафізикою він занурювався у найглибші глибини історії. Йому відкриваються історичні категорії особливого типу. Він експериментує, намагаючись розв'язати своє завдання реальним діалектичним методом. Найважливіший та найпевніший здобуток, який він напрацював у цей період, полягає у заглибленні у внутрішню сутність історичного світу, що виходить далеко за межі всієї попередньої історіографії. Саме те, що Гегель проник у неї через релігійність, було вирішальним для того найбільшого, що він зробив для європейської науки. Він стоїть поряд із Нібуром, чий політичний геній і чия історична критика створила першу історію політичного об'єднання, як засновник історії внутрішнього життя людського духу. Він привніс властивості найрідкіснішого типу, насамперед – поєднання пережитого в умах, в чому він є дуже близьким до свого друга Гельдерліна, з цього походило його усвідомлення того, що не тільки той чи інший здобуток певної епохи успадковує інша, але вся духовна конституція як дещо пережите, збережене, зліквідоване є умовою наступного стану. З цієї затаєної глибини духу, що ніколи не розпорошує себе в світі, походила для нього енергія переживання духовних рухів навколо нього, що давала йому змогу зробити минуле знову живим до останньої його внутрішньої суті – з усім, з роз'єднаністю, зі стражданнями, із жаданням, із блаженством. Те, що він одержав тоді стосовно конкретного розуміння історичної дійсності, створило підґрунтя його “Феноменології духу”: часто-густо воно зумовлює цю найпотужнішу гегелівську працю аж до кожного слова.

## II. Історія релігії та її місце у системі, її взаємозв'язок та її метод

Місце, яке посідає історія релігії в цьому періоді розумового розвитку Гегеля, відтепер є зрозумілим. Якщо подивитися на контекст тогочасної системи, вибудовується вчення про свідомість, що підноситься в релігії до ідеї єдності світу та її реалізації в сфері світу людського, себто до другої частини цього містичного пантеїзму. Якщо зазирнути у мисленнєву роботу цього періоду, видно, що її центральним пунктом є проблема християнства в його універсально-історичному контексті. Якщо ж далі спробувати досягнути значення тогочасної розумової роботи для остаточної філософської системи Гегеля, історія релігії видається цариною, в якій для Гегеля вперше тоді сформулювалася ідея розвитку.

Від містичного пантеїзму у цій другій частині системи переходимо до прояву божественного в свідомості. Бо божественне життя, що панує в сукупності світу, в людині приходить до усвідомлення самого себе: теза, яка з необхідністю впливає з того, що контекст духу реалізується у контексті світу. Якщо безконечне життя тепер знаходиться у кінцевому житті, якщо кожна його частина одночасно є самим цілим, себто, життя, тепер є частина, що складає людину, життя, що рефлектує, і позаяк життя досягається в ній, вона є істиною, і тут для цього містичного пантеїзму лише в релігії божественне життя дістається свідомості в своїй тотальності, і так істина з'являється в релігійній свідомості. Отже, процес, в якому релігія виробляє усвідомлення божественного життя, стає центральним пунктом історії, продовженням самого світового процесу та його проявом, і якщо він поглядає на нього з точки зору своєї системи, він мусить займати в ньому місце другої частини. Ця позиція релігійності задається тим, що в ній переживається єдність світу, піднімаючись до знання. Звідси ще "Феноменологія духу" розглядає абсолютне знання лише за формою окремо від вищого ступеню релігії.

“Змістом уявлення є абсолютний дух, і справа ще лише у відкиданні цієї голої форми”; бо релігія завжди залишається прив’язаною до форми уявлення у предметності.

Яким є тепер цей тісніший взаємозв’язок історії релігійності із всесвітньою історією, і обох – із натурфілософією в його тодішній системі? Жодного натурфілософського рукопису не можна з якоюсь певністю віднести до цього періоду, і перехід від розгляду безконечного життя через призму філософії природи до історії не можна підтвердити жодним із відомих мені місць, і хоча історичні штудії поширюються на всю царину історії, проте нічого не дійшло до нас про якийсь взаємозв’язок, що охоплював би всі сторони історичного інтересу. Через відсутність таких рукописів не можна зробити висновок про те, що Гегель довіряв тоді паперу, і ще менше можна сказати про те, що займало його думки.

## 1

Тепер Гегель взявся за завдання виявити внутрішній взаємозв’язок в історії релігії.

Спочатку свідомість знаходиться у наївній єдності з природою. Ця гегелівська теорія збігається з поглядами Руссо та Шіллера, узгоджуючись з ними, як із фрагментом Гельдерліна 1794 р., у намаганні подолати культурний песимізм Руссо через припущення продовження руйнування єдності з природою до її поновлення. Але він іде далі за попередників, наголошуючи, що історія може прийти до вищого ступеню єдності духу з самим собою лише через протиставлення в свідомості. Це було початком його теорії історичного розвитку. Серед різних висловлювань Гегеля з цього приводу одне є особливо значущим – додане до викладу єдності, що реалізується в християнській свідомості, безконечного і кінцевого життя. “Ця єдність є довершеним життям, бо в ній також задовольняється рефлексія; нерозвинена єдність протистояла можливості рефлексії, поділу; в ній єдність і поділ об’єднані, є чимось живим, що було протиставлене самому собі, але вона не робила це протиставлення абсолютним. Тепер живе відчуває в любові живе. В любові також розв’язані всі завдання: саморуйнівна однобічність рефлексії та безконечне

протиставлення несвідомого, нерозвиненого єдиного”. “Дитина, – каже він в іншому місці, – починає з віри в богів за власним потягом, зі страху, доки вона сама не стає все більше відокремленою, але в об’єднанні вона повертається до первісної, але тепер вже розвинутою, відчутій єдності, що продукує саму себе”. І саме біль протиставлення завжди і негайно викликає прагнення до єдності. Так у розвитку юдеїв єднання в ідеї бога, що походило з цього прагнення, постійно супроводжувало дедалі більше протиставлення в реальності. Бо саме єднання має подвійну форму. Шляермахер розрізняв єднання розуму і природи на таке, що організує, і таке, що символізує; а за Гегелем воно втілюється або у дійсності, або в ідеї; якщо духові бракує реалізації в дійсності, він шукає доповнення в релігійній або метафізичній свідомості.

В цю схему релігійно-історичного розвитку має тепер бути вставлений той взаємозв’язок, що його містить головний фрагмент, і який проводять інші уривки теологічної праці. Три члени поєднуються у фрагменті, кожен із цих членів складається із взаємозв’язку понять, в яких Гегель представляє частину релігійної історії, і знову і знову в основі цього представлення лежить перехід від єдності до поділу і протиставлення, а від них – до поновлення єдності через об’єднання протилежностей. Передумовою цієї поняттєвої конструкції історії релігії і тут є наївна єдність первісної свідомості з собою як стан невинності; Гегель вже на початку свого викладу посилається на цю стадію. Юдейська, грецька, римська релігійність будуються на цьому підґрунті. Поділ і протиставлення досягали найвищої напруги в той історичний момент, коли з юдаїзму постала релігія любові і була прийнята греками та ромеями. Коли вона тепер опиняється в центрі світу протиставлення, з неї у свідомості самого Ісуса виникає бар’єр, і позаяк наслідки цього проявляються спочатку в самій релігії Ісуса, а потім сильніше – у громаді, історія вказує на необхідність вищого єднання роз’єданого в сучасній свідомості. Це – взаємозв’язок історії релігії, що його викладає Гегель у цьому фрагменті.

Перша ланка цього взаємозв'язку утворюється через розвиток юдейської, грецької та римської релігій. Гегелівський виклад обмежується історією юдейської та грецької релігій і якнайширше обґрунтовує цю історію культурою цих народів. Греки, Полібій, Мак'явеллі та Віко усвідомлювали коло національного розвитку; Гердер представив загальну культуру окремих народів в її зростанні, її розквіті та її занепаді; його вплив на Гегеля був сильним, але вже в давніх нарисах грецького розвитку він розмірковує про генетичну силу. У своїй праці він намагається тепер, виходячи зі своїх загальних ідей, проникнути ще глибше у розвиток національних культур.

Він розвиває тут одну тезу з аристотелівської "Політики", яку можна віднести до найпрекрасніших відкриттів Арістотеля. При цьому він не згадує Арістотеля, але безсумнівно, що він безпосередньо чи опосередковано знаходиться під його впливом: так до порівняльного грецького дослідження держави і історії долучаються начала сучасної філософії історії як у Віко, так і у Гегеля. Це місце стоїть на початку головного фрагмента. "В той час, коли Ісус з'явився серед юдейського народу, народ цей знаходився у стані, який був передумовою революції, що має відбутися раніше чи пізніше, і який носить однаковий загальний характер. Коли дух відхиляється від деякого устрою, від законів і через свою зміну вже не відповідає їм, постає пошук, прагнення чогось іншого, і його кожен швидко знаходить у чомусь іншому, і через це виникає розмаїтість утворень, способів життя, вимог, потреб, які розбігаються дедалі більше, так, що врешті не можуть співіснувати, і врешті спричиняють спалах, даючи буття новій загальній формі, новій спілці людей". Вихідний пункт цього методу – зображення відносин змін в історичній сукупності, лежить у кореляції духу суспільства з його устроєм та його законами. Гегель застосовує цей метод, аби пояснити походження християнської релігійності з юдейської, він, як ми вже бачили, також послуговувався ним у праці про німецьку конституцію для пояснення нашої політичної історії, і також там, де треба було показати момент в грецькому та римському світі, що уможливив

прийняття християнства, він просувається у зв'язках понять, що відносяться до цієї основи.

В одній з історичних нотаток, яку принаймні не можна віднести до пізнішого періоду, взагалі йдеться про східний дух. Тут він виходить із застиглої незмінності східного характеру, з його нездатності прийняти те, що йому протистоїть, і примиритися з ним. Те, з чим він стикається на своєму шляху, є ворожим для нього. Панування і служіння, закон і необхідність – це головні відносини буття східного суспільства; бо те, що не можна об'єднати зсередини в житті й любові, мусить зв'язуватися ззовні законом. Бездушність у сприйнятті дійсності викликала втечу у фантазію та прикрашання голої реальності чужорідними образами. Ця нездатність осягнути в самій дійсності властиве їй, те, що об'єднує та перетворює, породжує те, що з самого природного виганяється природа, і воно стає ницим і поневоленим.

Відтак, вже в душі Сходу закладені певні головні риси юдейського ества, насамперед, розрив між природою та служінням під владою закону. Із загального життя ізраїльтян від його перших доступних для вивчення начал Гегель виводить власні обриси цих рис у їхній релігійності. Його юдейську історію, що ґрунтується на цьому методі, викладено вичерпно; слід лише нагадати про те, що тут вперше був застосований вирішальний погляд його історії релігії, що базується на історії культури. Послідовна енергія і абстрактний характер релігійності юдеїв впливають із убогства їхнього життя. Природа є для них чимось несвятим, безбожним, і ставлення до неї охоплюється уявленням про зовнішнє панування бога; народ відмовився від дружньої спільності з іншими націями і тому потребував свого власного всемогутнього бога; він не має самостійної волі до вільного і прекрасного ладу; він вчинив наругу над життям у собі; нічого святого не залишилося для нього, тому він підкоряється цілком владі панівного бога, що є чужим життю і природі. Його незалежність була не станом щастя і людяності, а тотальною пасивністю і потворністю, і після їх знищення в нього не залишилося нічого, окрім служіння своєму богові та залежності від закону.

З цієї ж точки зору на історію релігії, розуміє Гегель із сильного та прекрасного загального життя греків характер їхньої

релігійності, що вже було викладено раніше. Так він розуміє далі розпад грецької релігійності через політичні зміни і знаходить в цьому розпаді пояснення того, що нація повинна була шукати відновлення, нового єднання в християнській свідомості. Грецька релігійність не поступилася місцем християнській, як хіба поступається істині; вона мусила зникнути разом з умовами, за яких вона була дієвою. Відданість державі поступилася піклуванню індивідуума про своє приватне життя; коли занепадала свобода класичних народів, їхні боги не могли надати їм заміну цій втраті та не могли втішити їх: відтак греки та римляни знайшли реалізацію своїх потреб, спрямованих на абсолютне, у християнстві. “Убогий та нещасливий стан пригноблених римлян зробив їх схильними до очікування швидкого знищення світу і появи Месії”. Так само, як релігійність юдеїв після внутрішнього розпаду їх держави та їхньої культури на партії та секти, із занепадом грецького державного життя та римського республіканського устрою стало розкладатися духовне життя, що містилося в них. “Коли люди осягнули панування своїх ідей над об’єктами, геній відокремився від людства”. Історичний нарис, що, звісно, міг би бути віднесений і до єнських часів, розвиває це в такий спосіб, що нагадує “Феноменологію” та її три форми самосвідомості – стоїцизм, скептицизм та нещасну свідомість. Одні зберігаються самостійними стосовно об’єктів як чогось чужого, байдужого, вартого зневаги, щоб прибрати його до рук, інші гинуть у вирі об’єктів, решта протиставляє своїй безсилій слабкій самості невидимий світ.

Якщо порівняємо тепер обидва ряди розвитку, спільне їхнього перебігу лежить у внутрішній діалектиці, що в них є тією самою; вони виступають з однієї системи національного життя, в якій устрій, культура і релігія утворюють взаємозв’язок через розпад цієї системи до вищої єдності.

Нове у цьому тлумаченні історії насамперед примикає до того, що вже зробили великі історики Просвітництва – Вольтер, Г’юм та Гіббон. Вони дали зріз (Querschnitte) історії культури нації. Вони розпізнали кореляцію, через яку частини такого культурного цілого відповідають одне одному як ланки одної живої істоти. Так Вольтер накреслив взаємозв’язок французької

культури за часів Людовика Чотирнадцятого; далі подібний нарис склав Г'юм у своїй політичній історії Англії, де він представив загальний устрій англійського духу в певний час; у найбільшому історичному творі вісімнадцятого сторіччя – “Історії Римської держави” Гіббона, виклад культури в Римській державі за Антонінів становить одну з найяскравіших частин. Але тепер Гегель у взаємозв'язку загальних та необхідних дій духу, розробленого трансцендентальною філософією, мав підґрунтя для зображення різноманітних фактів культури за їх відносинами спорідненості у поєднанні понять. Спорідненість, наявна між окремими сторонами культури, на яку спирається усвідомлення її внутрішнього зв'язку, він намагався підняти до взаємозв'язку, який можна виразити в поняттях. Цей взаємозв'язок був для нього єдністю, що в ній розмаїття історичних фактів культури формує ціле, і в цьому взаємозв'язку він прагнув виразити сутність культури певного часу. Так у нього з'явився новий спосіб зробити справді зрозумілим перехід від такого спільного устрою до наступного.

Як зміна такого цілого, якщо розглядати емпірично, впливає із взаємодії розмаїття факторів, сил, відносин, може бути піднята до пізнання? Він згадує, що Гіббон вже порушував питання про те, “якими засобами християнська віра змогла здобути таку приголомшливу перемогу над рештою панівних націй Землі”. Його метод є характерним для того, як прагматична історіографія розв'язувала проблему такої зміни загального духовного стану. Він подає п'ять причин зростання християнства. Поза сумнівом, кожна з цих причин може розглядатися як фактор, що вплинув на розповсюдження християнства. Якщо зібрати їх до купи, вони представляють в загальному морально-релігійному устроєві Римської Імперії суму енергії, що діяла в напрямі дії християнства, себто працювала на його поширення. Але прагматичний історик не має засобу переконати в тому, що християнство повинно було так швидко і так повно перемогти в боротьбі з силами, які все ще жили в римській релігійності, переплетеній з усіма інститутами римської держави, в якій містилася грецька релігійність з усім знанням і всією красою грецького буття. Згадаймо, як Гегель ще раніше, читаючи істориків, оволодів поняттям прагматичної історії; він



розумів її у всій глибині як метод, предметом якого був взаємозв'язок явищ у заданому стані і підстави для його змін: тут – вихідна точка для завдань, що їх він поставив перед собою. Не ззовні, як філософ, а через внутрішню послідовну працю, починаючи з прагматичної історії, Гегель після довгого блукання зі своєю темою прийшов до власного методу. Зв'язок понять, що в них він представляє загальний стан, відкриває йому необхідність зміни, яка веде з цього загального стану до іншого. Із прагматичною історіографією він поділяє намір через заглиблення в саму історію в кожному окремому місці вивести необхідність поступу. Разом із нею він знаходиться у найгострішому протиріччі із поверхневою філософією історії, яка поширилася в Німеччині, що для пояснення історії намагалася застосовувати якийсь загальний принцип, як, наприклад, схильність людини чи то потяг до довершеності. І позаяк Гердер піднявся від цієї прагматичної історії до повного розуміння самоцінності окремих націй, проникнув у їхнє відчуття життя, Гегель насамперед наслідував в цьому Гердера. Проте він залишає позаду розумне у прагматичній історії як туманне і зумовлене ентузіазмом у Гердера, піднімаючи при цьому погляд на загальний дух нації, внутрішню єдність у життєвих проявах епохи до понятійної визначеності через відхід до внутрішнього взаємозв'язку духу взагалі. Так постає його історичне розуміння юдейської та грецької культури і релігійності, як воно було викладене.

### 3

Внутрішнє зростання, розквіт та занепад націй можна зрозуміти з їхнього власного життя. Складнощі універсально-історичного тлумачення історії полягають насамперед в ідеї загального розвитку, що пов'язує дії націй, ставить самоцінність їхнього буття в залежність одне від одного і проходить народи як свої стадії. Неодноразово історіографія 18-го сторіччя ставила цю проблему, робила ідею свого освіченого розуму мірилом і за цим мірилом визначала цінність розвитку. Гердер уперше прагнув досягнути іманентні цінності, що реалізують себе в житті націй, у їх вільній розмаїтості. Але він зазнав невдачі там, де ця проблема універсального розвитку виділялася при взаємодії націй в Римській

імперії та під час виникнення християнства. Він, мабуть, чітко бачив завдання і виділяв зростання внутрішнього життя, повноти, свободи, що поставала в історичній свідомості, в перебігу історії. Але його споглядальному духові бракувало енергії мислення, аби підсумувати та втілити цей погляд. Християнство є для нього втіленням його ідеалу людяності, піднесеним над будь-якою історичною визначеністю – без обрисів. Його уявні природні закони історії, що мали б пояснювати поступ роду людського, є тривіальними загальними місцями. Він втікає до поверхневої теології Провидіння. Якщо намагатися одержати з самого історичного процесу розвиток більш надійно пізнаваний, ніж наявний у ньому поступ наук і, завдяки йому, все більше панування над природою, ріст солідарності націй, тоді слід глибше проникнути у внутрішню сутність історичних процесів: непохитні цінності релігійності і моралі повинні розчинитися у відносності історії: слід знайти зв'язки цих цінностей, за якими вони утворюють послідовний ряд; в межах людських станів слід відшукати ґрунт, так би мовити, силу негативності, що спонукає до якогось вищого стану. В цьому полягає велике досягнення Гегеля, і тепер зрозуміло, яке значення мало для нього те, що він взявся за проблему універсальної історії з позиції історика релігії. Бо просування духу в його останній глибині можна було краще всього досліджувати на перебігу релігійності; безконечність історичних цінностей і одночасно їх відносність мала бути показана на прикладі Ісуса, інакше не могло йтися про жодну історію розвитку людства; тут, як ніде в іншому місті, можна було пізнати загадкові взаємини між станом духу і поняттями.

Поняття, що їх побудував Гегель, були, напевно, призначені для виконання цього завдання. Найвищою всеохоплюючою категорією його системи були відносини між цілим і його частинами, взаємозв'язком і його ланками, і саме як таке ціле представляється історія, і саме як такий взаємозв'язок має вона розумітися. Взаємозв'язок духу, що розгортається не лише в окремому індивідумі, але є спільним для всіх, був для нього ідентичним взаємозв'язкові світу, а відтак і взаємозв'язкові історії. І якою б сумнівною не здавалася ця ідентичність з огляду на відносини між трансцендентальним суб'єктом та природою, без сумніву, в

універсальній історії був присутній взаємозв'язок чистого Я. Це вело далі до системи таких дій в історії, в яких дух реалізує свою сутність. Видавалося, що ця система містить єдність і розвиток, що їх шукала історія. Гегель, озброєний таким чином, у цей період підступає до питання: яка необхідність із релігій давнього світу, зокрема, із юдаїзму, призвела до появи Ісуса, а від нього – до історії нашої європейської релігійності. Проблема зміни, що в ній з деякого загального стану досягається деякий інший, формулювалася тепер для нього чіткіше: як здійснюється перехід загального духу від одної заданої стадії до вищої?

Головний фрагмент починається переходом від юдаїзму до Ісуса. Він залишає позаду всі історичні просвітницькі підстави, що були закладені в стани тогочасного суспільства, і якими сам Гегель послуговувався в різних місцях; він має передумовою лише наслідок, що для епохи Ісуса впливав із попередньої історії релігії – протиставлення, роз'єднання, протиріччя, що роздирали тогочасне суспільство, і лише ті понятійні відносини, що звідси ведуть до об'єднання всього розділеного, утворюють взаємозв'язок, через який досягається релігійна свідомість Ісуса.

Маємо тут той самий метод, що його зустрінемо пізніше в “Феноменології” – більш зрілим та в універсальному застосуванні. Гегель досягнув у поняттях перехід від одного загального душевного устрою, як в юдаїзмі; крізь різноманітні моменти до іншого, як у релігії Христа. Застосування такого методу до цього предмету було підготовлене, коли він під впливом Канта зрозумів цей перехід від зовнішньої церковної віри до релігії розуму. Це розуміння він залишив позаду. Тут він полемізує з ним. Раніше він переніс переживання власної визвольної боротьби проти теології через кантівську науку розуму у великий історичний процес, що ним він займався, і тепер сталося те саме; нове переживання, що сталося в ньому, полягало у відмові від абстрактного відокремлення загального морального правила від потягів життя, трансцендентного божества від людської душі, великих сфер дійсності одна від одної, як це відбулося в новому пантеїзмі, і через це переживання він зрозумів тепер генезу та сутність християнства. Обидва шляхи представлення генези християнства мають між

собою те спільне, що перехід від юдаїзму до християнства подається через внутрішній зв'язок понять.

