

П. Д. ЮРКЕВИЧ

Идея

(фрагмент)

<...>

Такими представляются эти две великие системы философии не пред ученой критикой, но пред непосредственными умственными или духовными привычками, которые не всегда, конечно, совпадают с свежим голосом науки. Мы предоставляем истории философии показать, как дух человечества, в течение столетий и тысячелетий оплодотворяясь этими идеальными созерцаниями, принимал их и видоизменял, смотря по требованиям науки, нравственности и религии, и переходил к тому периоду философии, когда она стала развиваться из фактов и идей, которые частью или всецело были неведомы древности. Разумею период картезианской философии. Христианское учение о различии двух начал в человеческом существе выразилось в картезианской философии убеждением, что дух и тело человека не находятся в непосредственном и живом взаимодействии друг с другом и, следовательно, впечатления, происходящие на телесные органы чувств со стороны внешнего мира, не суть причина наших представлений, понятий и идей. Это воззрение господствует в картезианской школе от Декарта, который все познания о внешнем мире нашел сосредоточенными в предопытном представлении протяжения, до Лейбница, которого монада не имеет *окон*, чтобы принимать в себя что-либо извне, и которая всецело замкнута для внешнего мира. В этих предположениях заключается необходимость учения о врожденности идей и предопытности наших познаний о мире действительном. Идеи врождены человеческому духу, они не *воспоминаются*, как забытые опыты, не входят и *совне*, как отличное от человеческого духа начало. В конечном человеческом самосознании лежит необходимая и достоверная мысль о бытии конечного духа, Бога и мира. Предопытные идеи делают возможным познание действительности, потому что они стоят с ней в гармоническом отношении: чем больше представляемой реальности в идее, тем больше существующей реальности в бытии, и наоборот; что лежит в понятии предмета, то есть в существующем предмете; что следует из понятия о предмете в мышлении, то следует из природы предмета в действительности. Так, идея *субстанции* содержит больше представляемой реальности, чем идея *модуса*; следовательно, существующая субстанция заключает в себе больше существенности, чем действительно существующий *модус*. Отсюда следует, что мышление, если только оно ясно и раздельно» всегда движется в области необходимого и действительного. Спиноза только углубляет и развивает эти положения Декарта, когда учит, что порядок вещей есть один и тот же, что совершенство идеи зависит от совершенства ее предмета, и, следовательно, мир идеальный простирается не дальше и содержит в себе не больше, как сколько есть в мире реальном. Это положение, неизвестное древним, раскрылось в своеобразном и необычайном миросозерцании. Если идеи движутся в таком же необходимом порядке, как и самые вещи, то они подлежат столь же неизменяемому механизму, как соответствующие им явления. Душа есть *мысленный автомат*, мышление движется в силлогизме механически-необходимом, который определяется схемою: *или невозможно, или необходимо; что не есть невозможно, то есть необходимо*.

Печатается по: Юркевич П. Д. Сочинения. М.: Правда, 1990.

Представление *возможного*, следовательно, вообще бытия *конечного*, которое только возможно и которое не содержит в себе безусловной необходимости, не свойственно мышлению; оно всегда обходит эту категорию конечного мира и постигает все явления под образом *вечности*, т. е. в их безусловной необходимости. Из опыта известны нам два вида или порядка явлений или вещей - *вещи мыслящие* и *вещи протяженные*. Так как мышление должно понять эти явления в их безусловной необходимости, то оно сводит оба порядка вещей мыслящих и протяженных к бытию одной бесконечной субстанции, которая хотя обладает бесконечным множеством *атрибутов*, однако нашим умом постигается под двумя вечными атрибутами бесконечного мышления. — Представление конечного как такого принадлежит воображению, а не мышлению. Из бесконечной божественной субстанции следует только то, что ей существенно, то есть *бесконечное*, как из природы треугольника вытекает вековечно имманентное ему свойство, что сумма его углов равна двум прямым. Бог есть *имманентная причина мира*, т. е., собственно, не причина, а субстанция мира. Мир имеет основу не в другой, а в божественной субстанции, которой свойственно полагать только бесконечное. Поэтому мы не можем спрашивать о начале мира как совокупности конечных модусов, как мы не говорим о происхождении того, что не имеет действительного существования. Так как мышление и протяжение суть бесконечные *атрибуты* одной, неделимой, безусловной субстанции, то в явлениях мира каждая вещь есть нераздельно то и другое, *модус мышления* и *модус протяжения*, душа и тело, идея и предмет, смотря по тому, мыслим ли мы эту вещь под тем или другим божественным *атрибутом*; определенному *модусу* протяжения соответствует на данной стадии определенный *модус* мышления, телу — душе, явлению — идея. Действительного взаимодействия между этими членами не существует: ни идея не определяет предмета, ни предмет не определяет идеи; идеализм и материализм равно неосновательны. Только единство безусловной субстанции, которая в этих членах полагает свою неделимую сущность, определяет с необходимостью их взаимное отношение в мире явлений.

