



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО  
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

PHILOSOPHIA  
PERENNIS

---

---

АЛЬМАНАХ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

2008

Редакционная коллегия:

к. филос. н., доц. А.А. Иваненко, к. филос. н., доц. В.В. Макаров,  
к. филос. н., доц. А.Н. Муравьев (отв. редактор),  
С.В. Смирных (дизайн и верстка оригинал-макета)

**PHILOSOPHIA PERENNIS MMVIII.** Альманах Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. — СПб.: СПбПУ, 2008. — 256 с.

Первый выпуск альманаха «PHILOSOPHIA PERENNIS» содержит исследования и материалы, отражающие работу Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии и сотрудничающих с ним ученых за последние два года.

Альманах предназначен для широкого круга читателей, интересующихся выдвинутым классиками немецкого идеализма подходом к развитию системы знания и образования.

## СОДЕРЖАНИЕ

ОТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ОБЩЕСТВА КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ .....	5
К 200-ЛЕТИЮ ВЫХОДА В СВЕТ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ.....	7
<i>А.Н. Муравьёв.</i> О всемирно-историческом значении гегелевской «Феноменологии духа».....	9
<i>И.В. Буряк.</i> Всеобщая диалектика как форма истины и гегелевское положение о субстанции-субъекте .....	13
<i>С.В. Смирных.</i> Академический аспект «Феноменологии духа» Гегеля.....	26
<i>В.В. Макаров.</i> Особенности гегелевского понимания природы разума в «Феноменологии духа» .....	40
<i>И.А. Батракова.</i> Отношение дискурсивного рассудка и разума в «Феноменологии духа» Гегеля.....	46
<i>А.И. Тимофеев.</i> Феноменологическая трансплантация духа или в чем смысл пересадки неба на землю .....	62
<i>А.Н. Муравьёв.</i> Опыт сознания и понятие опыта в «Феноменологии духа» Гегеля.....	73
<i>А.А. Иваненко.</i> Современное немецкое гегелеведение о роли и месте «Феноменологии духа» в системе философии Гегеля.....	86
<i>Ю.Ю. Печурчик.</i> «Феноменология духа» Гегеля и схоластическое сознание.....	97
<i>М. Беккер.</i> Критика понятий труда и религии у Гегеля в ранних произведениях Маркса.....	105

КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ:	
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ.....	115
<i>И.С. Кириллов. Г.Э. Лессинг и проблема религии в</i>	
<i>немецком Просвещении .....</i>	117
<i>Александр Ломоносов. Актуальность идеализма И.Г. Фихте:</i>	
<i>от диалога к монологу.....</i>	126
<i>А.Ф. Кудряшов. Фихтевский принцип единства .....</i>	142
<i>В.В. Мурский. Проблема отношения веры и знания</i>	
<i>в философии Фихте .....</i>	150
<i>И.В. Шевченко. Якоби против Шеллинга:</i>	
<i>дискуссия о возможности философской теологии .....</i>	156
<i>И.В. Зотова. Новизна абсолютной науки:</i>	
<i>снятие исторических форм философии .....</i>	167
<i>П.Е. Бойко. Спекулятивная методология Г.В.Ф. Гегеля как принцип</i>	
<i>всеобщего понимания национальной истории и культуры .....</i>	174
<i>Л.А. Бойко. Концепция гегелевской философии И.А. Ильина .....</i>	186
ЮБИЛЕИ.....	195
<i>Олег Сумин. Гегель как судьба (К 80-летию Генчо Дончева,</i>	
<i>переводчика трудов Гегеля на болгарский язык).....</i>	197
<i>Интервью с Евгением Семёновичем Линьковым (2008) .....</i>	215
<i>И.В. Буряк. «Верую, ибо понимаю»</i>	
<i>(на поздних спецкурсах Е.С. Линькова).....</i>	229
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ .....	243
<i>Александр Ломоносов. Возвращение к себе.</i>	
<i>Опыт трансцендентальной философии истории .....</i>	245
<i>Норберт Хинске. Между Просвещением и критикой разума:</i>	
<i>этюды о корпусе логических работ Канта;</i>	
<i>Без примечаний: афоризмы .....</i>	251
НАШИ АВТОРЫ .....	254