Отже, поняття людських душевних станів, як щойно було сказано, ставляться у такі відносини одне до одного, що вони як моменти деякого історичного процесу роблять його зрозумілим як необхідність, і тому пояснення процесу через окремі суб'єкти підпадає під загальну свідомість, що пересувається від даної стадії до деякої вищої. Це просування загальної свідомості є гегелівською темою; можливість, що ця свідомість з нижчої стадії підніметься до вищої, є його проблемою, і пошук поняттєво зображуваних моментів, з яких один вимагає іншого – це його метод. Завдання історії досягнути внутрішній світ одержує через це нове заглиблення: колосальна концентрація, що утримує події в історичній свідомості, стиснення фактів у поняття, володіння колом цих історичних категорій – це було особливим даром, який привніс Гегель, коли брав участь разом із Нібуром і Шляермахером у піднесенні наук про дух і історії на вищий щабель пізнання. Те, як цей дар розвивався, як виникали його окремі задуми, як оформлювався його метод – все це має викласти історія розвитку Гегеля.

Зв'язок понять із душевними станами, через який Гегель в нашому фрагменті намагається показати перехід від юдаїзму до релігії Христа у його необхідності, реалізується через категорії поділу та об'єднання. Він виражений у реченні: “Переконання відмінюють позитивність, об'єктивність заповідей, любов – обмеження переконань, релігія – обмеження любові”. Сфера, що в ній пов'язані одне з одним ці моменти в історичному процесі – релігійність. Вона відрізняється від її теоретичної характеристики; також і в ній існують зв'язки об'єднання і поділу, і вже тут натрапляємо на тезу, важливу для гегелівського розуміння місця рефлексії: “Через єдність розсудку поділене залишається поділеним, субстанції залишаються поділеними; об'єднання є об'єктивним”. Рушійна сила поступу, що веде від реалізованих в юдейській законницькій релігії поділів до повної єдності, не називається явно, але всюди мається на думці, що в поділах лежить щось скорботне, а у втіленні об'єднання – задоволення.

Моменти поступу відтак є визначеними через поділи, наявні у юдейській релігійності. Перший із них виникає через відносини рабства між людиною і законом; закон є об'єктивною владою, що протистоїть людині, на яку націлені його настанови, як щось чуже: так влада волі, що наказує, цілком вкладається у цей закон, і сама людина приречена не безвілля. Далі, цей потойбічний закон залишає самих людей у їх відокремленості один від одного; відтак під владою закону виникає нечулість, брак прекрасних зв'язків у взаєминах між людьми. Врешті релігійна приналежність людини до Бога ліквідується через відчуження законодавця, а відтак під владою закону виникає безбожжя. Безвілля, нечулість, безбожжя, що розвиваються через рабство закону, ґрунтуються в поділах і мають бути подолані через об'єднання волі і закону, людини і людини, людини і Бога. Ісус втілив це об'єднання.

Об'єктивній заповіді Гегель протиставляє переконання, що в ньому виробляється єдність моральної особистості із самою собою. Його метод тепер полягає в тому, аби показати обмеження цього об'єднання, що містяться в переконанні; коли об'єднання доходить до свідомості, невдоволення, що через те стає очевидним, вимагає вищого об'єднання: воно далі формує наступний момент, що міститься в життєвому устрої Ісуса. Об'єднання, що реалізується у переконанні та моральному вчинку, залишається завжди обмеженим і відносним, бо кожен вчинок визначається типом поділу, який він відмінює; ліквідація цієї перешкоди для переконання – це прагнення розширити дію як щось неодноразове, і для Гегеля тепер це є першим моментом у любові. Переконання далі є лише зовнішнім об'єднанням, якщо об'єднані люди стоять поряд як “натовп цілком розділених і не зв'язаних осіб”, і їх внутрішнє об'єднання є другим і вирішальним моментом в любові. Відтак переконання в Ісуса стає любов'ю.

Але коли душевний устрій любові піднімають до свідомості, одразу ж виникає притаманне їй обмеження, якщо мати на увазі об'єднання, що тут реалізується. У душевному устрої любові незалежні істоти, так би мовити субстанції, кожна для себе прагне об'єднання. Усвідомлення обмеження цього прагнення як невдоволення мусить привести до того, що цей душевний устрій відкидається в усвідомленні життєвої єдності Бога й людини і всіх

людей між собою, і в цьому прагненні об'єднання досягає своєї мети. Цю єдність Гегель розуміє як процес у божественному, через який здійснюється реальне завершення безконечного у Христі та його апостолах.

Відтак у цьому процесі об'єднання зняло кожне його обмеження, ліквідується будь-який біль, втілюється панування любові. Але Ісус, в якому цей душевний устрій реалізувався після його трьох моментів, вступає у світ, який можна схарактеризувати як сповнений протиставлення, ворожості, розпаду всіх прекрасних об'єднань. Це є підґрунтям для третьої частини фрагмента, з якої ми тут візьмемо лише зв'язок понять, де детальніше визначається характер, життя і доля Ісуса. Ісус знаходиться в зіткненні з цим світом, він порушує його життя заради вищого, що є в ньому. Про мораль у цих порушеннях не йдеться, вона залишається позаду, коли ми вступаємо в піднесену сферу історичного життя, де вища цінність руйнує те, що їй протиставлене, проте це порушення життя викликає долю проти винних без вини. В цьому місці ми тепер зустрічаємо ще більш широке сполучення понять, як методичний засіб проникнути в найглибші глибини душі і життя Ісуса. Об'єднання через любов відбувається зсередини, а зовні через конфлікт розбитого, розідраного протиріччями світу з чистою душею виникає спонукання домовитися з цим світом. Звідси впливає трагедія великої історичної особистості. Її доля вступає у конфлікт із гармонією її душі. Коли Ісус розпочинає боротьбу зі світом, життя входить у конфлікт із життям: життя, що є єдиним для релігії любові, суперечить саме собі. Але коли Ісус усувається з відносин життя, відмовляючись долати в боротьбі позбавлений гідності світ, з тією вищістю над історичною долею, яку він одержав, втрачається будь-яка можливість оформлювати життя і оточення для об'єднання в любові. Відтак і в цьому випадку в Ісуса виникає перепона для душевного устрою, спрямованого на об'єднання всього розділеного. Нездатний дієво зорганізувати дезорганізований світ, він мусить стати жертвою цього світу. Це – історична необхідність у житті Ісуса, як її уявляв Гегель.

Позаяк наш фрагмент обривається на цьому місці, останній штрих в релігійності Ісуса слід шукати в інших фрагментах; цей штрих також є необхідним у взаємозв'язку свідомості Ісуса. Із

болю, що виникає в Ісуса від всіх протиріч, в яких він живе, виникає для нього також глибоке почуття любові. У роз'єднанні життя стає свідомим самого себе. Тут міститься той поступ, який започаткував Ісус навіть у порівнянні з еллінізмом. У Нагірній проповіді він проголошує перед натовпом іншу, вищу релігію життя, що може бути лише в таких відносинах зі світом, коли він ненавидить і переслідує її. Так відбувається переоцінка цінностей болю, страждання у порівнянні з грецьким вченням про евдемонію. У самій любові ця риса має місце; вона є “святим з погляду розділення і об'єднання”. Наслідок представлення релігійної свідомості Ісуса є двобічним, як того вимагає майбутня діалектика Гегеля. Ця свідомість означає вищий ступінь у порівнянні з попередніми ступенями релігійного духу; але в ньому також ми стикаємося з перепону: “цю ворожість”, як її, цю перепону, називає Гегель, “яку намагався ліквідувати Ісус, можна подолати лише хоробрістю і примирити лише через любов”.

Отже, в цьому викладі долі Ісуса, його вчення та його душевного устрою, його життя і доля стають виразними через зв'язки понять, що виражають душевні стани. Тут Гегель повністю розв'язав проблему методичного способу представлення історичного в поняттях, як йому це уявлялося на цій стадії.

#### 4

В Ісусі мав місце зсув духу людства, і на ньому Гегель вперше показав, як індивідуум стає органом розвитку духу, і як дух представляється в ньому. Через те, що ми зараз переходимо до свідомості християнської громади, готується нове вирішальне поняття цього розуміння історії – поняття об'єктивного духу.

Свідомість Ісуса зумовлює розвиток релігійного життя у спільноті, що її він заснував, і саме в обмеженні цієї свідомості лежить головний момент, що спричиняє розвиток свідомості громади і визначає напрямок розвитку. Гегелівський метод в цій частині історії релігії дозволяє різкіше, ніж раніше виділити суттєві засади його історичного розуміння. На найстарішій християнській громаді він може ще чіткіше, ніж на грецьких полісах, показати єдину свідомість, що є носієм певної спільної діяльності.

Розглядаючи таким чином цю громаду як суб'єкт, що породжує весь порядок християнського надчуттєвого сприйняття і розуміння світу, за аналогію з фіхтевським Я, він знаходить тут в самій історії підтвердження вчення Канта й Фіхте про творчу природу суб'єкта. Тут має місце значуща спроба зробити історію зрозумілою через це головне поняття трансцендентного ідеалізму. Гегель виходить із моменту в свідомості Ісуса, що веде до життя і догми громади. Він ґрунтується у викладеному ставленні Ісуса до світу, з того, що його громада “утримувалася від усіх форм життя, або визначалася лише через загальний дух любові, себто не жила в цих формах”. Відтак задоволення громади полягало лише в її взаєминах із божественним духом, і ці взаємини також спершу є релігією. Повинна була виникнути божественна свідомість громади; і позаяк бог громади мусив привести членів громади, поєднаних любов'ю, до тіснішого об'єднання, Ісус був піднесений до цього бога громади. Тепер Гегель одразу виводить новий момент у взаємозв'язку релігійної свідомості – функцію, що її має божество Ісуса стосовно християнської спільноти. Позаяк “любов сама по собі не творила суцільне об'єднання”, через те, що громада потребувала іншої сили об'єднання, тотожність віри в обоженого вчителя Ісуса одержує цю функцію. Тепер за допомогою наполегливої діалектики з уже відомих властивостей свідомості громади конструюється те, що обожений Ісус протиставляється громаді як щось чуже, позитивне, об'єктивне: громада потрапляє у відносини залежності від нього. Зовнішній залежності релігійної спільноти від потойбічного засновника Гегель протиставляє істинні взаємини. “Життю, духові не дається нічого, він сам стає тим, що він одержує, воно так переходить в нього, що тепер стає його модифікацією, його життям”. Замість категорії зовнішньої залежності виступає, таким чином, як засіб розуміння релігійних впливів поняття тотожності і взаємозв'язку, що ґрунтуються у вченні про трансцендентальне Я і зближається із вченням про тотожність. Так виростає новий важливий історичний погляд, коли на цьому ґрунті сприйняття стає становленням у самості, його модифікацією. Врешті цей наш запис виділяє ще як наступний момент, до якого веде логічна послідовність мислення громади, те,



що таке об'єднання божественної сили з однією людиною потребує випробування поширенням віри в дива.

Наскільки повчальним є порівняння цього уривку гегелівської історії догми і церкви з тим, що було сказано до нього і після нього на цю тему! Гегель покладає в основу поняття християнської спільності любові у світі роз'єднаності і через нього веде свідомість Христа до тої, що була за три або чотири сторіччя після нього; він не притягує до цього жодних впливів грецьких чи римських уявлень; ми маємо перший приклад історії іманентного розвитку догми, що завдяки наступним працям Гегеля, Баура і Штрауса мала такий вплив на історичне мислення. Хоча цей метод є однобічним, довічна істина полягає у цій внутрішній діалектиці історії, яку осягають в її історичному зв'язку зі грою сил, в якій вона протікає, і вплив якої вона постійно відчуває на собі.

Із поняттєвого взаємозв'язку гегелівської історії на явища християнської свідомості ллється якесь нове дивовижне світло; але у всьому цьому викладі найвеличніша і найпоследовніша концепція Гегеля є свідомством того, як християнська громада породила міф про Христа, в якому його вища свідомість перейшла у її споглядання. Прагматизм психології одиничного не мав засобів прийти до розуміння християнського міфу. Саме через те, що Гегель і Шляєрмахер осягнули громаду як міфотворчий суб'єкт, з'явилася можливість розв'язати велику історичну проблему виникнення світу християнської віри.

## 5

До взаємозв'язку цієї історії релігії прилягає процес, в якому віра християнської громади стає позитивною – настає час для ліквідації цієї християнської громадської віри. Ми бачили, як Гегель наприкінці цього періоду обробляв перші зошити зі старими нарисами про позитивне в християнстві; якщо спочатку йдеться лише про позитивні моменти, що мали місце вже під час виникнення християнства, разом із тим зі своєї метафізично-історичної точки зору він бачить другу можливість позитивності, що зустрічається в кожному релігійному явищі, бо вона з необхідністю постає з самого процесу життя. Це поняття

позитивності показує нам найвищий ступінь релігійно-історичного погляду, до якого він підноситься у цей період.

Лише хід формування, що тривав сторіччя, пояснює йому, що може з'явитися спосіб узагальнити сутність людини в одному понятті і співставити з цим поняттям історичні явища як неусвідомлену багатобічність; із цього поняття випливає хибне протиставлення між одиничним природної релігії і множинним її позитивної форми. Але не існує загальної людської природи, що могла б бути наочно представлена у своїх необхідних рисах; “жива природа є вічно чимось іншим, ніж її поняття, відтак те, що для поняття було лише модифікацією, чистим збігом, чимось зайвим, стає необхідним, життєвим, можливо, єдино природним і прекрасним”. Як тепер релігія стає позитивною? Усвідомлення вищої сили, завелике для розсудку та розуму, мусить існувати в кожній формі людського формування; властиві релігійні дії та відчуття пов'язані в такій формі релігії з іншими сторонами індивідуального життя: цей індивідуальний і визначений характер релігії не робить її позитивною, бо особливість, визначеність є властивістю будь-якого життя. І коли розум пояснює цю визначеність на противагу вічно незмінним необхідним властивостям людської природи як випадкову, випадкове не одержує характер позитивного, “бо людина може зв'язувати з цим випадковим і в більшості випадків з деяким випадковим святістю”. “Навіть тремтіння перед невідомим, відмова його способу дій у волі, підкорення, наче машина, встановленим правилам; без будь-якого розуму заколисування себе через дію і відмову, розмову і мовчання у короткій або довічній глухості почуття – все це може бути природним, і релігія, що дихала тим духом, не стала б позитивною лише через це, саме тому, що вона відповідала своїй епосі. Природа, що вимагала такої релігії, була, звісно, жалюгідною природою, але релігія виконувала її кінцеву мету. Вона дала цій природі щось вище, яке лише вона могла зносити, і де знайшла задоволення. Лише тоді, коли пробуджується інша мужність, коли вона набуває почуття гідності і через це вимагає свободи для самої себе, не покладаючись на деяку могутню істоту, попередня релігія може здаватися їй позитивною”. Коли хід мислення наявної релігії руйнується, коли вона продовжує існувати

лише як спадок минулих часів, зміст релігійного вчення та заповідей не змінюється, але стає іншою форма, в якій релігія засвідчує істинність її вчення і вимагає виконання заповідей. Релігія вимагає тепер визнання як чужа духові сила, як зовнішня об'єктивність і позитивність. Гегель знає, як показує цей вступ, що розпочався такий конфлікт між християнською релігійністю і тогочасною формацією, що розвивалася. Тут також проявляється спорідненість його ідей з “Промовами про релігію” Шляєрмахера.

Яким має бути мірило, що ним можна виміряти, що в сучасній християнській релігійності стало позитивним? Розсудок і розум не можуть бути суддями релігії: “те, що не претендує бути зрозумілими та досягнутим розсудком, не є підсудним розсудкові й розумові”. В цьому місці очевидною є зміна, що відбулася в Гегелі. Через заглиблення в історичне становлення людських станів йому відкрилося, що масштаб для судження про неї повинен міститися в потребі та історичному становищі, а не лише у відношеннях із абстрактними тезами розуму. “Розсудок і розум можуть викликати будь-що на своє судилище, і легко виникає зухвала впевненість, що все має бути зрозумілим, доступним розсудкові, через те вони, звісно, відкривають достатньо позитивного, і крикам про рабство духу, гніт сумління, марновірство немає кінця. Щиросердні вчинки, невинні почуття, найпрекрасніші уявлення фантазії стикаються з таким грубим обходженням. Проте і вплив цієї недоречної дії є відповідним. Кмітливі люди вважають, що кажуть істину, коли вони кажуть розумно стосовно відчуття, сили уяви, релігійних потреб, і не можуть зрозуміти, як можна опиратися їхній істині, чому вони промовляють до глухих вух. Помилка полягає в тому, що вони пропонують камінь дитині, що потребує хліба. Якщо б будували дім, їх товар був би доречним. Але так само, як хліб не підходить для зведення будинку, вони суперечать правді”. Мірилом для судження про релігію є ідеал людської природи. Ним повинна врешті вимірюватися кожна окрема потреба, що виникає з часом, та її задоволення. “Ідеал людської природи є взагалі чимось іншим, ніж загальне поняття про людське призначення та про відносини між людиною та Богом. Ідеал надає більше своєрідності, визначеності, і навіть вимагає властивих релігійних дій, почуттів, звичаїв, певний надлишок, певну кількість

надлишкового, що в світлі ліхтаря загальних понять бачиться лише як лід і каміння". Цей ідеал, що містить повноту людської життєвості, призначає всім переконанням релігії їхню істинність, всім настановам – їх чинність, всім витворам фантазії – їхню реальність, і всі вони стають мертвими формами, якщо вони не змінюються разом з ідеалом, що в кожному сторіччі є іншим.

## 6

Діставшись кінця гегелівського викладу історії релігії, ми спробуємо тепер пояснити його метод, аби встановити значення його праці, представленої цими теологічними фрагментами, для виникнення його нового методу, спрямованого на розуміння історичного світу.

Показано, як Гегель виходить із досягнень прагматичної історії, і як тепер вчення трансцендентальної філософії про взаємозв'язок духу дає допоміжний засіб для подолання обмежень прагматичної історіографії. Для історика йдеться про те, щоб через сукупність станів, сил, процесів та їх відносин між собою зробити зрозумілим наступний процес, і це є можливим лише через те, що в цьому процесі відшукуються постійні зв'язки між частинами змісту, що відповідають конкретним станам і постійно повертаються, з якими пов'язані зміни, а відтак насамперед ясно, що історик, якщо він бажає перейти від переживання історичної даності до осягнення того, що відбулося, може виконати своє завдання лише через зв'язок понять, що в них міститься певне правило зміни. Гегель став першим, хто представив цю проблему цілком загально. Він вперше став шукати принципи, що уможлиблюють встановлення загально необхідних зв'язків понять, в яких історичні зміни виражаються і можуть бути осягнуті.

Тепер ми побачили Гегеля у роботі; повз нас пройшла його спроба через зв'язки понять обґрунтувати як необхідний великий процес, що в ньому формувалася релігія Ісуса і громада породжувала догму. І тепер ми можемо точніше визначити метод, яким він в цей період розв'язував свою проблему. Як окремі поняття, якими він послуговувався, так і їх взаємозв'язок є цьому знавцеві історії релігії відомими з трансцендентальної філософії.

Читач може пригадати, що говорилося про виникнення понять взаємозв'язку, розвитку, діалектики духовних процесів за часів Канта й Фіхте. Проблема історії близька проблемі природознавства, і ці дві сфери пізнання схожі також у тому, що для пояснення змін, для пов'язування фактів мають одне підгрунття – одна в математиці, друга у взаємозв'язковій душі. Механіка конструє процес руху зі зв'язку понять, одержаних через поєднання експерименту з математичними передумовами. Історична наука, що в змінах має проблему в духовній сфері, аналогічну рухові, якщо вона хоче зробити зрозумілим перебіг історичних змін, в якості підгрунття для надійних понять потребує загального і необхідного взаємозв'язку, яким просякнуте духовне життя. Історичний метод спирається на представлення змін у їхній цілісності через зв'язки понять; але її метод і відрізняється від природничого саме через те, що її підгрунття – у взаємозв'язку життя душі, дієвому суттєвому в історії, що знаходить свій вираз в сукупності окремих станів. Відтак гегелівська проблема стає взаємозв'язком загальної історії, який може бути представлений через поняття, що містяться у необхідному та загальному взаємозв'язковій душі. Цей взаємозв'язок є цілим, чия єдність відбивається у диференціації його частин. Відносини цілого та його частин відтак є базовою категорією, якій Гегель справедливо підпорядковує історію. Він є невтомним, витягуючи другорядне зі свого методу, що виводить з особливого відокремлене від нього загальне – закон; ціль історії лежить для нього радше у представленні загального фактичного наповнення і глибини історичного життя через зв'язки понять, що репрезентують сутність цілого універсальної історії через представлення взаємозв'язку душевних станів, що зображують історію. Поняття, зв'язком яких Гегель репрезентує історію, є сутнісними поняттями. Чи може бути ця проблема вирішена, чи ні – саме це осягнув Гегель на основі трансцендентальної філософії.

Кожен із тих, хто розмірковував до нього про історію, шукав дороговказ загальної історії в окремій ідеї, задля реалізації якої існує вся історія, і бачив у ній мірило, аби ним вимірювати історичні процеси за їх цінністю. Гегель намагався вийти за ці межі, і тут лежить тепер велике поєднання наукових обставин, за

яких він думав, що охоплює всю історію в 18-му сторіччі, бо ж уже були досліджені нації, області історичного життя, епохи великих історичних мислителів, і що тепер із глибин трансцендентальної філософії він іде назустріч взаємозв'язку розвитку духу історії, хай, і недосконалому: в цьому поєднанні виник поступ, що його спричинив Гегель.