Это учение об идее, о котором также не знали древние, замечательно для нас в том отношении, что в нем натуральный механизм, который должна бы препобедить идея, переносится на существо самой идеи: идея представляет другую сторону того же механизма, который господствует в мире чувственных явлений. Мышлению отказывается в способности выступать за пределы действительности, выдвигаться *вперед*, чтобы отсюда, сообразно с познаною целью, предотвращать или видоизменять механический поток событий. Стремление к идеалу, деятельность мышления по цели есть чисто человеческое обольщение. В безусловном мышлении, так как оно тождественно с бытием, мы не можем признать этого передового движения идеи, которая определяла бы действительность по свободно начертанному плану. Ни платоническая идея художественного или творческого отношения божества к миру, ни аристотелевское представление о божестве как безусловной цели мира не изъясняют истинной зависимости мира от божества. Мы не имеем логического перехода от бытия к инобытию, от бесконечного к конечному. И если идея божества врождена нам, то выступать за ее пределы, чтобы признать бытие конечного мира как такого, было бы так же нелепо, как если бы математик допускал существование радиусов вне содержащего их круга. В мире не заключается ничего другого, кроме того, что заключается в идее бесконечной субстанции.

Миросозерцание Спинозы условлено его стремлением построить философию по методу математической. Когда математик построит круг из вращения линии около

неподвижного пункта, то здесь причина круга имманентна самому кругу: поэтому здесь невозможно различие между сущностью и явлением; здесь определения всегда падают в то, чего они суть определения. У Спинозы мир, подобным образом, не есть нечто вне божественной субстанции; в истине существует только эта субстанция и ее вечные определения, которые, впрочем, как такие, а не иные снимаются в ее безусловном единстве. В созерцании Спинозы мир есть как бы спокойная геометрическая величина, без движения, без развития, без жизни; все в этом мире тихо, мертвенно, жизнь всего мира, какую мы знаем, принесена здесь в жертву Богу. Всемогущая сила субстанции все охватывает, все смыкает, не давая существам природы дохнуть собственной жизнью и испытать радости и скорби самобытного развития. Если материализм мыслит действительность как безусловный поток, не сдерживаемый и не управляемый идеей, то для Спинозы эта действительность есть безусловный покой, который уже поэтому не нуждается в сдерживающей и управляющей идее. Кто станет говорить об идее круга? Круг в своем покойном существовании заключает все, что принадлежит к его понятию; он не может ни развиваться, ни усовершенствоваться, он не нуждается в идее, которая определяла бы его развитие. Таким образом, в истине Спиноза отрицает самое понятие идеи. Вместо вечного бытия атомов, о котором говорит материализм, он изъясняет явления из *физической* силы бесконечной субстанции. Но для изъяснения действительности все равно, будет ли эта физическая сила принадлежать одной нераздельной субстанции, или же она будет разделена между множеством вечных субстанций: то и другое Предположение ведет к строго механическому мирозерцанию. Этот отрицательный исход философии идеализма есть не единственное явление в истории философии; нам придется еще раз встретить мыслителя, который, выступая из идеи, приходит в невольном диалектическом движении к ее отрицанию. Будем, однако, следить за определениями идеи внутри картезианской школы.