## ОТ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ОБЩЕСТВА КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

**К**лассическая немецкая философия Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля представляет собой один из самых значительных в истории человечества научных и культурных феноменов. Вместе с классической античной и средневековой философией, а так же философией нового времени она относится к тому вполне определенному ряду философских явлений, которые уже выдержали проверку временем и поэтому справедливо именуется латинским словосочетанием **PHILOSOPHIA PERENNIS**, т.е. длящаяся, непреходящая философия – философия, над которой не властно время.

Глубокого, хотя не всегда очевидного и признаваемого влияния классического немецкого идеализма как результата всего исторического развития философии не избежали ни современная мысль, ни мировая социальная практика XIX-XX веков. Однако, несмотря на то, что идейное богатство этого направления далеко не исчерпано, а духовная ситуация эпохи настоятельно требует его освоения для решения насущных проблем современной цивилизации и культуры, приходится констатировать, что за последние десятилетия интерес российских ученых к классическому немецкому идеализму и вызванным им формам духовной жизни заметно упал.

Целью САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ОБЩЕСТВА КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ, основанного в 2003 году и ведущего свою работу на базе факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, является возрождение этого интереса путем консолидации отечественных и зарубежных научных сил, занятых изучением философского наследия Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и непосредственно связанных с ними мыслителей, достижения нового качества исследования поднятых ими проблем и дальнейшей разработки выдвинутого классиками немецкого идеализма подхода к развитию системы знания и образования. Эти задачи

Общество решает в ходе работы постоянно действующего открытого теоретического семинара и организации цикла научных конференций.

Заседания семинара проходят по адресу: С.-Петербург, ул. Малая Посадская, д.26, ауд. 104 (кафедра истории философии). Информацию о планируемых собраниях можно найти на сайте <http://philosophiya.ru/>

По инициативе и при непосредственном участии членов Общества состоялись три научные конференции: «Иммануил Кант и традиция трансцендентальной философии» (СПб., 2004. См.: Теоретический журнал «Credo new», 2004, № № 2-4; 2005, № №1-2), «Соотношение веры и знания в классической немецкой философии» (СПб., 2006. См.: Вера и знание: Соотношение понятий в классической немецкой философии. СПб.: СПбГУ, 2008), «Наука опыта духа: К 200-летию выхода в свет „Феноменологии духа“ Гегеля» (СПб., 2007).

Первый выпуск альманаха «PHILOSOPHIA PERENNIS» содержит исследования и материалы, отражающие работу Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии и сотрудничающих с ним ученых за последние два года. Мы с радостью представляем их широкой научной общественности, надеясь на ее заинтересованное внимание и плодотворное сотрудничество.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО  
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

К 200-ЛЕТИЮ  
ВЫХОДА В СВЕТ  
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»  
ГЕГЕЛЯ

---

---





А.Н. Муравьев

## О ВСЕМИРНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Два века, быть может, минимальный срок для того, чтобы начать понимать действительное историческое значение такого события, как появление гегелевской «Феноменологии духа». Чем значительнее событие, тем больше времени и труда требуется для того, чтобы понять его значение, а выход в свет «Феноменологии духа», несомненно, является гораздо более важным, хотя и не столь громким и очевидным для всех историческим событием, чем сражение под Йеной, в ночь перед которым Гегель закончил редактировать ее последние разделы. Битва под Йеной была только относительной, как все внешнее, военной победой духа французской революции в лице Наполеона Бонапарта, отчего она в череде других эпизодов означала лишь конец старого мира, который и без того уже исчерпал себя, отошел в прошлое. «Феноменология духа» стала, напротив, абсолютной победой философского духа в лице Гегеля – началом нового, точнее, новейшего, грядущего мира, в котором, без всякого преувеличения, заключено будущее всего человечества.