Перебіг історії наук за своїми загальними моментами ставить нові й нові завдання; вирішення яких відбувається в глибині окремої особи, і щоб зрозуміти ці рішення, треба простежити, як формується її дух, як він зондує, пробує, працює зі своїм матеріалом з нових і нових точок зору. Там, де ми вважаємо, що Гегель лише просунув проблему, насправді не розв'язавши її, спроби розв'язку в своєму значенні перевищують незадовільний кінцевий результат, вони мають значення, що виходить за рамки простого приготування до праці його життя. Зв'язок понять, в які діалектичний метод Гегеля врешті зібрав взаємозв'язок розвитку духу, не задовольняє багатство ідей, що їх він охопив у цей період. Як високо він підняв свій метод, основи та взаємозв'язок якого пов'язані з практичною історією, з потягом сторіччя до універсальної історії та з трансцендентальною філософією, до методичного усвідомлення, ми не знаємо; але ж було природним, що він поступово доводив до свідомості форму свого духу, категорії, в яких він охоплював світ: тотальність, процес, суще, розвиток були тепер категоріями, в яких він розумів світ та історію. Для подальшого втілення свого методу його спонукало його власне ество. Підсумовуючи в собі, переживаючи у глибині своєї душі, великі релігійні та філософські зміни свого часу, просуваючись у своїй замкненій роботі до нових настанов свідомості, у своїх переживаннях він одержував своєрідний допоміжний засіб для розуміння історії. Це можна особливо ясно зрозуміти з його праці про виникнення релігії Ісуса, і ми зможемо показати це також на подальшому перебігові його розвитку. Антагонізм 1801 р. між Шеллінгом та його методом і рефлексійною філософією, що його він пристрасно переживав, став для нього новим засобом історичного розуміння: коротко кажучи, його розуміння того, що відбувалося, зростало постійно разом із його переживаннями. У цього поета переживання працює творчо на

розуміння та зображення світу, де воно відкриває якусь його рису, що до того залишалася непоміченою. Але також переживання впливало і на тлумачення історичного світу, бо кожне розуміння є переживанням, а кожне має свій найперший матеріал у подіях, що відбулися.

Відтак спроба вирішення завдань, що їх ми описали, до якої Гегель вдався в цей період, обумовлена його особистістю, так само як і філософським рухом: але разом із тим на неї впливало становище нашої історіографії. Історик досліджує взаємозв'язок подій, і взаємозв'язок веде історика вперед, доки не охоплює всю світову історію, бо ж усі частини цієї історії пов'язані між собою через відносини суб'єкта та предмета дії. Як суттєве Гегель витягує з потоку подій те, що є необхідним моментом цього взаємозв'язку і через це обумовлює теперішній стан. Виокремлюючи тепер із безконечного складного теперішнього стану суттєве, чи то свободу, чи то право, безпеку мирного порядку, більш витончений смак мистецтва та життя, він завжди при цьому керується визначенням цінності, що здебільшого однобоко підкреслює деякий момент життя. Позаяк історія у вісімнадцятому сторіччі перейшла у збирання, критику, виклад всього обсягу історії, цей метод вповні реалізувався та одержав принципове обґрунтування у просвітницькій філософії історії. Всі попередні епохи стали оцінюватися в їх відношення до абстрактних і довільних цінностей сьогодення. З'явилася ідея прогресу, і в минулому стали шукати того, що обумовлювало б цінності сьогодення, не звертаючи увагу на те, що було самоцінністю минулих часів. Це жадливе ошуканство розкрили Руссо, Гаман, Гердер. Праця Гердера довела, що різні часи і нації реалізовували власні цінності. Але як тепер порівняти ці власні цінності між собою? Якщо пропустити хибний висновок, через який Гердер прийшов до розвитку гуманності у своїй історії, то постає завдання із самої історії зрозуміти власні цінності, що їх створили покоління, за цим самим іманентним методом зрозуміти зв'язки цих цінностей між собою в деякому розвитку. Нації повинні були стати представниками і носіями деякого єдиного для всіх розвитку. Треба було зрозуміти рушійну силу цього розвитку.

Так становище історіографії привело Гегеля до описаного завдання. Він привніс у неї інтуїцію стосовно природи релігійного процесу, що сформувалася з постійних занять із джерелами під впливом його релігійно-метафізичних переживань. Обмеженість його методу обумовлена тим, що йому було досить обґрунтувати його через взаємозв'язок духовного життя замість підтверджувати та покращувати його через порівняльний метод, що поширюється на всю історію релігії. Проте його історична велич проявилася в тому, що кожному рису джерел він пояснював найглибшою релігійною сутністю. Так із даних фактів народилося його відкриття розвитку релігійності, чия іманентна рушійна сила лежить у самому релігійному досвіді: цей досвід переживає релігійні цінності певної епохи, але одночасно і їх обмеженість, яку він залишає позаду; тоді як ці цінності зберігаються, в чому саме й полягає сутність духу; усвідомлення їх обмеженості призводить до нового об'єднання, на кожній стадії збільшується розмаїтість і поділ духу, на кожній з них релігійні цінності є відносними, і останнє пережите завжди вказує на майбутнє. Так історія пізнається як розвиток, що в ньому цінності діють як причини. Її розуміння спирається на те, що відшукуються різноманітні форми, в яких відбувається поступ. У них, так би мовити – техніка історичного розвитку. Позаяк у їх вільному зображенні – суть історичного доробку Гегеля в цей період, ми докладно виклали його працю. За взаємозв'язком, що його відкрило вісімнадцяте сторіччя між фактами знання, обумовленим ними поступом, його застосовністю до панування над природою та солідарності людства, Гегель перейшов до ще глибшого і так само очевидного взаємозв'язку релігійної внутрішньої сутності.

На цьому ґрунті Гегель вже тоді починає удосконалювати мистецтво викладу розвитку. Релігійно-історичні категорії роз'єднання, об'єднання, убогості, розмаїтості, поділу виражають формальні відносини в релігійних станах і врешті ґрунтуються у відносинах між цілим та його частинами. У них для Гегеля полягає засіб поняттєво зобразити перебування в певних релігійних станах, бо вони знаходяться у зв'язку з релігійно-історичними категоріями закону, панування, покори, переконань, любові, релігійності. Так для нього виникає можливість виявити релігійний розвиток через



іманентний процес історичного пізнання з виключенням зовнішнього мірила. Тут формується його філософія історії. Через те, що задані поняття ставляться у логічні зв'язки, виникає погляд на стадії структури духу, і позаяк самі духовні стани за їх цінністю не можуть порівнюватися одне з одним, їх емоційна цінність знаходиться у жорсткому зв'язку з їхньою структурою, і, таким чином, Гегель одержує в них масштаб розвитку цінностей (Wertentwicklung), що є притаманним самій історії. Цим замикається коло його методичних ідей. Цим цей період також готує феноменологію та філософію історію, як і стосовно великих історичних уявлень, якими ми завдячуємо Гегелеві.

### III. Ідеал

Світогляд містичного пантеїзму знаходить своє завершення в усвідомленій єдності кінцевого духу з безкінечним. Такою була структура систем Плотіна, містиків Середньовіччя, Спінози, і закрита єдність, що виникла таким чином, надає їм усім, як і спорідненій до них системі Шопенгауера, характер витвору мистецтва. Але з самого початку одна з характерних рис Гегеля полягає в тому, що його ідеалом є одночасно досягнення іманентного божественного взаємозв'язку речей та реалізація цієї ідеї в людському суспільстві. Такого завершення в ідеалі також вимагає його історія розвитку релігії. Бо для нього в самому розвитку немає образу релігійності, в якому він вже був би доконаним і завершеним; все є відносним, і релігійність Ісуса також не позбавлена цієї відносності; власне, позаяк вона врешті має обмеження, розвиток повинен переступити через нього, і позаяк жодна пережита стадія цієї ходи насправді не пододала обмеження релігійності Христа, довершена релігійність є ідеалом майбутнього.

#### 1

З цієї історичної точки зору ідеал визначається через пізнання рис розвитку. З цього найважливішого для гегелівської історії релігії нарису впливає, що релігійний розвиток є процесом, що підсилюється, об'єднання людей між собою та з божественною

істотою. Дух повинен в самому собі поєднувати будь-яке людське з іншим, та все людське з божественним. Далі ми побачили, як в Ісусі досягається усвідомлення єдності всього життя, і як оформлення буття, якого вимагає це усвідомлення повсюди в тодішньому світі наштовхується на перепони, як було зупинене прагнення до втілення ідеалу (процес, який Гегель втім так само міг би спостерігати на перебігу Реформації), і як, таким чином, із невдоволення буттям постали християнські Небеса. Із розпаду цього протиріччя між поцейбічним і потойбічним, земної реальності і трансцендентного в сучасній свідомості відтак з'явився ідеал завершення релігійного об'єднання – організації реального життя через релігійну свідомість. Уже у викладі вчення Ісуса ми натрапляємо на головні риси цього ідеалу. Гегель відрізняв цей ідеал від ідеалу Фіхте. Фіхтевський ідеал безконечного прагнення починається, “коли чуттєвість і розум або свобода і природа, або суб'єкт і об'єкт так безумовно протиставлені, що вони є абсолютними. Через синтез у жодного об'єкта і жодного суб'єкта, або жодного Я і жодного не-Я їх властивість абсолютності не скасовується”. “Закон є уявним зв'язком об'єктів між собою. Уявний зв'язок є твердим і сталим, він не містить духу і є ярмом, скутістю, пануванням і рабством, дією та підкоренням дії, визначенням і визначеним”. Цьому суперечить ідеал Царства Божого. “Любов, розквіт життя, Царство Боже, цілий простір з усіма необхідними модифікаціями, стадіями розвитку; модифікації є виключеннями, а не протиставленнями, себто, немає законів, немає уявного, подібного до реальності, немає загального. Жоден зв'язок не є об'єктивним, перетвореним на правило. Усі зв'язки є живими, такими, що виникли з розвитку життя”.

Ще ближче за ідеал Христа Царства Божого Гегелю мав би бути ідеал відновлення душевного зв'язку, що колись мав місце у грецьких містах-держав, в умовах життя сучасних великих держав. Його ідеалом є чиста спільність людей – найвільніша з можливих, спільність краси божественного життя, в якому любов виходить за межі “форми любові”, спільність, що є живими взаєминами індивідуальностей і “знаходить свій прояв у формах життя”. Який смисл він вкладає в ці форми життя, стає зрозумілим,

коли він протиставляє Геракла, “втілену сміливість”, християнському ідеалу. Він відкидає пасивність християн стосовно світу; вони зафіксували ставлення життя, що розвивається, до об’єктивної реальності і знехтували у сприйнятті своєї любові його багатством і його поділом; вони не знайшли “середину крайнощів, красу”; “у греків тіло і душа залишаються в одній живій формі”. І коли він говорить про прісну ідею загальнолюдськості і про вільний народ, в якому кожен окремий є цілим, на противагу сучасним державам, він при цьому також насамперед думає про Грецію.

Найдивовижніше цю потребу у грецькій красі життя висловлено в роздумах про причастя. Дух Христа, в якому його апостоли є єдиним, під час причастя стає реальністю для стороннього відчуття; але ця об’єктивація залишається неповною; під час їжі зникає матеріальне, бездушне, залишається лише живе сприйняття. Це відповідає християнському спіритуалізму; для Гегеля в цьому вбачається повна неспівставність божественного з речами, в яких воно тут повинне набувати образу. Річ та сприйняття, дух та зовнішня фактичність насправді не з’єднуються; фантазія ніколи не може узагальнити їх у чомусь прекрасному. Воно завжди є двояким – молитва і смак. Тут сила уяви не дає образу, де з’єднувалося б споглядання і почуття, тоді як споглядаючи Аполлона або Венеру доводиться забути про ламкий камінь. В їх формах ми бачимо лише безсмертних, і споглядаючи їх, ми одночасно просякаємо відчуття вічної сили юності і любові. У справжньому релігійному дійстві звільняється вся душа, але причастя залишає після себе лише побожне здивування, “воно обіцяло щось божественне, і ось воно розтануло в роті”. Гегелівські роздуми з приводу завдання піднести форми, культові дії релігійної спільноти до прекрасного висловлені також в інших записах. “Заснувати прекрасну релігію; її ідеал? чи знайдуть його?” Так, ніби це написано після розмови з Гельдерліном.

На майбутній ідеал Гегеля проливає світло ще одне місце в його коментарі до кантівської юриспруденції, що був написаний 1798 р. Він виступає проти кантівського погляду на відносини держави та церкви. Позаяк вони є відокремленими у своїх завданнях, за Кантом держава повинна мати релігійні спільноти,

що знаходяться на її території, під своїм поліційним наглядом, але не втручатися у їх внутрішні справи. Гегель вважає, що таке відокремлення є неможливим. Якщо обмежити завдання держави, наприклад, принципом власності, дух такої держави знаходитиметься у постійному протиріччі з церквою, що намагається утримати людину у відчутті її цілісності. “Громадянин не може ставитися серйозно або до держави або до церкви, якщо в обох він може залишатися в спокої”. І він, всупереч Канту, вводить ідеал, що у нього безперечно походить від еллінів, але одночасно готує його поняття об’єктивної душі у формах держави. Він обстоює єдність держави і церкви в тому сенсі, що релігія, так би мовити, має формувати душу державного життя. “Якщо принцип держави – повне ціле, церкві й державі неможливо бути чимось різним. Що для держави є уявним, панівним, то для церкви так само є тим самим цілим, живим, представленим фантазією”. Окремі місця про взаємини між церквою та державою показують розбіжності, але очевидно, що тоді погляд Гегеля полягав у тому, що єдність релігійної віри не може відноситися до відмітних рис, якщо вона не включає державу, а для довершеності держави потрібен духовний зв’язок, що утворює внутрішню приналежність.

Якщо зіставити це та інші споріднені місця у Гегеля, ми одержимо його концепцію майбутнього суспільства, яке могло б виразити і втілити найглибший релігійно-метафізичний зміст в органічному оформленні й красі. Він не задкує в елліньський світ минулого, як вважають його критики; споглядаючи його, він бачить красивіше майбутнє нашого суспільства. І ідеї сьогодення часто-густо подібні до його ідей. В цьому він також споріднений Гельдерлінові, якого не зрозуміли таким самим чином.

## 2

З такими уявленнями Гегеля пов’язане його нове розуміння форми, в якій практична філософія здобуває своє знання. Це знання морального не існує первісно як закон, норма чи заповідь. Ми бачили, як Гегель виводить форму заповіді у висловах Ісуса з того, як живе усвідомлення любові, з якого випливають релігійні дії,

вступає у відбиту форму тези, спрямованої на інших. Не можна наказати любити, суть любові знаходиться у протиріччі до форми закону, що вимагає поваги. “Шана, що її Кант віддає цьому вислову Ісуса (“Люби Господа понад усе, і свого ближнього, як самого себе”), як ідеалу святості, недосяжному для жодної істоти, є марним перебільшенням, бо такий ідеал, в якому обов’язок уявляється як бажана дія, суперечить самому собі, тому що обов’язки вимагають протиставлення, а бажана дія – ні”. Знання морального так само не одержує належного виразу в етиці, бо етика з кожної чесноти робить сталу величину. Якщо вважати, що людина визначається якоюсь чеснотою, то, позаяк кожна чеснота є обмеженою, по той бік чесноти людина вже взагалі не є морально обмеженою, якщо ж вважати, що її моральні вчинки ґрунтуються у двох чи декількох чеснотах, тоді кожна забирає в іншій простір і силу, і виникає колізія чеснот. “А саме, можна сказати, що добродієсні переконання як такі, якщо їх розглядати загалом, себто абстрагуючись від закладених у них чеснот, не вступають у колізію, бо добродієсні переконання є лише одним; лише через це усувається ця передумова. Якщо ж взяти обидві чесноти, виконання однієї усуває можливість виконання другої, що так само є абсолютною, і обґрунтована вимога другої відкидається”. “Якщо добродієсний серед юрби своїх вірних, що їх всіх він не може задовольнити, бажає встановити ієрархію, він визнає себе не таким зобов’язаним перед тими, ким він нехтує, як перед тими, кого підносить”. Таким чином, мораль ні в формі закону, ні в формі чесноти не виражена, як належить, і повинна розумітися як єдність життя у моральному суспільстві. Мораль є для Гегеля “живим”, “буттям, модифікацією життя”. Поворот, що його Гегель дає тут практичній філософії, споріднений тому, що його в той самий час надав їй Шляєрмахер у своєму вченні про благо. Також роздуми про природне право Гегеля відповідають шляєрмахеровій критиці етики.

### 3

Спробуємо тепер намітити лінію, що веде у розвитку Гегеля крізь розглянутий період до його пізнішої системи моралі. Всюди фрагменти про релігійний ідеал вказують на загальнолюдське.

Позаяк тоді для Гегеля релігійність була найвищою формою духовного життя, щойно він визнав у філософії її обмірковану форму, його Царство Боже мало одразу секуляризуватися у Царство Моралі. Покоління, до якого належав Гегель одночасно перебувало під впливом ідеалізму Канта й Фіхте та під впливом Французької революції. Воно було сповнене ідеї зростання людяності та прийдешнього вищого устрою суспільства. Фіхте був героєм, що проголосив цю нову епоху, і його філософія була присвячена її досягненню. Учні Фіхте в Єні, в Берліні й Тюбінгені були пов'язані цією ідеєю. Гегель, Шеллінг, Гельдерлін трималися ідеалів своїх тюбінгенських років та підтримували в них одне одного. І позаяк той рух, що його започаткувала Французька революція, мав загальноєвропейський характер, позаяк письменники ідеологічної школи у Франції, захисники революції в Англії та Німеччині співпрацювали в цьому русі, нові ідеали завдяки своїй енергії та розповсюдженню утверджувалися на противагу реакції, що стала поширюватися після страти короля та революційних воєн. Гегель також залишився стійким та мужнім. Якщо вивчити його теологічні фрагменти, очевидно, що вони цілком натхнені духом цього руху. Його заглиблення в історію не суперечить його праці над більш довершеною релігійністю та оновленням суспільства, навпаки через те, що він значно радикальніше за посереднє німецьке просвітництво занурює християнство у потік історії, в якому і ця форма релігійності повинна перейти у вищу, через те, що він так цілком серйозно ставиться до розвитку, його праця заради майбутнього і його віра в нього одержує підсилену енергію і визначений напрямок. „Після того, як протестантизм позбавив його чужої урочистості, дух як дух у власній формі може насмілитися на святе і первісне примирення з собою у новій релігії, що в ній безконечний біль та вся суворість його протиріччя приймається, але розчиняється незатьмарено і чисто, а саме коли йдеться про вільний народ, і розум відроджує його реальність як моральний дух, що може насмілитися на власній землі та зі своєї величі прийняти свій чистий образ”. Це тези, які Гегель написав дещо пізніше, так само могли б міститися у наших фрагментах.

Новий моральний світ, що здійснюється у ньому, має своєю головною рисою втілення найвищих ідей у державі. У взаємозв'язку з його найважливішою політичною брошурою він каже, що людина прагне піднятися до усвідомлення ідеї, але одночасно вона має почуватися як щось сповнене життя у державі. У теоретичному осягненні ідейного взаємозв'язку речей дух є самотнім, він не може залишатися у своєму внутрішньому світові, а відтак в історичному процесі з формуванням найвищих ідей завжди пов'язана їхня реалізація у суспільстві. Мораль має своє буття лише там, де життя, дух і любов зорганізовані в одне ціле. Позаяк суть окремого життя є єдиною з суттю цілого, так що зв'язки з ним відповідають потребам власного буття, розвиток особи припиняється починаючи з християнства, проте відновлюється, якщо політична мораль античності знову знаходить визнання в умовах сучасності.

Друга риса нового ідеалу дозволяє ще глибше побачити оригінальність гегелівських переживань. Поняття, в яких оформлюється нова система моральності, належать деякій релігії, що лежить по той бік моралі. Провина – це будь-яке порушення життя, доля – будь-яка реакція цілого на таке порушення. Тому провина, страждання, доля є відносинами, що мають місце в боротьбі сил у житті, і доля є відповіддю на шкоду буттю, навіть якщо ця шкода не є провинною для моралі. Тому тамування болю, що виникає з руйнування життя, що є єдиним із нами у Всежитті, відбувається через любов, що відновлює цю єдність, і немає нічого спільного з каяттям, страхом перед покаранням, благанням про милосердя. Кожен моральний порядок, що проходить у відносинах закону, порушення закону, покарання та примирення через любов, утримує людину у неминучому колі абстрактних зв'язків, поза межами якого залишається цілісність її суті.

Останній штрих нового гегелівського морального світу є усвідомлення, що шлях духу до реалізації цього ідеалу, як і реалізація всього розвитку, проходить крізь біль та працю, і без них неможливий стан, якого він прагне досягти. Розділення, біль, праця, обмеження є моментами людського стану, бо вони належать до процесу самого життя. В цьому знаходить вираз та страхотлива суворість, з якою Гегель ставиться до просвітницьких фантазій про

блаженство. Його новий ідеал відкидає довільність і чуттєвість власного життя так само, як і моральні поняття, що походять із трансцендентного світогляду. Відтак вони мусять бути підпорядкованими моментами у гегелівській системі моралі. Надзвичайні труднощі містилися у завданні – оформити новий систематичний погляд на мораль. Найбільша з них полягала у протиріччі між історичним усвідомленням реальності всякої історичної дійсності і метафізичною потребою в останньому, заключному слові та в єдиній абсолютній цінності.