Мальбранш уклоняется от решительных выводов Спинозы, прибегая к христианскому учению о *благодати*, которым изъясняется для него совместность мира и конечного духа с беспредельностью и неограниченностью божественного существа. Затем он уже не боится мыслить все тела существующими в божественной беспредельности, всех духов содержащимися в божественном духе. Бог есть место мира: Его дух — место духов; Его беспредельность — место тел; Его вечность — место времен: в Боге живем, движемся и есмы. Посему в то время как нам кажется, что мы видим чувственными глазами вещи вне нас существующие, солнце и звезды на небе, растения и животных на земле, в действительности мы видим все это, все вещи в Боге как их подлинном месте. Наше отношение к Богу есть первоначальное и непосредственное. Что бы мы ни познавали и к чему бы мы ни стремились, мы познаем всегда только Бога, мы стремимся всегда только к Богу; наша свобода есть блаженная необходимость искать и любить только Бога. В этом мирозерцании идея признается как созерцаемый, противолежащий взору ума предмет, как самая вещь в ее неподдельном виде, существующая в ее истинном месте, в Боге. Как у Спинозы исчезает представление идеи, изъясняющей бытие, так у Мальбранша — представление бытия, изъясняемого идеей. Идея не назначена к тому, чтобы проливать свет на другие сущности; она сама есть сущность, есть прямой и ближайший предмет нашего познания: вещам, как вещам, свойственно идеальное существование в Боге и никакое более. Ум, как способность созерцательная, минует явление; он относится прямо и непосредственно к сущности, к идее. Сообразно с этим Мальбранш отрицает всякую натуральную деятельность в вещах и натуральную или конечную *причинность*. Бог есть непосредственный деятель и

непосредственная причина всех явлений, движений и перемен в конечном мире; понятие *природы* нужно отнести к вымыслам язычества, которые не имеют места в христианской философии. Так Спиноза, отрицая идею, и Мальбранш, полагая идею, приходят к одному и тому же заключению касательно отношения конечного мира к бесконечной божественной субстанции. Французы имеют, конечно, основание, если они называют Мальбранша христианским Спинозой.

Действительным противником Спинозы был Лейбниц, которого учение о бесконечном множестве субстанций прямо направлено против учения Спинозы об одной бесконечной субстанции. Опровергая Локкову теорию эмпирического происхождения идей, Лейбниц сам подчиняется ее влиянию и видоизменяет понятие о врожденности идей сообразно с началами внутреннего самонаблюдения и внешнего опыта. Идеи врождены духу человеческому не как готовые формы и определения, из которых действительно мог бы образоваться *мысленный автомат*, но как предрасположения и неразвитые основы мышления, которое, по всей справедливости, не входит в человеческую душу от внешних предметов. Так как имманентное развитие идей определяется двумя законами — противоречия и достаточного основания, из коих первый обнимает область возможного, а последний — действительного, то посему область возможного так же есть предмет мышления (а не воображения, как утверждал Спиноза), как и область действительного; или, категория возможного имеет объективное значение, какое вообще свойственно мышлению. Итак, по необходимости мышления мы не можем рассматривать действительность как сплошную, крепко сомкнутую массу бытия, которой некуда двигаться, некуда развиваться: есть область возможности, есть место движению, жизни и *развитию*. По указанным законам мышление развивается в живом взаимодействии с опытом; разлагая сложное на простое и сводя простое к разумному единству, мышление достигает до сознания идей вечных, т. е. таких, которые, имея основу в уме Божиим, сами служат основой всех вещей в мире. Идеи, которые мы сознаем не во всей их чистоте и полноте, составляют содержание ума божественного. Наши идеи потому совпадают с действительностью, что они однородны с вечными идеями, по которым божественный ум создал мир и все в мире. Человеческий ум отличается от божественного не качеством, а степенью и достоинством, как капля от океана, как свет возмущенный от света чистого и полного. Таким образом признается первенство мышления над бытием, идеи над явлением, и для науки происходит требование поверять явление идеями или разлагать чувственно данный предмет до тех пор, пока он не совпадет с неизменяемыми законами мышления.

Сообразно с этим требованием, мы не можем признать протяжение сущности материального мира, потому что протяжение, безразличное ко всем видам явлений, не содержит достаточной основы для разнообразных форм и существ этого мира, и притом, как сложное и делимое, оно по необходимости отсылает мысль к простому и неделимому. Не протяженные субстанции, но простые и неделимые суть основы телесного мира. Эти субстанции не могут обладать спокойным, пассивным существованием; в них должна лежать раскрытая действительность и неразвитая возможность как начало движения, жизни и развития, которое предполагает правящую им и предопределяющую его идею. Схоластики мыслили действительность как нечто прибавляемое к возможности, без внутреннего перехода от последней к первой. Таким же образом и субстанция в философии Спинозы есть нечто существующее непосредственно, без внутреннего напряжения и влечения к существованию. В таком качестве они не могли обнаруживать себя как субстанция, для этого требуются два условия: во-первых,