То, что Гегель сам именно так оценивал значение своей работы, ясно из предисловия к системе науки, первой частью которой он сначала объявил «Феноменологию духа» (это предисловие ко всей системе является одновременно предисловием и к самой «Феноменологии духа»). «Не трудно, впрочем, видеть, – писал он, – что наше время есть время рождения и перехода к некоторому новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и представления, и находится в понятии, чтобы погрузить тот мир в прошлое, и в труде своего видоизменения. Правда, он никогда не понимается в покое, но во всегда шагающем вперед движении. Но как у ребенка после долгого тихого внутриутробного питания первый глоток воздуха обрывает постепенность сводящегося к увеличению процесса, – качественный скачок – и дитя теперь родилось, так образующий себя дух медленно и тихо вызревает для нового вида, разлагает одну частицу здания

своего предшествующего *мира* за другой; на шаткость последнего намекают лишь единичные симптомы; легкомыслие и скука, укореняющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неизвестного суть предвестники того, что надвигается нечто иное. Это постепенное измельчание, не меняющее физиономии целого, прерывается восходом, вспышка которого разом освещает картину нового мира» (1, 14-15. Ср.: 2, 6). Таким первым лучом света, озарившим еще не существующий, но уже начинающий быть действительным мир, – вспышкой, последствия которой оказались во многом неожиданны даже для автора «Феноменологии духа», было рождение этого труда.

За прошедшие двести лет «Феноменология духа», это самое сложное произведение в мировой философской литературе, обросла корой многочисленных комментариев и интерпретаций. Нельзя не заметить, что они сделали имя некоторым известным современным мыслителям, например, раннему Марксу, Кьеркегору, Гуссерлю, Хайдеггеру, Гадамеру, Лукачу и Кожеву. Однако то, что вариации на темы отдельных разделов и глав «Феноменологии духа» Гегеля порой разрастались до целых учений, своим влиянием на сознание образованной публики затенявших их первоисточник, говорит лишь о глубине и значительности ее содержания, черпать из которого всем желающим хватит еще на века.

Исключительная сложность гегелевской работы в первую очередь связана с тем, что она есть *только начало* самого радикального из всех переворотов, которые переживал человеческий дух в своей истории. Эта ее особенность объясняет многое, если не всё, в ее внутреннем строении и во внешнем ходе ее возникновения и восприятия публикой. Вот как Гегель заканчивает оценку всемирно-исторического значения «Феноменологии духа»: «Однако совершенной действительностью это новое обладает так же мало, как и едва родившееся дитя; и существенно не упускать этого из внимания. Первое выступление есть лишь ее непосредственность или его понятие. Сколь мало готово здание, когда заложено его основание, столь же мало достигнутое понятие целого есть само целое. Там, где мы хотели бы видеть дуб с его могучим стволом, разросшимися ветвями и массой листьев, мы не удовлетворены, если вместо него нам показывают желудь. Так и наука – крона, венец некоторого мира духа – не завершена в своем начале. Начало нового духа есть продукт издалека идущего переворота разноо-

бразных форм образования, награда за весьма извилистый путь и столь же многообразные напряжения и усилия. Оно есть целое, возвратившееся в себя из преемственности как из своего протяжения, ставшее *простое понятие* этого целого. Действительность же этого простого целого состоит в том, что ставшие моментами виды, о которых идет речь, еще раз заново, но в своей новой стихии, развиваются и дают себе вид в ставшем смысле» (Там же, 15. Ср.: 2, 6). Именно поэтому тем, кто сегодня обращается к этому началу науки, к ее совершенно неразвитому понятию, не менее трудно его понять, чем тому, кто два столетия назад впервые предложил миру научную разработку этого непосредственно живого понятия науки. Оттого-то «Феноменологию духа» мало внимательно прочесть и интерпретировать по частям – ее нужно пережить, причем всю целиком, как это пришлось сделать Гегелю. Как он, создавая это произведение, испытал переворот в своем духе, сделавший его великим философом, по существу завершившим историю философии, так и всякий, кто приступает к «Феноменологии духа» под конец изучения этой истории (без такой предварительной подготовки братья за нее, пожалуй, не следует), должен испытать столь же радикальный переворот. Только тогда она станет для него тем же, чем стала для Гегеля – настоящим теоретическим путешествием за открытиями.