## Примітки

Рукописи Гегеля, на які спирається ця праця, знаходяться в Королівській бібліотеці в Берліні. Їх уже використовували обидва біографи Гегеля – Розенкранц (“Життя Гегеля”, Берлін, 1844) та Гайм (“Гегель та його час”, Берлін, 1857). Окрім того, обидва опублікували цілий ряд гегелівських праць, яких уже немає в тій спадщині, що зберігається сьогодні в Королівській бібліотеці. Неповні та великою мірою неправильні повідомлення Розенкранца, витягнуті з контексту уривки, які передрукував Гайм, використовуємо лише там і, відповідно, на них посилаємося лише там, де бракує відповідних рукописів. Самі рукописи зібрані у Берлінській бібліотеці у томи, пронумеровані і за цим зібранням цитуються в подальшому; для полегшення пошуків ми позначаємо обидві сторони кожного аркуша літерами а і b.

Університетські роки С. 9-17

XI 2a-21b, 100a-103b, VIII 184a-187b (Послідовність цих цілком хаотично зібраних аркушів можна легко визначити через літерні позначки Гегеля); Розенкранц 462-469.

Три твори про християнську релігію С. 20-39

Життя Ісуса С. 20-24

VII 2a-75b ((Дата на стор. 2a: 9 травня 95, на стор. 75b: 24 червня 95).

Твір про відношення релігії розуму до позитивної релігії С. 24-30

XI 89a-91b, VIII 21—92a (Дата на стор. 82a: 2 листопада, на стор. 90a: 29 квітня 96).

Народна релігія С. 30-39

VIII 93a-100a, 10b-115a (Різниця між еллінською фантазійною релігією та християнською позитивною, див. Гайм с. 474 і далі). Також 121a-163b.

Теологічно-історичні фрагменти С. 75-129

1. Історія юдейської релігійності С. 76-82

XI 22a-24a, 54a-58b, 61a-68b, VII 104a-107b.

2. Головний фрагмент С. 82-91

VII 76a-87b, XI 92a-97b.

3. Навчальні промови і Нагірна проповідь С. 91-95

VII 89a-94a, XI 34a-37b, VII 166a-169b.

4. Примирення із долею через любов С. 95-104

VII 148a-157b, XI 26a-30b. (Для пояснення поглядів цього фрагменту щодо Нагірної проповіді порівняти, незважаючи на початкові слова, С. 148b на полях – “У попередньому скасуванні закону через чесноти зникає лише форма закону, а його зміст залишається, але тут він скасовується і за формою, і за змістом”.)

5. Чесноти і любов С. 104-106

XI 31a-33b, VII 95a-99a (Причастя).

6. Ідеал любові С. 106-110

VII 100a-103b.

7. Релігійність Ісуса та метафізичний зміст його базових уявлень С. 110-118

XI 38a-39b, VII 124a-131b, XI 99 VII 132a-146a.

8. Доля Ісуса і релігія його громади

XI 42b-43b, VII 158a-159b (Перероблено 108a-113b), 160a-161b, 114a-122a.

Повернення до твору про позитивність християнства С. 129-134

VIII 9a-20b (Дата на с. 9a: 24 вересня 1800), сягає 25b.

Розенкранц (Прутц, Історико-літературний записник II 159 і далі) описав теософський уривок, де йдеться про божественний трикутник; він відносить його до франкфуртських часів. У берлінському спадку його тепер немає, і я також не зміг скористатися виписками з Розенкранца, бо для мене, особливо, зважаючи на термінологію, його віднесення до періоду, що розглядається, є проблематичним.

Два політичних твори С. 134-151

Вступ – про конституцію Німеччини XIII, 1a-3a.

Твір про устрій Вюртембергу С. 137-139 XIII 64a-66b.

Цитату в рядку 10 на С. 139 взято з Гайма С. 66.

Твір про конституцію Німеччини С. 139-151.

Є декілька нарисів чи залишків тих та інших різних записів та зібрань. Обидва нариси I, 1-47 та XIII, 11-51 є найважливішими. Я називаю їх Ms.I та Ms.II. Ні перший, ні другий не дає нам цілісного рукопису; але разом вони доповнюють одне одного досить добре. Тому стало можливим влаштувати їх видання, яке, за всієї його некритичності, загалом виконало своє завдання – передати мету, хід та зміст рукопису. “Критика конституції Німеччини Г.Ф.В. Гегеля. З рукописного спадку автора видав Георг Моллат, Кассель 1893” (“*Kritik der Verfassung Deutschlands von G. F. W. Hegel. Aus dem handschriftlichen Nachlaß von Georg Mollat, Kassel 1893*”).

Ms.I. (I, 1-43) – це більш ранній фрагмент, і, вочевидь, він був написаний вже в Єні. Доказ: Ms. аркуш 1, аркуш 37 (надруковано: Моллат 107 і далі). Він завершено пророблений стилістично, хоча й відсутній зовнішній поділ на глави. Аркуші 1-4 дають нам початок рукопису (надруковано: Моллат С. 1-9, “Вступ”). Далі бракує декількох аркушів, що окрім початку викладу устрою Німеччини, а саме імперського військового устрою, напевно містили висновок поняття держави (див.: Моллат С. 10-14). На аркушах 5-10 розглядається імперський військовий та імперський фінансовий устрій. Вони відповідають: Моллат С. 25-38, і, насамперед, це видання (С. 25-27) лежить в основі нашого Ms.I (аркуші 5-6). Після аркуша 10 знову бракує декількох аркушів; вони мають містити значну частину критики імперського законодавства. Починаючи з аркуша 11 Ms.I становить неперервне ціле, що дає нам рукопис до самого кінця. Через недбалість при зшиванні, на жаль, аркуші йдуть у неправильній послідовності; правильна є такою: аркуші 11-18, 21-24, 19-20, 25-46. Ця частина нашого Ms. (аркуші 11-46) відповідає, насамперед (аркуші 11-12) Моллат С. 55-56 та

становить (аркуші 12-46) безпосередній оригінал для видання Моллата С. 56-131.

Ms.II (XIII, 11-51) являє собою другий пророблений план, що вочевидь з'явився на основі Ms.I і загалом, іноді навіть дослівно, збігається з ним. Аркуші 11-15 дають нову форму "Вступу". Більшу частину її подано у виданні Моллата С. 132-136 як "Додаток" із довільним викладом: уривок Моллат С. 134 "Німеччина вже не є державою" – 136 "має бути проведений" в Ms. передувє уривкові Моллат С. 132-134. За цим Вступом іде насамперед глава, яку сам Гегель назвав "1. Поняття держави", а далі – без зовнішнього поділу глави приблизно перша третина власне твору. Ця вся частина Ms.II (аркуші 15-48) міститься у виданні Моллата С. 10-56; лише С. 22-27, як було зазначено, використовувалася для видання Ms.I. Обидва останні аркуші нашого Ms.II містять напис: "Глава про законність, про те, що виконання законів держави не здійснюється". Вони загалом надруковані у Моллата С. 136-137 як "Додаток".

Назвою Ms.III я позначаю I, 47-57. Здається, що ці аркуші за своїм зовнішнім характером з'явилися одночасно. Але в іншому вони не складають взаємопов'язаного цілого і розпадаються вочевидь на групи арк. 47-48, 49, 50, 51-53, 54-55, 56-57. Ці частини є різними за ступенем їх завершеності. Так, аркуші 47-48 є проробленим, хоча і лише частково наявним у нас планом, тоді як решта частин являють собою здебільшого лише стадію більш стислої, уривчастої праці. Тому цей Ms.III, певно, слід поставити перед Ms.I і віднести, можливо, ще до франкфуртського періоду. Цьому не суперечить те, що арк. 47-48 частково вочевидь є основою для XIII 15-20, себто для Ms.II; слід лише припустити, що ці виклади (про поняття держави) лише тому потрапили до Ms.I, які містилися в деякому упорядкованому плані. За змістом Ms.III не містить нічого такого, щоб уже не містилося в Ms.I або Ms.II.

Це так само стосується записів XIII 61 (Ms.IV), XIII 13 (Ms.V) та XIII 55-56 (Ms. VI) та залишки плану XIII 5 (Ms.VII) і 7-11 (Ms. VIII). Ці Ms. разом далі належать також до певної стадії твору, що лежав в основі Ms.I. Зацікавленість викликає Ms.IV (можливо, взагалі перша спроба пояснити розгляд предмету) і Ms.VIII (решта третьої редакції "Вступу").

Те, що міститься в XIII і доказово належить до рукописів, що розглядалися у нашій праці, складається із голих матеріалів (виписок, витягів). Вони сягають за часом енських років. Те, що Гегель, працюючи над своїм твором, ще раз брав до рук Мак'явеллі, демонструє нам зворот аркуша 56 – там є витяг із французького перекладу "Государя".

Новий світогляд і начала системи С. 151-206.

Містичний пантеїзм С. 152-174

С. 154. р. 12 згори, XI, 60b

" 156-159 XI, 112a-115b

" 159 р. 12 VII 152b

" 159 " 2 знизу VII 156a

" 160 " 1 згори VII 125a

" 5 згори VII 125a

" 8 згори VII 125b

- “ 13 згори VII 125b  
 С. 160 р. 15 згори VII 126b  
 “ 12 знизу VII 103a  
 “ 9 знизу VII 102a  
 “ 8 знизу VII 101a  
 “161 “ 18 згори VII 127b  
 “ 15 знизу. Перша згадка про поняття духу як принципу світу, виділена Розенкранцем та Гаймом, вираз любові для поняття Бога як Всежиття був би зрозумілішим, але дух є більш глибоким, не може бути використаний, бо, як зазначалося раніше, визначення часу цього фрагменту про божественний трикутник є сумнівним.
- С. 161 р. 10 знизу XI 39b  
 “ 162 “ 7 згори XI 39a  
 “ 9 згори XI 39a  
 “ 15 згори VII 138b  
 “ 17 знизу VII 139a  
 “ 12 знизу XI 93a  
 “ 11 знизу XI 93a  
 “ 10 знизу XI 67b  
 “ 8 знизу XI 22a  
 “ 2 знизу VII 129a  
 “163 “ 3 згори VII 124b  
 “ 18 знизу VII 131a  
 “15 знизу VII 131b  
 “164-166. VIII 9a-25b  
 “165 р. 1 знизу XI 116a  
 “166 „7 згори XI 114a  
 “13 знизу VII 136a  
 “167 “9 згори XI 114b  
 “167-168 XI 116a-119a. На XI 119a стоїть дата: 14 вересня 1800;  
 XI 112a-115b та 116a-119a – 2 уривки, один позначено hh, другий – uu, ознака того, що тут для нас втрачена більша праця Гегеля.  
 “169-170 VIII, 166a-175b  
 Історія релігії С. 174-199  
 С. 176 р. 6 згори VII 101a  
 “14 згори VII 139a  
 “177 “ 2 знизу VII 76a  
 “179 “ 4 знизу XI 52b  
 “185 “ 10 знизу VII 86a  
 “ 4 знизу VII 79a  
 “186 “ 4 знизу VII 87a  
 “188 “ 12 знизу VII 88b  
 “189 “ 6 знизу VII 112b  
 “ 6 знизу VII 114b  
 “190 “ 4 згори VII 114b

- “191-193 VIII 9a-25b  
Ідеал С. 199-206  
С. 200 р. 17 знизу XI 93a  
    “13 знизу XI 93b  
С. 200 р. 9 знизу XI 93a  
    “201 “3 згори VII 111a  
        “6 згори VII 161b  
        “11 згори VII 112a  
        “5 знизу VII 98a.  
        “1 знизу VII 79a  
    “202 “13 згори Роз. с. 87  
        “19 згори Роз. с. 88  
    “203 “8 згори VII 93b  
        “14 знизу VII 31b  
        “8 знизу VII 31b  
        “1 знизу VII 92b  
    “205 “2 згори Прути, Історико-літературний записник II, 214/15.

## Примітки

### ДО ТВОРУ ДІЛЬТЕЯ “ІСТОРІЯ МОЛОДОГО ГЕГЕЛЯ”

Ці численні, й ба навіть зайво, як може здатися фахівцю, докладні примітки до тексту Дільтея, мають на меті допомогти читачеві: по-перше, орієнтуватися в іменах, працях, подіях, проблемах, що їх мав на увазі Дільтей, але не говорить про це прямо в тексті; по-друге, увести його в Гегелів біографічний контекст; по-третє, відіслати його до існуючих перекладів російською гегелівських текстів (рукописів та листів); і, нарешті, ознайомити читача з деякими рецепціями праці Дільтея в новітній дослідницькій літературі, які вже сьогодні дають змогу скоригувати ті чи ті оцінки Дільтея, його знахідки та промахи.

#### Передмова

<sup>1</sup> Дослідження В. Дільтеєм теоретичної спадщини Ф. Д. Е. Шляермахера (Schleiermacher) відіграло у становленні його власної філософії чи не вирішальну роль. “Зустріч” із Шляермахером була визначальною і для формування власного варіанта Lebensphilosophie (філософії життя); і для розробки проекту Критики історичного розуму, пошуку нового обґрунтування наук про дух; і для створення філософської герменевтики, яка розумілась ним як складова логіко-методологічного забезпечення гуманітарних наук; і, врешті-решт, дало поштовх для фундаментального дослідження історії молодого Гегеля.

Ф. Шляермахер перебував в епіцентрі філософської думки Дільтея впродовж усього його творчого шляху: від юнацької конкурсної праці про герменевтику Шляермахера (1860) упритул до пізніх праць із методології гуманітарних наук. Дільтей підготував до друку два томи листування й рецензій Шляермахера (1861, 1863). А в 1867 і 1870 роках видав двома частинами перший том своєї фундаментальної праці “Життя Шляермахера”, яка принесла йому світову славнозвісність.

<sup>2</sup> *Розенкранц* [Rosenkranz] *Карл* (1805–1879) – один із найбільш відомих учнів Гегеля, прихильник лібералізму й так званого “центру” в епоху розкладання гегельянства, автор першої біографії філософа – “Hegels Leben” (“Життя Гегеля”), 1844. Був знайомий з Гегелем особисто. Йому був наданий сімейний архів і повний комплект рукописів Гегеля. У методологічному плані у зображенні життєво-творчого шляху Гегеля він керувався телеологічним підходом, а саме: намагався зобразити цей шлях до системи абсолютного ідеалізму пізнього Гегеля як такий, що був уже з перших його кроків чітко окреслений і не мав у подальшому розвитку жодних відхилень. Проте, треба мати на увазі, що, за Розенкранцем, Гегелева філософія – не тільки і не стільки

Логіка (а панлогістське тлумачення філософії Гегеля стало вже майже канонічним, хоча сам термін “панлогізм” Й. Ед. Ердман (Erdmann) уведе дещо пізніше), скільки конкретне вчення про конкретний Дух. Такою вона була вже в купелі. Їй була такою через своє походження з гегелівських протестантсько-релігійних штудій. “Гегелівська філософія, – наполягав Розенкранц, – є істотно протестантською”.

К. Розенкранц у своїй книзі опублікував декілька маленьких уривків із ранніх Гегелевих рукописів; однаке на загал проблема своєрідності релігійно-філософських поглядів молодого Гегеля аж до Дільтея залишалася практично ніким не поміченою.

Власне відношення Розенкранца до філософії Гегеля апологетичне.

Гайм [Haum] Рудольф (1821–1901) – автор широко відомої книги “Hegel und seine Zeit” (“Гегель і його час”), 1857 [рос. перекл.: Гайм Р. *Гегель и его время*. – СПб, 1861; Санкт-Петербург: Наука, 2006]. Це було, по суті, перше систематичне дослідження усього філософського вчення Гегеля, і, насамперед, перший досвід “історизації” гегелівської думки. Заперечуючи всі інтерпретації філософії Гегеля, які виходили з “Енциклопедії філософських наук”, як віджилі, Гайм занурює Гегелеве філософське мислення у тканину історії й зводить до психологічних мотивів і рухів його душі. Проте вже у молодому Гегелі він будь-що хоче бачити систематика.

На відміну від “апології Гегеля” Розенкранца, ставлення Гайма до Гегелевої філософії критичне, навіть – гіперкритичне. Гегеля він вважає “доктринером реставрації”, його філософія тлумачиться ним як консервативна “філософія реставрації”, а “Філософію права” він робить мало не коментарем до всієї системи.

Крім книжки про Гегеля, Гайм – автор низки книжок, що написані у тому ж ключі: “Фоєрбах і філософія” (1847), “Вільгельм фон Гумбольдт” (1856; 1899), “Артур Шопенгауєр” (1864), “Романтична школа” (1870; 1891), “Гердер, його життя і твори” у 2-х томах (1877–1885; 1887–1889) (друга дата у дужках – дата російських перекладів).

Присвяченої Гегелю фундаментальної праці Куно Фішера “Гегель, його життя, твори й учення” (1877), доповнену у 1901 р. другим томом, Дільтей не згадує, але, як свідчать опубліковані у четвертому томі Зібрання творів нотатки з архіву до “Історії молодого Гегеля”, цю працю він ретельно вивчав і навіть написав на неї рецензію [див.: Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Herman Nohl // *Gesammelte Schriften*. – Bd. IV. – Lpz. – B., 1921]. Куно Фішер, хоча й поступається Дільтею у знанні першоджерел (рукописів молодого Гегеля), проте проблемно-концептуальний контекст, який задавав матрицю теологічно-світоглядно-філософських штудій-пошуків молодого Гегеля, окреслено ним подекуди чіткіше й виразніше за Дільтея (принаймні стосовно бернського періоду) [див.: Фішер К. *История новой философии. Гегель. Гегель, его жизнь, сочинения и учение*. – Первый полутом. – М.; Л., 1933. – С. 23–27].

<sup>3</sup> Докладний розбір кантівської філософії Дільтей здійснив у першому томі “Життя Шляєрмахера” [див.: **Dilthey, Wilhelm**: *Gesammelte Schriften*. 21 Bände. – Bd. XIII: *Leben Schleiermachers*. – Erster Band. – Göttingen, 1970. – S. 94-132]. Крім того, він був ініціатором академічного історико-критичного Зібрання творів Канта та автором програмної передмови до першого тому (1902) [див.: **Dilthey, W.**: *Vorwort zu Band I der Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. In: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geistes Wissenschaften*. 10 (1996). – S. 126 – 134].

<sup>4</sup> “Подальшого розвитку Гегеля” – Дільтей, якщо це й входило у його творчі плани, вже, на жаль, не досліджував.

<sup>5</sup> Працюючи над гегелівською рукописною спадщиною, Дільтей залучив у 1902 році до співпраці двадцятидворічного студента Германа Ноля [Nohl] (1879 – 1960). Той брав активну участь у Дільтейєвих дослідженнях. Виконуючи побажання патрона, Ноль взявся у 1905–06 рр. за систематичну обробку рукописів молодого Гегеля і в 1907 р. видав працю “Теологічні твори молодого Гегеля” [*Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben von Herman Nohl*. – Tübingen, 1907], яка й понині залишається чи не основним джерелом усіх досліджень раннього періоду творчості Гегеля. У ній опубліковані всі рукописи Гегеля періоду з 1790 до 1800 рр. за виключенням конспектів, проповідей і політичних творів.

## Розділ перший

<sup>6</sup> Щодо швабського походження Гегеля, то цікаві й варті уваги спостереження знаходимо у Р. Гайма “Гегель – шваб: от этого происхождения многое зависело в его последующей жизни [...] Не одно только вино с берегов Неккара отличается и своим вкусом, и своим предательским влиянием от рейнвейна, но и тамошние люди совершенно другой породы и другого характера. Так, швабский нрав Гегеля никогда вполне не исчезал даже в элементе всеобщего, в «области мысли и философии»”.

За своїм географічним положенням Вюртембергське герцогство (до якого належав і Штутгарт, в якому народився й провів свої дитячі й перші юнацькі роки Гегель) знаходилося між Північчю й Півднем Німеччини. “Кому не случалось заметить, – продовжує далі Гайм, – очевидного различия между северным и южным немецким характером?”. “С понятием «южный немец» мы обыкновенно связываем беззаботность, добродушие, чистосердечный и кроткий характер, между тем на свою долю (Р. Гайм – виходець з півночі. – Ю. К.) оставляем место рассудительности, способности сознания и навык к размышлению. В первом, как нам кажется, более естественности и чувственности; во втором – более образованности и обдуманности; тот – весь



отдается полноте чувства и фантазии, в нас – стремление к полной сосредоточенности в мыслях и желаниях”. “Сущность швабской природы” Гайм намагається з’ясувати через посередні положення Вюртемберга між двома частинами Германії. “Его жители одарены поэтическими способностями юга; но эти способности заключены в крайне прозаической оболочке. Основание швабского нрава состоит в боязливой и в самой себе замкнутой наивности; но в его глубине скрывается тихо работающая деятельная склонность к умствованию и размышлению. В нем почти нет той сладострастной и расслабленной любви к наслаждениям и той светской и беззаботной веселости, которой отличается венское население. Но в то же время в нем нет и того дерзкого, каждую минуту на все готового суждения, того кусающего, бессердечного остроумничанья, того легкомысленного хвастовства силой соображения и коварства, – наконец, того дара иронии и насмешки, которые составляют отличительные свойства прусской столицы. В швабском характере критическая способность подчиняется полному владычеству глубокой задушевности, а чувственность, в свою очередь, находится под строгим надзором крайне рассудительной серьезности. Из этого следует, как говорит Фишер, которому я везде следовал при описании его соотечественников, та странная «тупость, та крайняя простота, та практическая неповоротливость и слабость, которые заметны в швабах, вместе с их всемирно известными швабскими проказами». В этих-то свойствах лежит источник совсем другого рода остроумия, отличного от нашего, процветающего на севере, – его скорее должно назвать милым юмором, заменяющим нашу иронию и сарказм. Наконец, этим объясняется и тяжелая трудность речи истого вюртембергца, полной глубины и рассудительности содержания, но вместе с тем бедной по внешнему способу изложения, и та неуклюжая затруднительность в приискании слов, которая нередко бывает соединена с поразительным искусством находить счастливые образы, и то странное смешение отвлеченной беспомощности с многозначительной и меткой наглядностью, которые придают такой самобытный колорит слогу Гегеля”. Гайм говорить про своє сильне бажання “[...] *показать швабский отпечаток не только в слоге Гегеля, но и в целом проявлении его духа, т. е. как он развивался и окончательно обнаружил себя в своей философии* (курсив мій. – Ю. К.)”. “Прежде всего я покажу, – конкретизує він свій намір, – как он, вместе со своими великими соотечественниками, совершил всенародное примирение между северным и южным настроением духа; как он ввел в свою систему ту рассудочную философию, которая получила начало в Пруссии, и слил ее в одно целое с поэтически-созерцательным воззрением, родившимся на южной почве; потом, как он, благодаря этому систематическому сочетанию рассудка и созерцания, поселился в столице Пруссии и из среды школы управлял наукообразным мышлением целой нации. Я бы уже теперь хотел указать [...], что и в самом методе его философии была чисто швабская жилка. Действительно, его диалектика не есть острая, режущая, разрешающая диалектика беспощадно анализирующего рассудка; но, скорее,

добродушная, постоянно старающаяся вновь соединить разъединенное, – игра не с предметами, но, так сказать, в них самих и ради них самих” [Гайм Р. *Гегель и его время*. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – С. 14 – 16].