она должна иметь против себя бытие, которое она могла бы отрицать и против которого могла бы поддерживать и обнаруживать свою самостоятельность, а это предполагает множество субстанций; во-вторых, она не должна быть ни простая возможность, ни готовая действительность, но *деятельная сила* (*vis activa*), которой свойственно внутреннее стремление к самоположению, к переходу из возможности в действительность. Субстанция есть величина не *экстенсивная*, но *интенсивная*; все ее существо напряженно, состоит в стремлениях и порывах. Эти свойства предполагают в субстанциях два деятельные направления: положение и отрицание, действительность и возможность, бытие развитое и неразвитое; или — субстанции свойственна сила расширяющая и сжимающая, движущая и сдерживающая, бесконечность и граница, деятельность и страдание. Субстанция есть сила *действовать* и *страдать*; а так как страдание есть в истине деятельность, только идущая в обратном направлении, то самая материальность вещей, которую обозначается для наших чувств страдательное состояние субстанций, есть производный феномен, условленный деятельностью и состоянием в себе нематериальной субстанции. Бесконечное и конечное, положение и отрицание, действительность и возможность, беспредельность и предел не суть такие определения, которые были бы несовместны между собою, как это утверждал Спиноза; напротив, эти определения составляют необходимые моменты всякой субстанции. <...>

Когда наша рука движется и в своем движении встречает препятствие, то мы из этого заключаем о присутствии внешнего предмета. Однако ж это препятствие, испытываемое рукою, есть состояние самой руки, оно существует и заключается в руке; это препятствие есть в свою очередь, движение руки, только совершающееся в ином направлении. Так точно, если мышление встречает в своем движении препятствие, чувствует себя задержанным и связанным, то отсюда нельзя заключать о присутствии чего-то постороннего для мышления, о существовании независимого от мысли, объективного бытия, потому что это препятствие есть опять состояние самого мышления, существует и замечается в мышлении; оно есть движение мышления, только совершающееся в обратном направлении. Так неосновательно, так непонятно обычное предположение предмета, противоположащего мышлению. Мир полагается и существует в я, чрез я и для я.

Мы не входим в ближайшее рассмотрение философии Фихте и оканчиваем замечанием, что из его начал возникает для философии задача неизмеримой тяжести, — задача, которая не представлялась сознанию прежних философов даже и в полусвете. Философия не должна относиться к готовому данному содержанию: мышление не имеет пред собою никакого предмета, о котором бы оно мыслило; из себя, из собственной деятельности оно должно развить, положить и построить содержание знания, весь мир с его бесконечным разнообразием и в его отношениях к человеку и Богу. Гегель — и он один — понял и принял как исходную точку философии это учение о мышлении, которое не знает никакого предмета, кроме собственной деятельности.

Итак, мы имеем основание перейти непосредственно от Фихте к Гегелю. Если Шеллинг избирает для изъяснения действительности поочередно два исходные пункта — то мышление, полагающее себя в бытии, то бытие, развивающееся до мышления; если для него основа бытия и знания лежит в нераздельном единстве или тождестве идеального и реального; если, наконец, этот мыслитель говорит об умственном *созерцании*, которое помогает мышлению признать объективное бытие, то в этом исправлении Шеллинг примиряет две

метафизические точки зрения, из коих одна — первоначальное признание — принадлежит прежнему, докантовскому развитию философии. Этим определяются вообще как достоинства, так и недостатки шеллинговой философии: *достоинства* — потому что мы должны наперед надеяться, как и действительно находим, что она есть самый обширный философский синтез, какой только возможен для мыслителя, обладающего двумя борющимися в истории человечества воззрениями — идеальным и реальным; *недостатки* — потому что эти два воззрения, как показал вековой опыт, не поддаются такому аналитическому единству, которое определяло бы стройный ход системы с логической необходимостью. Этой необходимости развития мы не находим в философии Шеллинга; его идеи рождаются то как продукт творческого гения, которому тесно на узкой логической дороге, то как следствие религиозно воодушевленного сознания, которое знает больше, чем обычная человеческая наука. Мы не говорим, чтобы Шеллинг не внес некоторых особенностей в определение идеи; мы только утверждаем, что эти особенности не проходят резко и неизменяемо чертою в его мирозерцании, что они часто уступают место таким определениям, которые входят в систему чисто *синтетически*, без ясной связи с предшествующими положениями.