Слід визнати, що задумане Гайму багато в чому вдалось.

Майже так само сутність “швабської натури” характеризує англійський неогегельянець Едуард Керд (Caird) (1835 – 1908) в книзі “Гегель”: “Жители Швабских высот долго отличались от других германцев особенностями наречия и характера, некоторым смещением хитрости с простотой, религиозного энтузиазма с умозрительной свободой мысли. По положению и по расе Швабия относится к Югу, по религии к Северу; обстоятельство это само по себе служило к пробуждению более интенсивной религиозной и умственной жизни в стране, которая могла считать себя аванпостом или авангардом протестантства. В общей своей характеристике швабы представляют средний термин между различными разветвлениями германской народности. Суровый рационализм и практическая энергия, отличающий протестантов Севера и особенно Пруссии, смягчены и расширены в них тем, что германцы называют *Gemüthlichkeit* южной расы; эта черта придала швабам ту врожденную задумчивость и глубину характера, которая нередко ведет к темноте мыслей и мистицизму, но делает людей менее склонными терять сознание органической целостности, единства истины в противоречиях рефлексии. Следует заметить в этом отношении, что первые два вожака философского движения Германии, Кант и Фихте, которые особенно утверждали свободу и независимость человека и ставили “Я” выше “не-Я”, принадлежали Северу; два последние – Шеллинг и Гегель, которые возвысились над односторонним идеализмом до познания духовности вселенной и единства человека с нею и с его ближними, – принадлежат Югу и именно той же Швабской области” [Кэрд Э. *Гегель*. – М., 1898. – С. 3 – 4].

Гегель сам частенько мовляв: “я шваб” [див., наприклад: *Гегель – Нитхаммеру*, 4 октября 1809 г. // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 314].

Я обдуманно так докладно зупинився на “сущности швабской натуры” тому, що граничною основою філософського світогляду є сама людина, а без її національної, й навіть, як ми сьогодні це все краще розуміємо, – *регіональної* приналежності, вона – людина, і, відповідно, її мислення, свідомість і самосвідомість, – багато в чому незрозуміла. Щодо Гегеля, це переконливо, й не без віртуозності, продемонстрував Гайм.

<sup>7</sup> То був вік щоденників. Гегель почав писати свій щоденник із чотирнадцяти років. Проте цей щоденник не свідчить про якусь ранню тенденцію до самоаналізу, чи, навіть, про якусь жвавість і самостійність думки. Він не містить і натяку на передвістя майбутнього видатного мислителя. Щоденник рябіє пласкими й банальними записами, що викликали у біографів лише поблажливі посмішки. В усім світовідчутті й думках хлопчика, а потім юнака, панує щось дуже невимовно нудне, буденне, сіре; його не відвідують честолюбні сні, не

переслідують звичайні юнацькі мрії про славу, про подвиги, про великі відкриття. Читає Гегель багато, школяр витрачає “кишенькові” гроші, що видають йому батьки, не на ласощі, а на книжки, але не може похвастати ані смаком, ані ерудицією. В гімназії він не читав ще ані “Емілію Галотті” й “Натана Мудрого” Г. Лессінга, ані “Страждання молодого Вертера” й “Гец фон Берліхінгена” Гете, ані “Фієско” й “Розбійників” Шіллера, якими зачитувалася тодішня молодь. Але юнак у захваті від роману в шести пухких томах Іоганна Гермеса “Подорож Софії з Мемеля в Саксонію” – одного з найжалюгідніших виробів тодішньої літератури, що була розрахована на смак останнього пересічного філістера, та від пласких романів Теодора Гіппеля.

Із шістнадцяти років з’являється ще одна звичка – робити великі виписки з прочитаного (майже без усяких власних коментарів) на окремих аркушах й ретельно розкласти їх по рубрикам (філологія, естетика, психологія, історія, богослов’я, філософія, арифметика, геометрія тощо) в окремі папки в алфавітнім порядку. Ця звичка ніколи не полишить його.

Ці виписки свідчать про те, що коло інтересів розширюється, а також про те, що наскільки Гегель не знайомий із сучасною літературою, настільки ж гарно знає античну. Він читає Софокла й Евріпіда, перекладає Епіктета й Лонгіна. Античність – чи не домінуюча складова. Захоплене ставлення до античності Гегель збереже впродовж усього свого життя. Майже 30 років потому, будучи директором нюрнберзької гімназії, Гегель в одній зі своїх промов обгрунтує доцільність такої освіти. Він скаже: “Дух и цель нашего учебного заведения – *это подготовка к занятиям наукой*, а именно подготовка, которая зиждется на *изучении греков и римлян*. Вот уже несколько тысячелетий, как они являются той почвой, на которой покоится вся культура, на которой она возшла и с которой находилась в постоянной связи”. “Подобно тому как Антей получает прилив новых сил через соприкосновение с матерью-землей, всякий новый подъем и развитие науки и образования происходит из обращения к древности”. “[...] Если принять, что исходит следует вообще из совершенного, то для более высокого образования должна быть и оставаться основой преимущественно литература греков и затем литература римлян. Совершенство и великолепие этих шедевров должны стать духовной купелью, светским крещением, придающим душе первые и остающиеся навсегда основные тона и краски во вкусе и науке. Для такого посвящения недостаточно общего внешнего знакомства с древними, мы должны сжиться с ними, впитать в себя их воздух, их представления, их нравы и даже, если угодно, их заблуждения и предрассудки и чувствовать себя как дома в этом мире, лучшем из тех, что были. Если первый рай был раем *человеческой природы*, то этот, второй – рай *человеческого духа*, который в своей прекрасной естественности, свободе, глубине и веселости выступает, как невеста из своей светелки. Первое буйное великолепие его появления на горизонте передано прелестью формы и укрошено в красоте; его глубина – не в запутанности, унынии или надменности, а в непринужденной ясности; его веселость – не детская игра, она простирается над печалью, что

знает тяжесть судьбы, но не вытесняется ею из свободного парения над ней и из знания меры. Мне кажется, что я не слишком преувеличу, если скажу, что *тот, кто не знал произведений древних, жил, не зная красоты* (курсив мій. – Ю. К.)” [Гегель Г. В. Ф. *Речи директора гимназии. 20 сентября 1809 г.* // Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 398–399, 402].

<sup>8</sup> Шеллинг Ф. *О возможности формы философии вообще (1794)* // Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 3–26.

<sup>9</sup> *Гегель-Шеллингу, 16 апреля 1795 г.* // Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 222–225.

<sup>10</sup> Фихте И. Г. *О понятии наукоучения, или так называемой философии* // Сочинения в двух томах. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 7–64.

<sup>11</sup> *Шеллинг-Гегелю, 4 февраля 1795 г.* // Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 320–222.

<sup>12</sup> При розгляді трьох творів про християнську релігію [“*Volksreligion und Christentum*” (“Народна релігія й християнство”), “*Das Leben Jesu*” (“Життя Ісуса”), “*Die Positivität der christlichen Religion*” (“Позитивність християнської релігії”)] Дільтей свідомо, усупереч історичній послідовності, починає свій аналіз із “майже прохристиянської, хоча й не ортодоксальної” – “Життя Ісуса”. І тільки вже кризь її призму оцінює “майже антихристиянські” (А. Гулига) “Народну релігію й християнство”, над якою Гегель працював раніше, і “Позитивність християнської релігії”, яка була написана після “Життя Ісуса”. Це зумовлювалося переконанням Дільтея у християнських витоках філософського мислення Гегеля [докладніше про це див.: Гулига А. *Філософія релігії Гегеля* // *Філософія релігії*. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 7–8].

Для того щоб читач міг орієнтуватися в хронологічній послідовності рукописів Гегеля, подамо хронологію фрагментів, опублікованих Г. Нолем, у вигляді таблиці. Таблиця складена Д. Лукачем [Лукач Д. *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. – М.: Наука, 1987. – С. 273]

Сторінки за виданням Ноля	Назва	Дата
<i>Тюбінген</i>		
3 – 30 335 – 359	Народна релігія й християнство Начерки	до 1793
<i>Берн</i>		
30 – 35 359 – 360	Народна релігія і християнство Начерки	
36 – 47	Народна релігія і християнство	
48 – 60	«	
70 – 71	«	
60 – 66	«	
75 – 136	Життя Ісуса	9.V – 24.VII 1795
361 – 362	Начерки	
362 – 366	«	
152 – 213	Позитивність християнської релігії	2.XI 1795 – 29.IV 1796
213 – 239	«	
366 – 367	Начерки	
<i>Франкфурт</i>		
368 – 374	Начерки до “Духу юдаїзму”	
374 – 377	Моральність, любов, релігія	
377 – 378	Любов і релігія	
378 – 382	Любов	
382 – 385	Віра й буття	
385 – 395	План “Духу християнства”	
243 – 342	“Дух християнства”	
398 – 402	Доповнення до “Духу християнства”	
345 – 351	Фрагмент системи	Закінчений 14.IX 1800
139 – 151	Новий вступ до “Позитивності”	Почато 24.IX 1800

Деякі тексти рукописів (або їх фрагменти), з якими працював Дільтей, перекладені російською: *Народная религия и христианство* // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 1. – М., 1970. – С. 45–86; *Позитивность христианской религии* // Там само. – С. 87–207; *Жизнь Иисуса* // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 35–100; *Дух христианства и его судьба* // Там само. – С. 101–194; *Фрагмент системы 1800 г.* // Там само. – С. 195–202; *Из ранних произведений. 1788–1801* // Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4-х т. – Т. 4. – М.: Искусство, 1973. – С. 9–48.

<sup>13</sup> Цей бернський рукопис Гегеля не мав назви й за його життя не публікувався. Уперше був надрукований під назвою “Das Leben Jesu” (“Життя Ісуса”) К. Розенкранцем у 1844 р. у біографії Гегеля “Життя Гегеля”.

<sup>14</sup> Докладний аналіз “нещасної свідомості” у Гегеля здійснив французький неогегельянець Ж. Валь [див.: Валь Ж. *Несчастное сознание в философии Гегеля*. – СПб.: Владимир Даль, 2006].

<sup>15</sup> “Пантеизм (Pantheismus; от греч. «учение о том, что все есть Бог») – учение обожествляющее Вселенную, природу (пантеизм как религиозный натурализм). «Пантеизм есть откровенная религия немцев» (Шлейермахер). «Пантеизм – это прежде всего форма атеизма» (Шопенгауэр). Слово «пантеизм» исходит от Дж. Толанда, опубликовавшего в 1720 произведение под названием «Panteisticon». Пантеизм имеет 4 основные формы: 1) теомонистический пантеизм, наделяющий существованием только Бога, лишая мир самостоятельного бытия [...]; 2) физиомонистический пантеизм, утверждающий, что существует только мир, природа, которую сторонники этого направления называют Богом, тем самым лишая Бога самостоятельного существования (Оствальд, Геккель, Тэн); 3) трансцендентный (мистический) пантеизм, который обычно обозначают как панантеизм; 4) имманентно-трансцендентный пантеизм, согласно которому Бог осуществляется в вещах (Спиноза, немецкий идеализм, Гёте, Шлейермахер, Эйкен)” [*Философский словарь: Основан Г. Шмидтом*. – 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. Ред. В. А. Малинина. – М.: Республика, 2003. – С. 331].

<sup>16</sup> Шеллинг Ф. *О Я как принципе философии (1795)* // Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетейя, Государственный Эрмитаж, 2000. – С. 27–104.

<sup>17</sup> Дільтей, стверджуючи, що Гегель вже “засвоїв” основи філософії Фіхте, мабуть, “квапить події”. Адже в цьому ж листі до Шеллінга, на який посиляється Дільтей, Гегель повідомляє, що “Здесь я – только ученик; я пытаюсь проштудировать «Основания» Фихте” [Гегель – Шеллингу, 30 августа 1795 г. // Работы разных лет. В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 230]. Дотепер із Фіхте Гегель знайомий, скоріш, лише через “другі руки” – через Шеллінга й Гельдерліна.

<sup>18</sup> За півроку до цього в листі Гегелю від 4 лютого 1795 р. Шеллінг чи не вперше чітко сформулював свою позицію як таку, що відштовхується від Спинози і є водночас його абсолютною протилежністю: “За это время я стал спинозистом – не удивляйся! Ты спросишь, каким образом? Ведь для Спинозы мир (собственно, объект в противоположность субъекту) был *всем*. Для меня же он есть *Я*. Мне кажется, что действительная разница между критической и догматической философией заключается в том, что первая исходит из

абсолютного (никаким об'єктом ще не обумовленого) *Я*, а друга – із абсолютного об'єкта або *не-Я*. Догматическа філософія в своїх кінцевих висновках веде до системи Спінози, критическа – до системи Канта. Філософія повинна виходити із *безумовного*. Тепер виникає питання: в чому складається це *безумовне* – в *Я* або в *не-Я*? Якщо це питання буде вирішено, буде вирішено *все*. Для мене вищий принцип всякої філософії є чисте, абсолютне *Я*, то є *Я*, оскільки воно є тільки *Я*, ще ні в якій мірі не обумовлено об'єктом, але дано посередством *свободи*. Альфою і омегою всякої філософії є свобода” [Шеллінг – Гегелю, 4 лютого 1795 г. // Роботи різних років: В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 221–222]. Ділятеї, хоча й посилається на цей лист Шеллінга, але цього місця чомусь, на жаль, не цитує, а тому його позиція стосовно протилежності позицій Шеллінга та Спінози залишається не до кінця проясненою.

<sup>19</sup> Зважаючи на важливість цієї першої розбіжності Гегеля з Шеллінгом (він називає його поки що “только одно замечание”), висловленого ним стосовно праці останнього “Про *Я* як принцип філософії”, наведемо це місце листа Гегеля дослівно: “*Я* дозволю собі тільки одно замечание [...]. В § 12 свого сочинения ты наделяешь *Я* атрибутом как единственную субстанцию. Если субстанция и акциденция – парные понятия, то, как мне кажется, понятие субстанции не может быть применено к абсолютному *Я*, но может быть, по-видимому, применено к эмпирическому *Я*, как бывает в самосознании”. Утім, Гегель ще навіть намагається згладити цю розбіжність свого погляду з поглядом Шеллінга за рахунок певної непослідовності останнього. Відразу після останнього речення наведеної цитати Гегель продовжує: “Но что ты действительно говоришь не об этом *Я* (соединяющем высший тезис и антитезис), в том меня убедил предыдущий параграф, в котором ты приписываешь *Я* неделимость – предикат, который можно приписать только абсолютному *Я*, но не *Я*, имеющему место в самосознании, в котором *Я* утверждает себя лишь как часть своей реальности” [Гегель – Шеллингу, 30 августа 1795 г. // Роботи різних років: В 2-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 230–231].

<sup>20</sup> Ідеться про надісланий наприкінці Бернського періоду (листопад 1796 р.) Гельдерліну вірш (щось на кшталт гімну) “Елевсіс Гельдерліну”, написаний на честь друга й Всеєдиного, яким Гегель відгукнувся на поему Гельдерліна “Елевсін” (написана в серпні цього ж року). (Елевсін – місто в Аттиці, де знаходився храм Деметри, богині родючості, і де щорічно улаштовувалися свята на честь богині та її дочки Персифони – Елевсінські містерії). В цьому вірші Гегель вихваляв Елевсінські містерії за те, що вони шанували таємницю божественного ества, і Божество знаходилося для них не в догмах, а в житті та діянні.

<sup>21</sup> Переклад російською цитованих Дільтеєм фрагментів “Елевсіса” Гегеля див. у кн.: **Фишер К.** *История новой философии. Гегель. Гегель, его жизнь, сочинения и учение.* – Первый полутом. – М.; Л., 1933. – С. 30, 31.

“То, что я назвал своим, исчезает. Я предаюсь Бесконечному, я в нем живу, я – все, я только его олицетворяю собой. Возвратившейся мысли чужда, страшна бесконечность; изумленная, она не может постигнуть глубины этого созерцания”.

“Приветствую вас, всевышние духи, высокие тени, чело которых сияет совершенством; вы не страшны мне. Я даже чувствую, что мне родственны озаряющие ваш блеск и важность”.

“И в эту ночь я чувствовал тебя, святое божество! Тебя нередко открывает мне также и жизнь твоих детей. Я часто чувствую тебя, как душу их деяний! Ты – высокий ум, крепкая вера, которая, хотя и все погибает, не колеблется у божества”.

Щоб скласти більш повне уявлення про Гегеля-поета, наведемо фрагмент “Елевсіна” у перекладі радянського поета Миколи Димчевського:

“... Белым флером тумана  
одевает луна расплывчатые контуры  
дальних холмов;  
приветливо мерцает светлая полоса на воде;  
докучливый дневной шум отдаляется,  
словно между ним и этим мигом  
легли годы;  
Милый друг, предо мной  
проступает твой образ,  
и вспоминается радость прошлых дней  
(хоть часто ей не хватало  
сладких надежд на встречу).  
И вот мне уже рисуется сцена жарких объятий,  
вопросов, тайного придирчивого рассматривания –  
что изменилось с того времени  
в осанке, в выражении лица, в мыслях друга,  
меня охватывает радость  
найти давние узы верности еще более зрелыми и окрепшими.  
Этим узам не нужны клятвенные подтверждения,  
они живут свободной истиной,  
ими управляет мир и покой, доброе мнение и светлое чувство,  
и они никогда, никогда не погибнут!” [цит. за: **Волков Г. Н.** *Сова Минервы.* – 2-е изд. – М.: Мол. Гвардия, 1985. – С. 56 – 57].

Ні! Поезія – навряд чи його стихія.



## Розділ другий

<sup>1</sup> “*Ginepion*” (1797–99) – ліричний роман Ф. Гельдерліна, свого роду сповідь поета, у якому зображені моральнісні пошуки юнака – учасника боротьби за незалежність Греції.

<sup>2</sup> Див: Шлейермахер Ф. *Речи о религии. Монологи.* – М. – К.: «REFL book» – «ИСА», 1994.

<sup>3</sup> Франкфуртський період (“епоха”) Гегеля (1797–1800) – один із найскладніших для теоретичної реконструкції та інтерпретації.

І справа не тільки в тій горезвісній обставині, що через різку недбалість його учнів значна частина рукописів цього періоду, мабуть, назавжди втрачена. Ми не маємо, на превеликий жаль, у своєму розпорядженні повних, а за деякі проміжки часу й жодних, текстів Гегеля цього періоду. Якщо Розенкранц пише, що від статті про недоліки конституції Вюртемберга (1798) збереглися лише окремі фрагменти, то Гайм твердить, що бачив її цілком. Однак згодом весь рукопис було загублено. А з 47 (можливо), пагінованих самим Гегелем аркушів викладу начерку першої “системи”, яким завершується франкфуртський період (закінчив 14 вересня 1800 р.; 24. IX. 1800 датовано початок роботи над новим вступом до “Позитивності”), що їх Розенкранц ще тримав у руках, збереглося лише два (8 і 47). Повністю відсутні якісь документи для аналізу переходу від “Духа християнства” до “Фрагмента системи”.

Справа в тім, що це був кризовий період. Криза сталася через те, що реальна основа республікансько-революційних надій Гегеля пішла з під ніг (події у післяреволюційній Франції). Суть кризи – в усвідомленні різкого дисонансу, суперечності свого юнацького ідеалу (надії на відродження античності) і прозаїчної реальності, яка не залишала будь-яких надій на його втілення в дійсність. Переживання цієї суперечності мало своїм наслідком, за його власним визнанням, “розірваність свідомості”. Криза була настільки глибокою, що пронизала усю його душу, призвела його, як він сам скаже з нещадною відвертістю, до нещасного стану “іпохондрії”, до розкраювань, розладу із самим собою. У “Філософії духу” він навіть спробує дати виправдання такому духовному станові і зобразити його як необхідний ступінь у духовному розвитку індивідуума. “Этой ипохондрии [...] едва ли кому-либо удавалось избежать. Чем позднее она овладевает человеком, тем тяжелее бывают ее симптомы (Гегель прибув до Франкфурту на двадцять сьомому році життя. – Ю. К.). [...] В этом болезненном состоянии человек не хочет отказаться от своей субъективности, не может преодолеть своего отвращения к действительности и именно потому находится в состоянии относительной неспособности, которая легко может превратиться в действительную неспособность. Но если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен” [Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук.* – Т. 3. –

*Філософія духа*. – М.: Мысль, 1977. – С. 88–89]. У Гегеля до “дійсної нездатності” справа не дійшла, але його душевний стан наклав відбиток на характер і зміст його розумової праці та на стилістику начерків і фрагментів цього періоду. Усвідомлення Гегелем суспільних проблем як філософських часто-густо виникає неначе вмить, безпосередньо не витікає з попереднього. “Мысль Гегеля в его франкфуртский период, – ремствує дослідник цього етапу його творчості, – різко протилежна як его предшествующему, так и последующему развитию, почти всегда коренится в индивидуально окрашенных переживаниях и в стилистическом отношении несет на себе печать пристрастности, запутанности и неясности личных переживаний. И первые философские формулировки переживаемых противоречий не только непосредственно связаны с индивидуальными переживаниями, но по своему содержанию и по своей форме нередко погружены в мистические абстракции, а систематическое изложение отдельных результатов работы мысли еще не стало потребностью” [Лукач Д. *Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества*. – М.: Наука, 1987. – С. 135–136]. Франкфуртські нотатки викладені украй туманно і заплутано. “Неясность выражений, не поддающаяся формулированию, ассоциации никогда не играли у Гегеля столь большой роли, как в это время. Постоянно обостряющееся переживание противоречивости как основы жизни предстает в этот период как трагическая неразрешимость противоречий” [там само. – С. 136]. Для цього періоду характерний блискавичний й стрибкоподібний танок його думки, швидка зміна поглядів. Робота над певною темою несподівано раптово обривається і він переключається на іншу тему. Так трапилось, наприклад, із працею про “Конституцію в Германії”; Гегель перервав її і розпочав критичну полеміку з етикою Канта. Критика й те, що критикується, мирно уживаються одне з одним в одному й тому ж рукописі. В ньому співіснують протилежні, антиномічні, взаємовиключні рішення тої самої проблеми. Труднощі інтерпретації франкфуртських начерків і фрагментів полягають ще й у тому, що “Переживание противоречивости жизненных явлений включено у Гегеля в крайне мистифицированную взаимосвязь, обозначаемую им в этот период словом «жизнь»”. “[...] Концепция «жизни» запутанна, неясна и полна мистики. Противоположность представления и жизни Гегель именно в этот период использует для того, чтобы увидеть в религии высшую форму «жизни» и тем самым вершину философской системы” [там само. – С. 136].

Це був “кризовий” період і разом із тим період “Бурі й натиску”. Суть кризи, повторюся, у несумірності й суперечності ідеалу й реальності. Вихід – усе більша реалістичність та історизація Гегелевого мислення. Гегель усе більше занурюється у реальність (з’являється інтерес до економічних проблем, який не був притаманний у такій мірі жодному з його великих філософських попередників) і історію, і в них знаходить “спасіння”. Криза виявилася чи не найглибшим джерелом гегелівського реалізму та історизму. А ще, франкфуртський період, не зважаючи на те, що обителлю конкретності все ще

вважається релігія й “релігійне життя”, прокладає шляхи спробам логічних філософських узагальнень, “конкретному поняттю”.

<sup>4</sup> Йдеться про твори: Фихте **И. Г.** *О понятии наукоучения, или Так называемой философии* // Соч.: В 2-х т. – Т. I. – СПб.: Мифрил, 1993; Шеллинг **Ф. В. Й.** *О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света* // Соч. в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1987; Шеллинг **Ф. В. Й.** *Система трансцендентального идеализма* // Там же.

<sup>5</sup> Маються на увазі три Кантові “Критики”: “Критика чистого розуму”, “Критика практичного розуму”, “Критика здатності судження”.

<sup>6</sup> *Маймон* [Maimon; справжнє прізвище – Хейман (Heiman)] *Соломон* (1753–1800) – єврейський філософ-самоучка. Критикував Канта з позицій суб’єктивного ідеалізма, торував шляхи до філософії Фіхте. Своєю критикою підготував розуміння Канта, яке ми знаходимо у Германа Когена й більш пізнього неокантіанства.

*Бек* [Beck] *Якоб Сигізмунд* (1761 – 1842) – німецький філософ-кантіанець. У своєму тритомному коментарі до Кантових “Критик” (1793–1796) намагається очистити Канта від неавтентичних інтерпретацій; свідомо стає на ідеалістичну “точку зору”, відстоює “чистий ідеалізм”.

*Шульце* [Schulze; за прізвищем – Енезідем (Aenesidemus)] *Готліб Ернст* (1761 – 1833) – німецький філософ-кантіанець, основна заслуга якого в розвитку післякантівської філософії полягала в експлікації суперечностей *теоретичної* філософії Канта (його практична філософія була ще маловідома й залишалася, по суті, поза увагою), які конденсувалися, насамперед, у понятті “речі самої по собі”.

<sup>7</sup> “Панентеїзм (Panentheismus; от греч. – «учение о существовании всего в Боге») – термин, которым К. Ф. Краузе обозначает понимание Бога, призванное объединить теизм и пантеизм: Вселенная покоится в Боге, а мир есть способ проявления Бога. Это не учение о том, что все есть Бог, оно утверждает лишь, что бытие мирового целого содержится в Боге. Подобную точку зрения защищали многие философы, начиная от Платона и кончая Шлеермахером и Краузе. Представителями этого учения являются также Августин и Иоанн Эриугена. Панентеизм близок всей христианской мистике” [*Философский словарь*: Основан Г. Шмидтом. – 22-е, новое, переработ. изд. под ред. Г. Шишкоффа / Пер. с нем. / Общ. Ред. В. А. Малинина. – М.: Республика, 2003. – С. 330].

<sup>8</sup> Поняття “метафізичне переживання”, “філософське переживання”, “метафізичний досвід” – Дільтєсові інновації. Щодо його розуміння функції

переживання в пізнавальному процесі див.: Кушаков Ю. В., Ляшенко І. В. Переживання як категорія теорії пізнання (Плідна “зустріч з Дильтеєм) // Дні науки філософського факультету-2006: Міжнародна наукова конференція (12–13 квітня 2006 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2006. – Ч. I. – С. 28–30.

<sup>9</sup> Див.: Шеллинг В. Ф. Й. *Исследования в пояснение идеализма Наукоучения (1796–1797)* // Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетея, Государственный Эрмитаж, 2000.

<sup>10</sup> У праці “Ідеї до філософії природи” (первісний варіант – 1797) Шеллінг проголосив: “Природа должна быть видимым духом, дух – невидимой природой” [Шеллинг Ф. В. Й. *Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки.* – СПб.: Наука, 1998. – С. 128].

<sup>11</sup> Шеллинг Ф. В. Й. *О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света* // Соч. в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1987.

<sup>12</sup> Фихте И. Г. *Опыт критики всякого откровения* // Сочинения. Работы 1792–1801 гг. – М.: Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. Праця вийшла анонімно в 1792 р. Написана в цілому з кантівських позицій, хоча в ній вже можна помітити прагнення до логічної дедукції понять, до так званого методу генетичного викладу.

<sup>13</sup> Мається на увазі стаття Шеллінга “Про міфи, історичні сказання й філософеми давнини” (журнал “Меморабіліен”, 1793, № 5).

<sup>14</sup> Землер [Semler] Йоган Залома (1725–1791) – німецький лютеранський теолог й історик, основоположник історичного напрямку біблійної критики в Германії.

Баур [Baur] Фердинанд Христیان (1792–1869) – німецький теолог, засновник Тюбінгенської школи критичного вивчення Біблії, що знаходилася під впливом метафізики історії Гегеля.

Штраус [Strauß] Давид Фрідріх (1808–1874) – німецький теолог і філософ-молодогегельянець. Заперечував історичну достовірність євангельських притч і розглядав їх тільки як результат міфотворчості.

Целлер [Zeller] Едуард (1814–1908) – відомий німецький історик античної та німецької філософії.

Швевлер [Schwegler] А. – німецький історик філософії (“Історія філософії” [рос. пер., М., 1864]); видавець чотиритомної “Метафізики” Арістотеля, перекладач, автор коментарів та пояснювальних статей (1847–48).

<sup>15</sup> Йдеться про працю Гегеля “Про внутрішні відносини у Вюртемберзі нового часу...” (1798) [див.: Гегель. *О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов* // Гегель. Политические произведения. – М.: Наука, 1978], яку в цьому творі Дільтей ще буде мати нагоду проаналізувати докладно.

<sup>16</sup> Згодом Гегель ще не раз буде повертатися до цієї теми, як до прикладу абстрактного мислення. Див., наприклад, чудову його статтю, яка була написана в Бамберзі, але надрукована лише посмертно – “Хто мислить абстрактно?” [Гегель Г. В. Ф. *Кто мыслит абстрактно?* // Работы разных лет. В двух томах. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970].

<sup>17</sup> “Світ як воля та уявлення”, 2 т. (1819–1844) – основний твір А. Шопенгауера, який вважається основоположником “філософії життя”. Див.: Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Собр. соч. : В 6 т. – Т. 1. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999; Т. 2, 2001.

<sup>18</sup> *Шафтсбери* [Shaftesbury] *Антони Ешли Купер* (1671–1713) – англійський філософ; підкреслював самостійний характер моралі щодо релігії, а також щодо природного механізму. Моральнісне начало корениться в природі людини, в її естетичних схильностях. Справив значний вплив на Вінкельмана, Гердера, Гете і Шіллера.

<sup>19</sup> Симпозій (грец. *Symposion* – бенкет), гулянка, пиятика, що влаштовувалася, як правило, після спільної трапези. Симпозіон супроводжувався розгадуванням загадок та інтелектуальними іграми. Платон у літературній формі описує симпозіон у діалозі “Бенкет”, в якому обговорюється суть любові (еросу), котра розуміється як вільне від хтивості прагнення до духовно прекрасного.

<sup>20</sup> Гегель Г. В. Ф. *Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояние философии в начале 19-го столетия* // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. науч. тр. – Калининград, 1988. – Вып. 13; 1989. – Вып. 14; 1990. – Вып. 15.

<sup>21</sup> Стаття Гегеля у “*Krit. Journal der Philosophie*” (“Критический журнал философии”, 1802, т. 2, № 1) “Вера и знание или Рефлексивная философия субъективности, в совершенной своей форме, как философия Канта, Якоби и Фихте”.

<sup>22</sup> Гегель. *О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов* // Гегель. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. Через політично гострий

та опозиційний характер статті друзі порадили Гегелю утриматися від її публікації.

<sup>23</sup> Аристотель. *Политика* // Соч. : В 4-х т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983.

<sup>24</sup> “Die Verfassung Deutschlands” (“Конституція Німеччини”) – незакінчений рукопис Гегеля, над яким він працював із перервами з кінця 1798 р. (чи початку 1799 р.) по 1802 р. (чи навіть – по 1803 р.), і який ним самим не був упорядкований та озаглавлений (це зробили видавці). За життя Гегеля праця не видавалася. Деякі її фрагменти були опубліковані К. Розенкранцем (1844) і Р. Гаймом (1857). Повністю рукопис уперше опубліковано в 1893 р. Г. Моллатом (Mollat). Саме ним користувався Дільтей. Але Г. Моллат, за його власним прекраснодушним визнанням, не надавав особливого значення “вірності першоджерелу” і не соромився “попросту виправляти погрішності проти смислу”, що зустрічалися, як на нього, у рукопису Гегеля. Без відсебеньок текст видав у 1913 р. Г. Лассон. Остання публікація праці мовою оригіналу здійснена за виданням Лассона. З неї зроблено і російський переклад Левіна М. І. (звірка пер. і прим. Нерсисянца В. С.): Гегель. *Конституція Германії* // Гегель. Политические произведения. – М.: Наука, 1978.

<sup>25</sup> Погляд, згідно з яким представницька система веде своє походження саме від германців, Гегель запозичав, певне, у Монтеस्क'є. Монтеस्क'є, розглядаючи у праці “Про дух законів” англійську представницьку систему, писав: “Всякий, хто пожелает прочитать великолепное творение Тацита о нравах германцев, увидит, что свою идею политического правления англичане заимствовали у германцев. Эта прекрасная система найдена в лесах” [Монтеस्कье Ш. Избр. произв. – М., 1955. – С. 300].

<sup>26</sup> Екхард Екхарт [Eckhart] Йоганн, («Майстер Екхарт») (біля 1260–1327) німецький містик; домініканець. Далеко відходить від схоластики, доводить до загострення ідеї християнського неоплатонізму. Головна тема його думки – “божество” (Gotheit), безособовий і безякісний абсолют, що стоїть за “богом” у трьох обличчях як повнотою якостей, так і творчим джерелом світового процесу. Людина здатна пізнавати бога завдяки тому, що в самій людині є нестворена “іскорка”, єдиносуща богу. Зрікаючись свого “Я”, з'єднуючись із божественним “ніщо”, людська душа стає знаряддям вічного породження богом самого себе. Це вчення, неприйнятне для ортодоксального християнства, відкривало можливість інтерпретації в душі пантеїзму. У вченні Екхарта передбачена ідеалістична діалектика божественно-містичного процесу, що була розвинена Шеллінгом і Гегелем. Екхарт і його учні зіграли значну роль у становленні німецької філософської мови [див.: Екхарт // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С. 793].

*Таулер* [Tauler] *Йоганн* (біля 1300–1361) – німецький філософ-містик; домініканець; учень Екхарта. За його вченням, що спиралося на неоплатонівську традицію негативного богослов'я, божество розумілося як єдність, позбавлена усякої визначеності й якіності, як трансцендентне буття. Пізнання божества засобами людського розуму неможливо. Єдиним шляхом богопізнання є шлях віри й містичного споглядання. Завдяки наявності в людині “глибини душі”, створеної богом, людина може через заглиблення споглядання, піднятися до збагнення чистої сутності бога. Таулер справив значний вплив на автора “Німецької теології” Йоганна Себастьяна Баха, а також на Лютера, Мюнцера, Гегеля, Шопенгауера [див.: *Таулер* // *Философская энциклопедия*. – Т. 5. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – С. 184].

Sitzungsberichte  
Der Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Stiftung Heinrich Lanz  
Philosophisch-historische Klasse  
Jahrgang 1910. 10. Abhandlung

**Die**  
**Erneuerung des Hegelianismus**

von

**Wilhelm Windelband**



# **Вільгельм Віндельбанд**

## **Відновлення гегельянства**

(святкова промова на спільному засіданні академії 25 квітня 1910 року)

Переклад з німецької:

*Іван Іващенко*

Наукове редагування, звірка та уточнення  
перекладу, примітки, післямова:

доктор філософських наук

*Юрій Кушаков*

## Вельмишановне святкове зібрання!

Великий ініціатор і засновник європейських академій, Ляйбніц, прагнучи, аби з часом в академії не визнавалось власного місця за філософією. Завдання академії – на відміну, з одного боку, від учених занять, від загальної літератури – з іншого, полягає в спеціальному дослідженні, а за спеціальним дослідженням Ляйбніц не хотів визнавати власної царини філософії. Зрештою, радше сукупність окремих досліджень повинна була бути корисною самій філософії у тому сенсі, що вона розумілась тоді як об'єднувальна загальна наука. Це було характерним для класичної доби догматичної метафізики. Вона мала на меті поступитися спеціальним дисциплінам усіма дослідженнями одиничного, і залишала за собою лише право на гармонізуюче узгодження (*ein harmonisierendes Zusammenarbeit*) результатів. Якщо такою ж мірою це зображувалось як серйозна поняттєва робота, що було у випадку самого Ляйбніца, то це мало все-таки певним чином мистецький ухил, що його пізніше позначили виразом “поезія поняття” (“*Begriffsdichtung*”), а тим самим це потрапило в небезпечно вузьку близькість до *belles lettres*<sup>\*</sup>, що залишається характерним для філософії цілого вісімнадцятого сторіччя, а саме для філософії Просвітництва.

Це становище було змінене Кантом. Зараз філософія є спеціальною наукою із власною цариною дослідження. Визнаним чином вона є цим насамперед у негативному сенсі, тому що вона радо відмовляється від того, щоб із свого боку як-небудь по-новому пізнавати те, що вже є пізнаним іншими науками, або прагнути дещо доповнити метафізичними взаємозв'язками. Лише запізнілі звички, яких, звісно ж, геть не бракує, либонь ще сьогодні вперто тримаються за такі прагнення. Формулювання для позитивного відмежування та змістового визначення власної царини дослідження філософії не є надійнішим: вона ще не визначена однозначним і загальносхваленим чином. Цю царину дослідження Кант позначив ім'ям критики розуму: причому під

---

<sup>\*</sup> *belles lettres* (фр.) – художня література. – Пер.

критикою слід розуміти осмислення (*die Besinnung*), систематичне осмислення принципів засад усього життя розуму, наукове з'ясування засадничої структури усіх функцій культури. Фактично, це є підсумком Кантових критик, якщо навіть самої цієї формули не знайти у Канта і, напевно, навіть її сенс у такий спосіб є незвичним для нього. У своїх висновках його трансцендентальна філософія є наукою про принципи усього того, що ми об'єднуємо зараз під ім'ям культури. Трансцендентальна філософія досліджує поняттєві засади знання, моральності, права, історії, мистецтва, релігії: і вона чинить це в тому сенсі, що ці засади виявляються в їхній об'єктивній самозрозумілості, що вони означають самі по собі, незалежно від будь-якого емпіричного досягнення через індивідуальну або через історично спільну свідомість. Нічим іншим є сенс Кантового *a priori*, цього слова, що так часто хибно розумілось. Адже це об'єктивно самозрозуміле є, – як це випадково вдало показав Лотце<sup>1</sup>, – не психологічно первинним, воно має вперше виявлятися та визнаватися через поступову рефлексію саморозуміння свідомості. Тут також чинне аристотелівське слово: *π ρ ο τ ε ρ ο υ τ η φ υ σ ε ι \* ε υ σ τ ε ρ ο υ π ρ ο σ η μ α σ \*\**.

Цього характеру обширної філософії культури кантівський критицизм набув лише поступово. Він був порушений критикою науки, а звідти через об'єктивну необхідність простував далі від однієї Критики до іншої. Усі формальні складності, котрі ми зустрічаємо під час розуміння Канта в розмежуванні між критикою розуму та системою розуму, урешті-решт ґрунтуються на цьому історичному відношенні, що розвивається (*das entwicklungsgeschichtliche Verhältnis*), а всі позірні розбіжності зникають, щойно це відношення з'ясовано.

Але цей хід розвитку повторився в німецькій філософії другої половини сторіччя. Учення Канта, також під час його відновлення, розгорталось насамперед як теорія пізнання, і однобічно цим обмежувалось. Уже Шопенгауер відмовився від практичної фі-

\* *π ρ ο τ ε ρ ο υ τ η φ υ σ ε ι* (гр.) – очевидне за природою. – Пер.

\*\* *ε υ σ τ ε ρ ο υ π ρ ο σ η μ α σ* (гр.) – очевидне для нас. – Пер.

лософії Канта та усіх її наслідків, а якщо після середини минулого сторіччя філософія позірно тлумачилась у сенсі Канта як спеціальна наука, то вона уважалась теорією пізнання і лише нею.

Нині, в останні десятиріччя, цей шлях змінено, а сукупність діяльностей розуму в її поняттєвому фундаменті знову перетворилась на царину дослідження філософії. А це, насправді, є підґрунтям для спільної плідної поняттєвої роботи, як лише в деяких інших окремих науках, і є багатим полем для докладних, визначених для формулювання завдань дослідження. Зрозуміла таким чином, філософія більш не є загальною балаканиною “про ціле”, натомість серйозною поняттєвою роботою над особливими проблемами, за які ми повинні братися лише бадьоро та без обтяжливої методологічної докладності.

Таким чином, філософія також має своє власне право та своє дослідницьке місце в академії, і в цьому сенсі повинна брати участь у її роботі. Але якщо її речник бере слово на святі, де академія виступає назовні і має змогу радіти інтересові широкого кола, тоді він буде, як це також дозволялося б речникові будь-якої іншої спеціальної науки, подавати за зразок не таку докладну роботу, натомість намагатись цікавитись загальним, і де можливо порушувати питання, котре тісно взаємопов’язане з теперішнім станом його науки стосовно духового життя загалу.

Якщо я спробую таке, то мене сьогодні привабить прозвітувати з приводу факту, який упадає в око либонь кожному, хто більш-менш переймається сучасною філософією, її літературними та академічними заходами, факт, що при цьому скрізь викликає неминучий подив: це відновлення гегельянства.

Цього факту можна не усвідомлювати, але не треба його недооцінювати. Він значить більше, ніж мода дня. Гегель зазнає, як і Кант, із зміною поколінь зміну визнання, та ще й радикальнішим чином. Колись натхнено сприйнятий цілим поколінням – потім зневажений, забутий, взятий на кпини, здається тепер він підноситься до інтенсивнішого впливу. З дня на день збільшуються літературні розвідки про його філософію, за довго забутими паперами, що зберігаються в берлінській бібліотеці, із повним успіхом досліджується його розвиток, перевидаються його

книжки<sup>2</sup>, а його зібрання творів, яке колись можна було б придбати задешево, перетворилось на дорогоцінне антикварне придбання. Але передусім, найновіша робота філософії виявляється всюди пронизаною його думками, і ми бачимо, що молоде покоління з новим натхненням невтомно працює над його творами, заплутаний виклад яких, здається, його вже не лякає.

Старшому поколінню, чия освіта повернута у середину минулого сторіччя, це відродження “гегелівщини” здається чимось цілком дивним. Тоді либонь добряче покепкували над химерністю та збоченістю Гегелевої термінології, над деяким зсуненням фактичного, дійсного положення речей; також охоче сприймалися Шопенгауерові тиради проти “великого шарлатана”<sup>3</sup>, і в більшості випадків гадали, що його назавжди позбулись. А нині він знову велика людина, і чи повинне тепер знову починатись цілком таке ж просторікування про у-собі, для-себе та у-собі і для-себе?!