Для Гегеля философия тем отличается от других наук, что она не имеет готового, наперед данного содержания: она выводит или построяет а priori, из чистого мышления как бытие предмета, так и его определения. Только дух феноменальный, не развитый до своей истинной природы знает об этой мнимой противоположности между мышлением и бытием, полагает против себя мир как данное вне и прежде мысли. В безусловной мысли противоположность между представлением и предметом, Знанием и познаваемым бытием снимается в тождестве или единстве, и притом так, что вещь, предмет, бытие выводится из мысли как ее момент, как ее определение. Философия есть наука о мышлении, поколику оно есть все бытие в идее (в истине). Если эти положения указывают на зависимость воззрений Гегеля от теории Фихте который разрешил предмет знания в процесс знания, то, с другой стороны, в них тождество мысли и бытия определено несколько иначе в сравнении с понятиями об этом предмете прежнего идеализма. У картезианцев это тождество было изъясняемо так, что движение чистой *априорной* мысли идет в такт с движением бытия, или что процесс логический покрывал собою процесс реальный. Так, например, Спиноза говорит, что следствия, которые вытекают логически из понятия треугольника, существуют как свойства в действительном треугольнике. Поэтому всегда оставалось различие между идеей (*idea*) и ее предметом (*ideatum*), между мышлением и бытием. У Гегеля это различие невозможно. Идея, чистая мысль, есть абсолютное: бытие и все его определения суть моменты, содержащиеся в идее и выступающие из идеи с логической необходимостью. Отсюда получаем первое характеристическое определение, что абсолютное есть *логическая идея*, т. е. такая *общность*, которая содержит в своем единстве как логические моменты все различия, особенности и определения мышления и бытия. Абсолютное есть *тождественная с собою мысль*, которая, заключая в себе все определения мышления, с этим самым непосредственно содержит в себе все определения бытия: потому что бытие есть мышление. Вместо обыкновенного различия между *сущностью* и *явлением* мы должны говорить о различии между *мышлением* и *явлением*, потому что мышление наполняет ту область истинного бытия, которая прежде была наполняема сущностями, субстанциями, монадами и т. д. Эти последние замечания показывают, что общая логическая идея не есть общность отвлеченная, бессодержательная; она есть общность *конкретная*, которая содержит в себе примиренными все различия и противоположности мышления и бытия. На первый раз можно бы подумать, что

такова была и платоническая идея, потому что и эта идея не была отвлеченная, и она обладала всею полнотою содержания, и она носила в себе подчиненные различия и определения всего существующего. Однако определение Гегелево имеет ту особенность, что различия и противоположности бытия и мышления содержатся в общей идее *снятыми* и *примиренными*; а это предполагает внутри идеи движение и развитие, в котором эти различия, *снимаясь, примиряясь*, входят в идею как ее конкретное содержание. Итак, мы не должны мыслить общую логическую идею как спокойную сущность, которая сразу и непосредственно обладает развитым содержанием. Идея есть *логический* или, правильнее, *диалектический процесс*; только в этом процессе абсолютное имеет свою подлинную жизнь, свое истинное бытие и свою существенную, неизменяемую форму; все другие виды его откровения суть изменчивые, несамостоятельные моменты в этом процессе. В то время как другие определения абсолютного полагаются, отрицаются и примиряются, чтобы отсюда опять начать новую жизнь и встретить новую смерть, один этот *диалектический процесс* идеи остается неизменным и постоянным среди перемен рождения и смерти, и поэтому он есть собственно абсолютное, или абсолютное в его подлинном, первоначальном и самом существенном виде.

Эти определения идеи так новы и так важны для нашей цели, что мы постараемся еще раз обозреть их.

Для Гегеля, как и для многих философов прошедшего времени, абсолютное есть *общая сущность явлений*, т. е. всего того, что мы знаем во внешнем и внутреннем опыте. Эта общая сущность явлений есть не бытие, не субстанция, не монада, не дух, а *мышление с собою тождественное*. Однако самое тождество мышления не есть покой, не есть форма бытия неподвижная, всегда себе равная: тождественное с собою мышление, которое составляет общую сущность явлений, есть диалектический процесс. Как, однако ж, возможно мышлению быть тождественным с собою и вместе находиться в беспокойном диалектическом процессе? Спиноза сказал: *omnis determinatio est negatio* и, согласно с этим началом, заключил, что тождественная с собою бесконечная субстанция не может выступать в явление, что ей не свойственно движение, развитие и откровение в конечном и посредством конечного, потому что все эти определения были бы отрицаниями первоначального тождества бесконечной субстанции. Но если определение и неразлучное с ним отрицание полагается и отрицается, то субстанция в этих двух актах не теряет своего тождества, потому что если положение конечного определения нарушает ее тождество, то снятие того же определения восстанавливает его. Только очевидно, что эта субстанция не есть уже покоящая ее сущность, а деятельное мышление, которое, то полагая, то снимая частные, конечные определения, вечно восстанавливает и удерживает свое тождество среди беспокойств диалектического процесса. Отсюда же делаются понятными законы этого диалектического процесса, который составляет подлинную жизнь абсолютной идеи. Из чистого мышления выступает с необходимостью логическое определение или категория, которая своей отдельности есть необходимо мысль о конечном или мысль конечная, приводящая к нашему сознанию сущность того или другого частного явления; как мышление есть общая сущность явлений, так частные определения мышления суть частные сущности явлений или, что то же, всякое определение, выступающее из частного явления, есть, как сказано, категория конечная. Но такая категория, уже потому, что она есть конечная, имеет против себя другую конечную категорию, имеет свою противоположность, которая и сознается нами в этом качестве. Собственно диалектический процесс состоит в том, что эти противоположности не стоят равнодушно одна к другой; они переходят одна в другую, так что только третья