Що значить це воскресіння Гегеля? І як воно узгоджується з тим, що я допіру казав про нашу філософію як спеціальну науку? Чи не став якраз Гегель знову метафізиком старого стилю? Чи не уважається він тим, хто спорудив наново те, що зруйнував Кант, а, отже, знову занастив створене Кантом? Той [!], хто перенаголосив старі претензії філософії з винятковою нещадністю до інших наук? І він знову повинен бути нашим керманичем?

Вочевидь є необхідним у цьому рухові чітко розрізняти, і наскільки можливо прозоро визначати границі, в яких має утримуватись цей неогегельянський рух, якщо він знову не повинен стати загрозою для серйозної та наукової філософії.

Передусім це чинно з огляду на мотиви, які призвели до відродження гегельянства з потреб, котрі із загального духового стану наших днів настирливо притягають філософію до відповіді. Це голод за світоглядом, що опанував наше молоде покоління, і котрий шукає насичення в Гегелі. Ми не маємо тут питати, унаслідок яких змін духового стану, через які переживання народної душі, через які долі спільного життя виник цей настрій: достатньо того, що він є, і розпочався з неприборканою силою. Наша література, наше мистецтво, наша наука можуть його скрізь упізнати. А якщо це покоління прагне повернутися з

позитивістського збідніння та матеріалістичного спустошення та знов шукає у душі засади життя, тоді викликає подив те, що – оскільки йому не пропонується жодна нова переконлива філософія, – воно починає долучатись до вчення, котре в загальних рисах подає Всесвіт як розвиток духу? Безпосередньо у цьому сенсі в особистих та літературних формах неогегельянства можна неодноразово спостерігати відтінок релігійного мотиву, який усе ще жваво й дієво виявляється у світоглядних потребах буремного часу.

Однак чим більше пристрасне бажання часу воліє виборсатись з переважної маси одиничного та зовнішнього до загального сенсу всієї дійсності, тим захопливіше діє чарівлива єдність та грандіозна завершеність систематичної композиції, де постає гегелівський панлогізм. Безперечно, вона має також дещо таке у собі, що придатне для задоволення естетичного смаку, і саме цей момент, напевно, неодноразово грав на користь Гегеля на відміну від Фіхте, Шелінга та Гербарта. До цього доходить обнадійливий для розвитку оптимізм, котрий вирує в його вченні, віра в могутність розуму, що грає на його користь проти похмурої проповіді Шопенгауера про марноту світу (*Elend der Welt*). І, урешті, на протипагу безмежному індивідуалізму, яким Ніцше на деякий час оп'янив наш народ, до молодогегельянської течії потужно увірвалась відданість духовій спільності, розумовому та загальнозначимому змісту життя.

У цьому сенсі “повернення до Гегеля” означає безперечний вид одужання, і воно виконуватиме цю місію, якщо позбудеться дивовижних формальностей та метафізичної необачності старого гегельянства – якщо воно скине оболонку та зможе утримати ядро. Але для цього необхідно, щоб також поняттєва робота наукової філософії з рішучою свідомістю привласнювала моменти, які вона сама може знайти у Гегеля для розв'язання своїх власних завдань: а таких завдань, справді, не бракує.

Якщо після Канта філософія зі своєю поняттєвою роботою мала спрямовуватись до розвитку системи розуму, то насправді відбувся необхідний поступ, який вів від Канта, через Фіхте й Шелінга, до Гегеля, а повторення цього процесу в поступі новітньої

філософії від неокантіанства до неогегельянства не випадкове, натомість містить у собі об'єктивну необхідність.

Треба дослідити те, *a priori*, об'єктивне у-собі розуму, що незалежно від будь-якого емпіричного розуміння чинне для світу досвіду. Але це дослідження ми можемо провадити лише з людським розумом та, відштовхуючись від нього. У розумі нами знайдене *a priori*, уплетене в його емпіричну діяльність, для того, щоб розроблятися через філософську критику та набути своєї правової значенності. Кант це мав на увазі своїм питанням про правові підстави синтетичних суджень а рїогі. Наша свідомість знаходить у собі, щоправда, не на перший і не на поверхневий погляд, але під час серйозного самодослідження декілька передумов, без яких було б неможливим спільне духове життя, яке становить сутність усієї культури. Ці передумови можна сформулювати як положення, які ми утверджуємо домаганням безумовної необхідності та загальнозначимості, чие значення ми не в змозі цілком обґрунтувати з даних нашого досвіду, і які, все-таки, ми визнаємо для цього досвіду загальними та необхідно чинними. Такі передумови закладені у підвалинах усього наукового мислення, усього моральнісного спільного життя, будь-якої мистецької діяльності в творчості та насолоді, будь-якому релігійному переконанні і релігійній вправі. Вони повинні доправити до очевидності філософію в її об'єктивному значенні, але саме тому вони мають насамперед визначитися із систематичною повнотою.

Як тепер повинно гарантованим чином відбуватися це дослідження і фактичне констатування тих синтетичних суджень а рїогі, що мають передувати їхній філософській критиці? Це було засадничим питанням методу післякантівської філософії, присутньо на це питання існує лише дві можливі відповіді, і ці відповіді були дані обома філософами, які по черзі стояли за Гайдельберзькою катедрою: Фризом<sup>4</sup> і Гегелем. За Фризом це дослідження здійснюється з досвіду індивідуального душевного життя з усіма його відгалуженнями, за Гегелем, – із досвіду людського видового розуму (*Gattungsvernunft*) в усіх його історичних образах. За Фризом, органом філософії є психологія, за Гегелем – історія.

Обидва філософи в принципі однаково далекі від того, щоб плутати фактичне значення розумових цінностей, які один виявляє психологічно, а другий історично, із філософським значенням. Філософське значення розумових цінностей слід уперше обґрунтувати за допомогою критики з об'єктивної самозрозумілості. Отже, обидва філософи діють із метою використовувати емпірично встановлене лише як матеріал для критичного опрацювання.

Обидва ці методи, психологічний та історичний, у розвиткові самого Канта певним чином здаються антитетичними полюсами. Перші критичні роботи Канта, теорія пізнання інаугураційної дисертації, якщо ми вже хочемо зараховувати цю дисертацію, але все-таки також ще Критика чистого розуму та Прологомени, якнайрішучішим чином за органон філософської критики беруть психологію. Відомо, як важко та двозначно ця теорія пізнання в її критичній своєрідності мала вивільнитись від психологічних визначень, установлень. Щоправда, аналіз досвіду, який становить сутність цієї теорії, має на меті критичне розуміння та логічне обґрунтування історично заданого продукту культури, а саме: науки і, особливо, природознавства в Ньютоновій формі, але її дослідження цілком відштовхуються від точки зору психологічного досвіду. Її членування та поділи, її припущення про спроможність душі та їхній стосунок одне до одного скрізь увиразнюють ячну шкаралупу психологічної антропології. Однак чим більше Кант крокував через Критику практичного розуму до дослідження інших культурних царин: мистецтва, права, історичного розвитку, релігії – тим більше емпіричні підґрунтя й засади (*Vorlagen und Grundlagen*) його критики пересувались з психологічної до історичної сфери. Врешті-решт, в його філософії релігії з цілковитою прозорістю виявляється новий методичний принцип через постановку питання: скільки духового змісту історичної релігії має своє апіорне значення в чистому розумі? І як у перший час дещо психологічне, а відтак дещо історичне, прагнуло проникнути в критично чинне? Таким чином, вже Кант відчув на собі небезпеки обидвох методів та боровся з ними: першою небезпекою є психологізм, а другою – історизм<sup>5</sup>.



Однак шлях, який він описав від інавгураційної дисертації до “Релігії в межах тільки розуму”, є шляхом від Фриза до Гегеля в наступному поколінні. Ми запитуємо себе, чому ми розглядаємо це як поступ, тоді як засади, що надають перевагу Гегелевому способу, можна легко й просто висвітлити? Для психології людина дана як природна істота; вона досліджує закони душевного руху, що в принципі відмежовують людину від усіх інших живих істот, формальні визначення процесів свідомості в асоціаціях та апшерцепціях уявлень, почуттів та бажань. Тепер ці формальні процеси є цілком байдужими для змістів, для їхньої цінності, сенсу та їхнього розумового значення, а сонце цієї природної законності рівномірно сяє над грішниками й праведниками. Психологія нездатна, як природознавство, критично визначити або цілком обґрунтувати розумові цінності. Уже Арістотель створив учення про  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ \* як повністю нове над вченням про  $\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\eta\varsigma$ \*\* та  $\omicron\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$ \*\*\*. Лише оскільки розумові цінності можуть бути змістом та предметом для психічних функцій уявлення, почуття, прагнення – однак формально вони можуть це не інакше як усі інші довільні змісти, – лише остільки може також ітись про розумові цінності в психології. Але вони як раз завжди приховані, психолог знає про них лише випадково, тому що він сам як культурна людина несе в собі усю повноту історичної традиції. Адже власне осередком нашого знання про культурні цінності є саме історія, – в якій культурні цінності набуваються з поступовим злиттям народів у людство через боротьбу усіх, – наука, мораль і право так само, як мистецтво й релігія. Людина як розумна істота не є психологічно даною, натомість історично заданою. Лише як історична істота, як вид, що збагнений у розвитку, ми беремо участь у світовому розумі. Тому істинним органом філософії є історія. Кажучи по-гегелівськи, об’єктивний дух є оселею абсолютного духу.

Тому від сьогодні філософія знову має намір повернутись до Гегелевого методу: виробити з історичного космосу, як його подає

\*  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  (гр.) – ум, розум. – Пер.

\*\*  $\alpha\lambda\omicron\sigma\theta\eta\varsigma$  (гр.) – чуттєвість. – Пер.

\*\*\*  $\omicron\rho\epsilon\chi\iota\varsigma$  (гр.) – прагнення. – Пер.

досвід наук про культуру, принципи розуму. З деяким гротесковим перебільшенням і огрубінням ми маємо ще раз проробити той шлях від одного методу до другого. Відновлення кантіанства, що почалось п'ятдесят років тому, було, як згадувалось раніше, орієнтоване односторонньо теоретико-пізнавально, і вже тому воно, якщо не було б до того ж ще інших моментів, дуже швидко дійшло до психологізму, та заплуталось у релятивізмі, в якого розумові цінності тануть у руках антропологічної необхідності та обов'язковості. Урешті-решт, із "Критики" вийшла констатація емпірично-фактичного і, у кращому разі, спроба його закономірного пояснення. Це було неминучим наслідком того, що цей психологізм намагався тимчасово опанувати також етику та естетику, як безнадійне починання, розум, сенс та цінність людського життя розуміти виключно з їхніх природних даних. Крім того, це свідчило насамкінець про відмову від власного завдання філософії поруч із психологією, а тим самим водночас спустошення та спорожнення самої психології, яка опускається до дилетантського виробництва того, що краще робить фізіологія.

Від цієї найнижчої точки хвильового руху філософія поступово повернулася до цілковитого критицизму, котрий вимагає історичних засад. Якщо завдання теорії пізнання вже поширилось від критики дослідження природи, якою Кант у сенсі свого часу обмежував її, до критики дослідження культури, яка на ту пору так потужно діяла в історичних науках, вже цим до сфери теоретичного мислення залучались принципи оцінювання, а з тих часів, як Лотце запровадив повагу до царини цінностей як вирішального моменту вже для логічної теорії, для філософського мислення знову розчахнулася справжня повнота історичного розвитку розумових цінностей як плідне поле для його поняттєвого опрацювання.

Це перемога, яку Гегель знову збирався здобути над Фризом. Однак ця перемога не може куплятися занепадом в історизм, який так само становить щонайменше ризикований різновид релятивізму, як і психологізм. Значення історії як органону філософії не може свідчити про те, що відтепер усе історично чинне повинно сприйматися просто як розумова цінність. Як раз ця

емпірія також надає лише матеріал для філософської критики, чий принцип найкраще можна позначити як принцип очевидності іманентної об'єктивності. Але саме з цього погляду, для подолання тієї небезпеки історизму гегелівська філософія сама пропонує найкращу зброю. Тим самим ми зачіпаємо глибинні проблеми, якими переймається новітня філософія, і для яких тому принципові засади гегельянства мають особливу важливість.

Щоправда, як мислячі люди, ми переживаємо розумові цінності в нашому досвіді завжди так, що вони подають себе нам як змісти та предмети наших функцій, психологічної або історичної діяльності. Однак – і на цьому наголосив Гегель з усією енергією – їхня розумність або їхня розумова цінність є, вочевидь, цілком незалежною від самої цієї нашої діяльності. І навпаки, наша діяльність дістає свою розумову цінність уперше через те, що перетворює ці змісти на свої предмети. Положення стає істинним не через те, що ми його стверджуємо, натомість ми повинні його стверджувати, оскільки воно істинне. Переконання стає добрим не через те, що ми його схвалюємо, натомість ми повинні його схвалювати, оскільки воно добре. Це елементарні й незаперечні переживання логічного та етичного сумління. Для цієї незалежності розумових цінностей від функцій людського розуму, – цей розум може бути індивідуально або історично чинним, – для цього у-собі-існування істини, що все-таки не означає спільної дійсності, ані в сенсі речового буття, ані у виді фактичної події, Лотце запровадив удалий термін “значимість” (“значущість”) (Geltens), цим самим у славетному й фундаментальному параграфі своєї логіки (316, прим.) він дав дотепне та блискуче тлумачення Платонового вчення про ідеї та сенсу поняття ο υ τ ω ζ ο υ<sup>\*</sup>. Але це саме пояснення започатковує у Лотце також знаменний ключовий поворот його логіки, яким він зразково проголосив себе прибічником Гегеля.

Значимість розумових цінностей, внаслідок чого вони перетворюються на норми для людських розумових функцій,

---

\* ο υ τ ω ζ ο υ (гр.) – самостійне (справжнє) життя. – Пер.

якими ці розумові функції повинні пов'язуватись, є граничною точкою, до якої може просунутися аналіз критичної філософії.

Довести до фактичного значення безпосередню очевидність розумових цінностей у їхньому іманентному об'єктивному самообґрунтуванні для емпіричної свідомості, є загальною справою філософії. І в цьому полягає її відмінність від нової метафізики.

У Канта ця у-собі-значимість мається на увазі в понятті “свідомості взагалі”. Цим він позначає місце для усіх передумов іманентної об'єктивної необхідності, на яких ґрунтується досвід, тобто пережита нами розумова діяльність, а її систематичну єдність він називає принципом апперцепції. Що це насамперед значить у його науково-теоретичному смислі, либонь найлегше можна сформулювати так: усі змісти зовнішнього досвіду вперше набувають предметність, тобто загальне та необхідне значення, внаслідок того, що вони розташовані у взаємозв'язку того ж самого нескінченного простору, який сам не є предметом досвіду. Так само усі переживання взагалі набувають предметність, тобто загальне та необхідне значення, лише внаслідок того, що вони розташовані в порядку того ж самого нескінченного часу, що сам ніколи не переживається. І так само усе, що повинно мати для нас предметну реальність як субстанцію або функцію, набуває це загальне й необхідне значення вперше внаслідок того, що воно мислиться в категоріях, тобто у формах трансцендентальної апперцепції того ж самого суб'єкта, що сам ніколи не є предметом пізнання.

Тепер Кант уже докладав усіх зусиль, аби захистити цю “свідомість взагалі” від метафізичного тлумачення, яке йому наполегливо пропонувала його власна особиста світоглядна потреба. Спочатку гіпотетично впроваджений “інтуїтивний розсудок”, *intellectus archetypus*, потім – після постулатів практичного розуму – у Критиці здібності судження “надчуттєвий субстрат людства”, усе це було несміливими спробами зметафізичнення (*Metaphysizierung*) “свідомості взагалі”, яким Гегель дав лише правильне ім'я, коли назвав це Богом. Адже це належить до неодмінного інвентаря релігійної свідомості, мислити

як суще в сенсі метафізичної реальності сукупність та одноманітний взаємозв'язок усіх змістів, яким належить така значимість. Отже тут є точка, довкола якої неогегельянству слід також провести критичну границю в старому кантівському сенсі.

Але цим вимагається ще інше. Це стосується взаємозв'язку розумових цінностей. Він заданий, але не даний через постулат розумової єдності. Ми знаходимо її історично зумовленою, одиничною та в одиничних взаємозв'язках, які ми маємо змогу повторно переживати, як змісти наших розумових функцій. Але тим часом як значимість розумової єдності є незалежною від цих наших функцій, її іманентний об'єктивний взаємозв'язок у своїй тотальності перетворюється на необхідну передумову, однак також на нерозв'язну проблему – так само як колись у Платона  $\kappa \omicron \iota \nu \omega \nu \iota \alpha \tau \omega \nu \iota \delta \epsilon \omega \nu^*$ . Своєю своєрідною мовою цей взаємозв'язок Гегель позначив як рух істини в собі самій, як саморозрив ідеї, котра зі своєї розірваності повертається до себе самої. У цьому саморухові думки він мислив водночас незалежність значення-у-собі від визнання через будь-які емпіричні функції свідомості та від необхідного пов'язання між собою розумових цінностей. Зрозуміти це, було сенсом його діалектичного методу. Цим він мав намір вирішити ту останню проблему, яку Кант сформулював як специфікацію природи: збагнути, як членування, в якому для нашого досвіду постає Універсум, обґрунтовується як внутрішня необхідність в ідеї цілого. Замість того щоб аналітично силабізувати (*zusammenzubuchstabieren*) світ, філософія повинна була його синтетично конструювати.

Таким чином, діалектичний метод тісно пов'язаний з метафізичним гіпостазуванням ідей, і скільки б ми не дивувалися чуйності та пронизливій глибокодумності (але передусім завзятості поняттєвої роботи), за допомогою яких Гегель, а саме у філігранній роботі його логіки, геніально з'ясував окремі взаємозв'язки, все-таки настільки ж мало така діалектика як ціле може знову побу-

---

\*  $\kappa \omicron \iota \nu \omega \nu \iota \alpha \tau \omega \nu \iota \delta \epsilon \omega \nu$  (гр.) – узаємодія ейдосів. – Пер.

дувати метод філософії. Тому філософія, якщо вона як особлива наука прагне бути спеціальним дослідженням поняттєвої структури усїєї культурної свідомості, матиме потужний привід надзвичайно обачно ставитись до формальних особливостей та витівок, так само як і до метафізичних тенденцій неогегельянства. Але я думаю зробити все-таки зрозумілим, наскільки, з одного боку, відновлення гегельянства, якого ми зазнаємо, слід розуміти зі світоглядних потреб, що звертаються до сьгоднішньої філософії ззовні як владні вимоги, і наскільки інтимним, з другого боку, є стосунок гегелівської поняттєвої роботи до власних завдань самої наукової філософії.

Але насамкінець, я не хочу також замовчувати ще одне. Зі схвильованого та пристрасно пошматованого духового стану, в якому ми перебуваємо, в лункому багатоголоссі, назустріч нам лунає поклик до філософії вчинку й волі. Так, у важко збагненній самоомані така філософія вимагає либонь цілковито від себе самої того, що вона мала б не шукати або розуміти розумові цінності, натомість законодавчо створювати їх наново. На противагу цим діям, занурення в сумлінну серйозність, з якою гегелівська філософія намагається зрозуміти та відваблено (*begrifflich*) розробити розум у світі аж до найокремішого, відновлення цієї виснажливої дослідницької святобливості для малого, яке мислить все-таки з великого, може мати лише корисний виховний вплив. Але передусім, це відновлення стане в пригоді для того, щоб знову розробити взаємозв'язок філософії з іншими окремими науками, яким він був за часів Гегеля, не на шкоду обом.

## Примітки

### ДО ПРОМОВИ ВІНДЕЛЬБАНДА “ВІДНОВЛЕННЯ ГЕГЕЛЬЯНСТВА”

<sup>1</sup> *Лотце* (Lotze) *Рудольф Герман* (1817–1881) – німецький фізіолог і філософ-природодослідник. Відстоював ідею синтезу метафізики німецького ідеалізму (від Ляйбніца до Гегеля), точних природничих наук і медицини. Уперше увів у філософію поняття “значимість” (Geltens, Geltung), яке позначає деякий мисленнєвий зміст, що не залежить від змін ані зовнішнього, ані духовного життя. У 1880 р. В. Віндельбанд скаже про Лотце: “С тех пор, как Лотце энергично выдвинул на первый план *понятие ценности* и поставил его во главу как логики, так и метафизики, часто делаются попытки создать «теорию ценностей» как новый вид основной философской науки” [Виндельбанд В. *От Канта до Ницше*. – М.: «КАНОН-пресс», «Кучково поле», 1996. – С. 467–468]. Через тридцять років потому він не тільки ствердився у цій думці, але й посилив її: “[...] з тих часів, як Лотце запровадив повагу до царини цінностей як вирішального моменту вже для логічної теорії, для філософського мислення знову розчахнулась справжня повнота історичного розвитку розумових цінностей як плодюче поле для його поняттєвого опрацювання” [дане вид., с.289]. Помітного впливу Лотце зазнали як В. Віндельбанд, так і В. Дільтей.

<sup>2</sup> Мається на увазі робота, що її здійснив В. Дільтей (1905) і продовжив Г. Ноль (1907). В 1907 році Георгом. Лассоном (1862–1932) розпочато перевидання творів Гегеля з великими передмовами та коментарями.

<sup>3</sup> А. Шопенгауер виплеснув на Гегеля просто цебер найжовчних, найогидних висловлювань. Він із відвертою відразою згадує ім'я “пошлого и бездарного Гегеля”. “[...] Величайшую наглость в фабрикации голой бессмыслицы и в нагромождении диких и пустых словосплетений, которые раньше можно было услышать только в домах для умалишенных, мы встречаем у *Гегеля*; в его руках она сделалась орудием самого грубого одурачивания публики и сопровождалась таким успехом, который покажется баснословным потомству и останется вечным памятником немецкой глупости”. Одним словом, філософія Гегеля – це “шарлатанство” [Шопенгауэр А. *Мир как воля и представление* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление: Т. 1. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999. – С. 353, 362, 11]. І в іншій праці: “Как средство поглупеть гегелевская философия несравненна: эта абракадабра, эта болтовня, набор слов, предлагающий в своих чудовишных сочетаниях разуму мыслить невозможные мысли, вопиющие противоречия, совершенно калечить интеллект”. Філософія

Гегеля – це “пачкотня” [Шопенгауэр А. *Новые Paralipomena* // Собр. соч.: В 6 т. Т. 6: Из рукописного наследия. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 2001. – С. 41, 227]. Ніхто, включаючи К. Поппера, не відгукнувся про Гегеля так злісно і так несправедливо.