категория, как их единство, в котором две первые существуют не по своей непосредственной натуре, но снятыми и примиренными, обладает истинною и высшим достоинством в судьбах абсолютной идеи. Этот закон положения, отрицания и отрицания отрицания есть неизменяемый закон диалектического процесса, которым живет абсолютное. Спиноза учил, что из бесконечного следует или происходит только бесконечное в бесконечных видах. По Гегелю, напротив, бесконечное полагает только конечное, и уже поэтому оно в тот же нераздельный момент снимает или отрицает свое собственное положение. Этим слишком достаточно изъясняется изменчивость и текучесть вещей и явлений этого конечного мира; но также отсюда видим, что абсолютное есть не что иное, как форма или закон, который заведывает и управляет этою текучестью и изменчивостью. Мы не можем представлять это абсолютное под мистическим образом *бездны*, из которой возникают и в которую возвращаются явления мира; не можем также сознать его под логическим образом *носителя* явлений, который обладал бы некоторою независимостью или некоторым особенным содержанием, не входящим в поток явлений. Жизнь абсолютного более проста, более прозрачна, чем это казалось прежним философам. Абсолютное обращено всецело к миру явлений: оно обладает существованием формальным, как логическое понятие, как логическая закономерность, как ритмическое движение происходящих, сменяющихся и исчезающих явлений. Тем не менее в истине существует только идея как диалектический процесс положения и снятия всех конечных определений мышления и бытия. То, что субстанциально в вещах, есть не спокойный образ вещей, но эта вечная их перемена, эта нужда происхождения, изменения и исчезновения. Вещь в своей непосредственности не есть нечто существенное; она обладает истинным бытием потолику, поколику ее непосредственность снимается, поколику она входит в беспокойный процесс идеи как ее момент, как одно из ее несамостоятельных и текучих определений. Если по Лейбницу индивидуальность есть существенная форма вещей, то для Гегеля общее есть то, что суть *собственно вещи*, индивидуальное есть нечто не разумное в вещах, не мыслимое, существующее только для феноменального духа. Здесь уже видим, какою тяжестью должна пасть эта идея на феноменальную действительность. Сама в себе, в своей внутренней жизни идея так бедна, что без постоянных приношений и жертв со стороны феноменального мира она не обладала бы внутренним богатством. Субстанция Спинозы вовсе не выступает в область конечного. Идея в философии Гегеля всегда полагает конечное, но не с тем, чтобы она желала ему жизни и добра, а с тем, чтобы сделать его несамостоятельным моментом своего внутреннего диалектического процесса. Этот внутренний (имманентный) диалектический процесс сосредоточивает на себе все интересы, все стремления идеи, и никакая другая жизнь не входит в ее расчеты. Если по Платону Благо дает бытие миру, сообразное с идеей, вследствие богатства и переполнения своего внутреннего содержания, то по Гегелю это событие дается миру не для мира, а для идеи; оно возникает не из полноты, которая лежит в бесконечном, а из нужды, которая влечет бесконечное полагать конечные определения, чтобы чрез снятие их восполнять свою собственную внутреннюю жизнь.

Чтобы изъяснить эту немощь бесконечной идеи, которая не может наделить существа конечного мира самостоятельною жизнью, не может дать им пожить для себя, иметь и преследовать свои частные интересы и цели, мы должны еще раз всмотреться в эти замечательные положения, что абсолютное как общая сущность вещей есть *логическая* идея и что оно есть *диалектический процесс*.