<sup>4</sup> Фриз [Fries] Якоб Фрідріх (1773–1843) – німецький філософ, послідовник Канта, Шляєрмахера й Якобі. Витлумачував їхні вчення у дусі психологізму; наполягав на тому, що апіорні елементи пізнання можуть бути устанавлені емпірично. Відповідно до кантівського поділу світу на явища та річ саму по собі, відношення до нього (світу) людини Фриз розглядав як: знання, віру та передчуття. Основою філософії вважав психологічну антропологію. Один з основоположників сучасної психіатрії. Фриз у 1818 р. викладав у Гайдельберзькому університеті одночасно з Гегелем.

<sup>5</sup> Між Сциллою психологізму і Харібдою історизму (точніше – історицизму) опиниться й В. Дільтей, на що йому вкаже Е. Гуссерль.



## Післямова

В одній книзі ми не випадково зібрали разом тексти представників двох досить різних, але найвпливовіших свого часу (рубежу XIX–XX сторіч), шкіл, напрямків філософії: яскравого представника “філософії життя”, фундатора проекту “критики історичного розуму” – Вільгельма Дільтея та засновника й керманіча баденської школи неокантіанства, творця “філософії цінностей” – Вільгельма Віндельбанда. Утім, між ними є багато спільного. Не випадково праця Ернста Трельча (Troeltsch) – видатного німецького філософа, теолога та історика – “Der Historismus und seine Probleme” [1922] (“Історизм і його проблеми”), в якій було здійснене ґрунтовне дослідження становлення історизму як типу мислення та методу “наук про дух” (від Гегеля до початку 20-х років XX ст.) та його кризи, була присвячена пам’яті Вільгельма Дільтея та Вільгельма Віндельбанда [див.: 7, с. 7].

І “зустрілися” їх тексти в цій книзі перекладів ось чому. Справа в тім, що на початку XX сторіччя в обох провідних течіях німецької філософії – неокантіанстві та “філософії життя” спостерігається небувалий інтерес до Гегеля. Відомий дослідник цього етапу розвитку німецької філософської думки Г. Леві (Levy) у праці “Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie” (“Ренесанс Гегеля у німецькій філософії”) писав: “усі три напрямки”: “[...] філософія життя, як і обидві неокантіанські школи, із своїх різних вихідних позицій рухалися до ясно вираженої діалектичної метафізики гегельянського типу” [9, S. 90]. Цей несподіваний, на перший погляд, поворот у філософії В. Віндельбанд й назвав у своїй відомій академічній доповіді 1910 року – “відновленням гегельянства”. Ця доповідь є важливим документом, який засвідчив народження (саме “засвідчив”, виписав “свідцтво про народження”, а не породив) німецького неогегельянства. В доповіді виявлені межі раннього неокантіанства, з’ясовано причини пробудження на рубежі XIX і

XX ст. світоглядного потягу до філософії Гегеля, концептуалізовано цей потяг та накреслена теоретична програма неогегельянства.

Хоча принцип оновлення Гегеля вперше був прозоро сформульований в 1907 році італійським неогегельянцем Бенедетто Кроче (Croce), як розрізнення “мертвого” і “живого” у гегелівській філософії<sup>1</sup>, академічна доповідь Віндельбанда була для неогегельянства віковою. Навіть один із найвидатніших інтелектуалів минулого сторіччя Карл Левіт (Löwith), який вважав, що “единственным продуктивным обновителем” Гегеля був Дільтей, а щодо промови Віндельбанда був налаштований надмірно критично<sup>2</sup>, змушений був визнати, що принаймні у Ріхарда Кронера (Kroner) у його книзі “Von Kant bis Hegel” [Bd. 1–2, 1921–24] (“Від Канта до Гегеля”) ми маємо “Попытку серьезного проведения в жизнь программы Виндельбанда” [4, с. 253].

Констатувавши факт відродження гегельянства, факт того, що Гегель неначе воскрес і немов вихор із “неприборканою силою” увірвався у філософію, літературу, мистецтво, науку, Віндельбанд дає йому вичерпне пояснення: це – “світоглядні потреби”, “голод за світоглядом”, що виник наприкінці XIX сторіччя унаслідок “позитивістського збіднення та матеріалістичного спустошення” духовних засад життя. Звернення до Гегеля було видом “одужання”. Віндельбанд навіть акцентує у цій тязі до Гегеля “відтінок релігійного мотиву”.

---

<sup>1</sup> “Cio che é vivo e cio che é morto della filosofia di Hegel” (1907; нім. пер. 1909) (“Живе і мертво у філософії Гегеля”).

<sup>2</sup> У параграфі “Обновление гегелевской философии неогегельянами” своєї відомої книги “От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века” він писав: “«Обновление гегельянства» было торжественно провозглашено *Виндельбандом* в произнесенной в 1910 году академической речи. Ее формулировки сегодня (1939 г. – Ю. К.) могут вызвать лишь удивление степенью обнищания духа. Это официально объявленное обновление Гегеля не имело никакого отношения к первоначальному Гегелю, кружа окольными путями вокруг уже обновленного Канта” [4, с. 252]. Сподіваюся, що читач, який ретельно проштудював текст Віндельбанда, з цим “вироком” не погодиться.

Ставлення до Гегеля докорінно змінюється за якихось кілька десятиріч. Гегель, який ще нещодавно був “[...] зневажений, забутий, взятий на кпини [...] підноситься до інтенсивнішого впливу. [...] Найновіша робота філософії виявляється скрізь пронизаною його думками [...]” [дане вид., с. 283, 284].

Справді, провідні філософи Німеччини не тільки не цураються Гегеля, а й запозичають окремі елементи його діалектичної думки як у теорії пізнання, так і в науках про дух, філософії історії та естетиці.

Звичайно вважається, що неогегельянство, раніше ніж у Германії, виникає в Англії, США та Голландії. При цьому не береться до уваги, що в цих країнах не існувало власне гегельянства як такого, що їх неогегельянство було одночасно й гегельянством, а тому й не було в точному сенсі “нео”. Не можна не погодитися з Ю. Давидовим, який у статті “неогегельянство” у “Філософській енциклопедії” слушно зауважував: “В Англії, США та Голландії неогегельянство виникло із спізнілого (порівняно з Німеччиною, Росією, Францією та Італією) захоплення традиційним гегельянством, яке набуло популярності в цих країнах у 70–80-х рр. 19 ст.; тому тут важче відрізнити ортодоксальних прихильників гегелівського вчення, що еволюціонували в границях, окреслених самим Гегелем, від неогегельянців, що виходили із радикального переосмислення гегельянства і намагалися сполучити його з новими філософськими віяннями” [2, с. 36]. Батьківщиною класичного, так би мовити, неогегельянства була все ж таки Німеччина. Вільгельм Дільтей заклав його підвалини, а Вільгельм Віндельбанд вдихнув самосвідомість та окреслив його теоретичну програму.

Про те, що спонукало В. Дільтея все частіше й частіше звертатися до Гегеля, який був майже “похований” філософською думкою другої половини XIX ст., ба навіть віддати декілька років на кропітку вивчення його ранніх рукописів та написання чудової книжки “Історія молодого Гегеля”, вже докладно йшлося у вступній статті. Тут же коротко зупинюся на доповіді В. Віндельбанда, її змісті, значенні та співзвучності причинам звертання до Гегеля В. Дільтея.

Доповідь В. Віндельбанда залишилася якось непоміченою як марксистською, так і “постмарксистською” філософською думкою. Вона не була перекладена, хоча праці В. Віндельбанда перекладалися, як до революції, так і, особливо, в останній час, досить активно й повно. Вона спеціально не аналізувалася. Її погано знають навіть деякі історики філософії. Можна розцінити тільки як казус те, що автор вступної статті до російського перекладу фундаментальної праці В. Віндельбанда “Історія нової філософії у її зв'язку із загальною культурою й окремими науками” називає цю опубліковану доповідь “книжкою” (!) [1, с. 6]. Хоча, безумовно, ця невеличка за обсягом праця варта більше ніж деякі товстелезні книжки.

Яке б значне місце не посідав В. Віндельбанд в історії філософії як засновник та керманіч потужної баденської школи неокантіанства (іноді її називають фрайбургською, або німецькою південно-західною), які б не були його заслуги в цій царині, його внесок у філософію культури, створення “філософії цінностей”, В. Віндельбанд, насамперед, видатний, ба навіть найвидатніший, після Гегеля, історик філософії, починаючи із своєї першої великої, двотомної праці “Історія нової філософії у її зв'язку із загальною культурою та окремими науками” (1878–1880). Відомий російський філософ-неокантіанець Б. В. Яковенко у своїй поминальній статті “Вільгельм Віндельбанд” навряд чи перебільшував, коли писав: “В особі Віндельбанда в могилу зійшов насамперед найвидатніший історик філософії останнього п'ятдесятиріччя” [8, с. 474]. “[...] Віндельбанд уникає помилки Гегеля, котрий так само схематично насильницький у своїй історії філософії, як і у своїх систематичних конструкціях усього суцього. Віндельбанд – перший історик філософії, що відкрив живу історико-філософську схему. І тому він, власне, *перший історик філософії узагалі у прямім і точнім значенні цього слова* (курс. мій. – Ю. К.)” [там само, с. 476]. Для марксиста така оцінка, звісно, неприйнятна, вона – перебільшення. Адже Маркс щодо цього висловився у свій час досить певно і навіть категорично. Нагадаю. Гегель, заявляв він, “уперше осягнув історію філософії в цілому” [5, т. 29, с. 431], із “його історії філософії [...] взагалі тільки і

починається історія філософії” [5, т. 40, 144]. Проте, обидва праві, якщо прийняти до уваги контекст стверджень. До того ж, без Гегеля Віндельбанд як історик філософії ніколи б не відбувся. Вплив Гегеля на В. Віндельбанда, як прямий, так і опосередкований (через Куно Фішера), – величезний і безперечний.

У В. Віндельбанда було два вчителі: Куно Фішер і Рудольф Герман Лотце (Lotze). Під керівництвом Г. Лотце він захистив у 1870 р. дисертацію на тему “Концепції випадковості”, від Лотце ж ішли до нього імпульси у вченні про цінності. Куно Фішеру він був зобов’язаний тягою, спочатку до Канта, а згодом – до Гегеля, від якого він усотав глибокий історизм, що став назавжди невід’ємним інгредієнтом його мислення. Такий симбіоз різних впливів виявився досить плідним. Символічно, що з 1903 року В. Віндельбанд – спадкоємець Куно Фішера в Гайдельберзі.

Куно Фішер потряс філософський Олімп Німеччини двічі. Перший раз – своїм першим томом “Канта” “Immanuel Kant’s Leben und die Grundlagen seine Lehre” (“Життя Канта й основи його вчення”) (1860), написаний за його свідченням ще у 1851; другий том “Immanuel Kant: Entwicklungsgeschichte und System der kritische Philosophie” (“Іммануїл Кант: Історія розвитку й система критичної філософії”) видано в 1893 р. Другий – “Гегелем” (1877; доповнений другим томом у ювілейному виданні 1901 р.). Обидві праці справили на В. Віндельбанда, як і на все філософське товариство Німеччини, колосальне враження.

Утім В. Віндельбанд, при всьому своєму схвальному ставленні до “воскресіння Гегеля”, до “відновлення гегельянства”, робить кілька суттєвих застережень. Найголовніше! Гегеля потрібно ретельно *вивчати* й адекватно *розуміти* (*знати*). Так оцінював ситуацію й видатний російський гегелезнавець І. О. Ільїн. У своїй відомій книзі “Філософія Гегеля як учення про конкретність Бога й людини” він, не без гіркоти й сарказму, писав: “[...] Молоде покоління не зуміло ще знайти самостійний підхід до його (Гегеля. – Ю. К.) філософії й *утягнутися* у склад його ідей. Ось чому “відроджуване” гегельянство застає усіх немовби в якійсь безпорадності: глибокому й внутрішньо мотивованому тяжінню не

відповідає достатнє знання того, до чого тягнеться дух і думка. Про Гегеля говорять і пишуть, але не знають точно, чому ж саме він учив і чого хотів; література про нього буває курйозними судженнями й непорозуміннями; певне, ніхто не помічає, що тут щось упущено, що *утрачений якийсь заповідний вхід*, котрий неодмінно має бути знову відшуканий. І тільки Віндельбанд, із властивим йому глибоким поглядом і ідейною чесністю, указав на те, що *нове покоління повинно ще дорости до розуміння цієї філософії* (курсив мій. – Ю. К.)” [3, с. 16].

Ми вже знаємо, що для відшукування цього “заповідного входу” багато зробив В. Дільтей, доклав своїх зусиль В. Віндельбанд та, наголосимо, й сам Іван Ільїн у цьому пошукові посів чільне місце. Його книжку про Гегеля не даремно вважають “одним із найзначніших творів європейської філософії ХХ ст.” [3, анотація].

Друге переконання В. Віндельбанда: акумулювати Гегеля слід виключно на кантіанській основі, щоби забезпечити себе від гегелівського онтологізму.

Насамкінець, вчення Гегеля треба очистити від понятійного формалізму та схематизму. Треба “[...] надзвичайно обачно ставитись до формальних особливостей та витівок, так само як до метафізичних тенденцій неогегельянства” [дане вид., с. 292].

Що саме, як магнітом, притягує В. Віндельбанда до філософії Гегеля? Це – її “[...] чарівлива єдність та грандіозна завершеність систематичної композиції”. “Безперечно, вона має також дещо таке у собі, що придатне для задоволення естетичного смаку, і саме цей момент, напевно, неодноразово грав на користь Гегеля на відміну від Фіхте, Шеллінга та Гербарта. До цього доходить обнадійливий для розвитку оптимізм, котрий вирує в його вченні, віра в могутність розуму, що грає на його користь проти похмурої проповіді Шопенгауера про марноту світу (Elend der Welt). І, врешті, на противагу безмежному індивідуалізові, яким Ніцше на деякий час сп’янив наш народ, до молодогегельянської течії потужно увірвалась відданість духовій спільності, розумовому та загальнозначимому змісту життя” [дане вид., с. 285].

І найважливіше, найцінніше у Гегеля. Це його метод, який дозволяє “виробити з історичного космосу, як його подає досвід

наук про культуру, принципи розуму”; обґрунтування того, що “істинним органом філософії є історія” [дане вид., с. 288].

Прогнози й сподівання В. Віндельбанда не виправдались. Віндельбанд виявився блискучим діагностом стану філософії свого часу, але романтиком щодо перспектив виходу філософії з кризи та накреслених ним шляхів виходу з неї, а саме – на шляху гегелівського ренесансу. Ренесанс так і не відбувся. Гегель, звісно, справив певний вплив на подальшу філософську думку, але не такий потужний, який очікував Віндельбанд у 1910 р., а десять років потому і другий “стовп” баденської школи неокантіанства – Генріх Ріккерт. У пізній своїй праці “Філософія життя” (1920) він писав: “Что явится затем на смену чистой философии жизни, об этом возможны [...] лишь предположения. Однако, иногда кажется, будто бы мысли Гегеля оказывают все большее влияние”. “Возможно, что нам предстоит еще пройти через гегельянство, прежде чем мы вновь решимся на самостоятельное философствование, и, во всяком случае, для вневременных проблем у Гегеля можно научиться большему, чем у Заратустры”. І, як у Віндельбанда, застереження: “Но принятие гегелевских идей само по себе столь же мало способно удовлетворить, как и воскрешение кого бы то ни было из других мыслителей прошлого” [6, с. 270].

Протягом усього ХХ сторіччя, й нині – в першому десятилітті ХХІ-го, домінантою живлення філософського мислення є в різних варіаціях ідеї, чи то інтенції, заповідані не Гегелем, а Кантом. Перший продовжував жити в неогегельянстві, або ж відлунював у філософії ортодоксального марксизму, у версіях “неомарксизму” Д. Лукача, “франкфуртської школи” тощо. Самі ж неогегельянці у своїх не гегелезнавчих, а конструктивних працях, виявилися, як правило, досить блідими. Яскравим прикладом в цьому відношенні є твори з метафізики Ж. Валя. Звичайно ідеї Гегеля так чи інакше справляли свій вплив на філософування ХХ ст., але не вирішальне, як сподівалися Віндельбанд і Ріккерт.

Основна задача В. Віндельбанда, його філософська програма – це синтез кантіанства і гегельянства, Канта і Гегеля, критицизму та історизму. Але у такий спосіб, щоби при цьому позбутися їх

крайнощів: зведення критицизму до теорії пізнання та методології природничих наук, а історизм звільнити від онтологізму, суб'єктивізму та релятивізму.

Сьогодні, звісно, не можна бути ані гегельянцем, ані неогегельянцем. Життя висуває нові проблеми, які в змозі вирішувати лише нова філософія. Уже сам Гегель застерігав проти “розігрівання” систем минулого, в якому вбачав лише “притулок безсилля” думки, яка не в змозі справитися з багатим матеріалом сучасності. Але не можна сьогодні й філософувати так, немов Гегеля ніколи не було. Це шлях у постмодерністське Нікуди<sup>3</sup>. Гегеля ніколи не скинути з корабля сучасності.

---

<sup>3</sup> Утішно, що протягом усього ХХ сторіччя інтерес до Гегеля усе ж таки не згасає. Так лише одного ювілейного року (1970) у світі, за бібліографією, складеною К. Штайнхауером (Steinhauer K. Hegel: Bibliography. München; N. Y.; L.: P., 1980), з'явилося біля 650, присвячених Гегелю публікацій. І сьогодні, Гегель, скоріше, живий, аніж мертвий.



## Література

1. **Бойцова О.** *История философии Вильгельма Виндельбанда* // Виндельбанд В. *Истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками*: В 2 т. – Т. 1: От Возрождения до Просвещения. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб; КАНОН–пресс–Ц, 2000
2. **Давыдов Ю.** *Неогегельянство* // *Философская энциклопедия*: В 5 т. – Т. 4. – М., 1967
3. **Ильин И. А.** *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека.* – СПб.: Наука, 1994
4. **Лёвит К.** *От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор.* – СПб.: «Владимир Даль», 2002
5. **Маркс К., Энгельс Ф.** *Твори.* – 2-е вид.
6. **Риккерт Г.** *Философия жизни.* – К.: Ника центр, 1998
7. **Трёлльч Э.** *Историзм и его проблемы.* – М.: Юрист, 1994
8. **Яковенко Б. В.** *Вильгельм Виндельбанд* // *Мошь философии.* – СПб.: Наука, 2000
9. **Levy H.** *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie.* – Charlottenburg, 1927

**Юрій Кушаков,**  
**доктор філософських наук**

## Зміст

Несподіваний Гегель (Вільгельм Дільтей та його праця "Історія молодого Гегеля"). *Юрій Кушаков* .. 5

### В. Дільтей. Історія молодого Гегеля

Передмова ..... 59

#### Розділ перший. Початок розвитку і теологічні штудії

Шкільні роки .....	61
Університетські роки .....	64
Роки домашнього вчителювання у Берні .....	73
Зв'язок із філософським рухом .....	74
Три твори про християнську релігію .....	76
Життя Ісуса .....	76
Твір про відношення релігії розуму до позитивної релігії .....	80
Народна релігія .....	85
Звернення до пантеїзму .....	95

#### Розділ другий. Формування світогляду Гегеля у зв'язку з його теологічними штудіями

Роки вчителювання у Франкфурті .....	99
Основи Гегелевого містичного пантеїзму та нового розуміння історії у зв'язку з німецьким мисленням .....	102
Основи теолого-історичної роботи .....	121
Теологічно-історичні фрагменти .....	129
Історія юдейської релігійності .....	130

Головний фрагмент .....	136
Повчальні промови і Нагірна проповідь .....	144
Примирення з долею через любов .....	148
Чесноти і любов .....	157
Ідеал життя .....	159
Релігійність Ісуса і метафізичний зміст його базових уявлень .....	163
Доля Ісуса і релігія його громади .....	171
Повернення до плану твору про позитивність у християнстві .....	181
Дві праці про політику .....	186
Твір про устрій Вюртембергу .....	189
Твір про конституцію Німеччини .....	191
Новий світогляд і начала системи .....	203
Містичний пантеїзм .....	203
Історія релігії та її місце у системі, її взаємозв'язок та її метод .....	225
Ідеал .....	248
<b>Примітки</b> .....	256
<b>Примітки</b> .....	261
<b>В.Віндельбанд. Відновлення гегельянства</b> ...	280
<b>Примітки</b> .....	294
<b>Післямова. Юрій Кушаков</b> .....	296

**Вільгельм Дільтей**  
**Історія молодого Гегеля**

Переклад  
О.Литвиненко  
Наукове редагування  
Ю.Кушаков  
Комп'ютерна верстка  
ВПЦ "Три крапки" ТОВ

Здано до набору 1.12.2007 р. Підп. до друку 5.12.2007 р.  
Формат 60x90\16. Папір офсетний. Друк офсетний.  
Др. аркушів 19,25. Тираж 500 прим. Зам.№7-27

Надруковано ВПЦ "Три крапки" ТОВ, 2007 р.

Видавничий та поліграфічний центр "Три крапки"  
Свідоцтво Держкомінформполітики, телебачення та  
радіомовлення України ДК №144 від 11.08.2000 р.  
03057, м.Київ, вул.Довженко, 3, к.323.