Необходимо признать, что это само по себе отнюдь не легкое феноменологическое восхождение на вершину знания, к науке, еще более затрудняют серьезные формальные недостатки «Феноменологии духа», на которые Гегель, начиная с момента ее публикации, сам неоднократно указывал. «Включение частных, как я чувствую, повредило усмотрению целого, – писал он Шеллингу 1 мая 1807 года. – Однако это целое по самой своей природе представляет собой такое переплетение переходов, что даже если бы всё это было четче выявлено, более ясное и цельное изложение заняло бы у меня еще очень много времени. Что отдельные части еще нуждаются в многократной переработке, чтобы привести их в надлежащий вид, мне не приходится говорить – таких мест ты сам найдешь достаточно много» (3, 271). От этих трудностей только в малой части избавляет более точное определение места «Феноменологии духа» в целом гегелевского учения. Готовя второе издание своей работы, Гегель, как известно, лишил ее титула первой части системы науки, оставив «Феноменологии духа» право быть лишь

тем, чем она, в сущности, являлась с самого начала – только введением в систему, не более. «Мне интересно, – сообщает философ в том же письме, – что ты скажешь об этой первой части, которая по существу является введением, так как я не вступил еще за пределы этого введения *in mediam rem*» (Там же).

Однако, несмотря на все содержательные трудности и формальные недостатки, «Феноменология духа» Гегеля есть ключ к его системе, без которого нельзя войти не только в нее, но и в философию как науку вообще, поскольку гегелевская система представляет собой не что иное, как первую и пока последнюю форму этой науки. Поэтому, сколько бы времени и труда это еще не стоило, «Феноменологию духа» требуется понять, ибо от решения этой задачи судьба нас самих и, стало быть, всего нашего мира зависит на самом деле гораздо больше, чем может показаться на первый взгляд.

#### Литература

- 1 *Hegel G.W.F. Phaenomenologie des Geistes. Hrsg. von W.Bonsiepen und R.Heede // Gesammelte Werke. Bd. 9. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.*
- 2 *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1959.*
- 3 *Гегель Г.В.Ф. Письма // Работы разных лет: В 2-х тт. Т.2. М.: «Мысль», 1973.*



И.В. Буряк

## ВСЕОБЩАЯ ДИАЛЕКТИКА КАК ФОРМА ИСТИНЫ И ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ О СУБСТАНЦИИ-СУБЪЕКТЕ

В предлагаемой статье сделана попытка на материале гегелевской «Феноменологии духа» развернуть основные положения работы Е.С. Линькова «Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля», подытожившей его исследования диалектического метода Гегеля в период господства в отечественной науке марксистско-ленинской доктрины.

Понятие логического начала философии, которое Е.С. Линьков сумел развить в этот период, сегодня заслуживает особенного внимания, ибо безоглядное дробление так называемых «образовательных технологий» окончательно загоняет и без того разорванное сознание рефлексии в пещеру теней. Беспощадную платоновскую метафору можно попытаться перетолковать в духе постмодернистской стилистики, назвав эту пещеру «театром теней», но завеса словесных ухищрений вряд ли прикроет действительную наготу подобной зрелищности, не способной перейти к объективной реальности. Возвращаясь к указанной работе, убеждаешься в том, что истекшая четверть века никак не затронула сути ее содержания, что вопреки скептической забывчивости времени оно ни на йоту не утратило актуальности и продолжает будить мысль. Предлагаемая статья носит характер сжатого очерка положений, однако автор надеется, что их внутренняя связь, выделенная заголовками, отличает этот очерк от произвольного набора тезисов, который еще с марксистских времен составляет иссохший стержень расщепленной методологии.

*Философия в её переходе в нефилософию*

Замысел логической системы философии, начало которой Гегель положил в «Феноменологии духа», позволил ему показать, что сознание отдельного индивида в своем развитии воспроизводит человеческое познание в его естественно-историческом раз-

витии. Этот гегелевский вывод сохраняет философское значение по сей день. Он означает, что история развития мирового духа во всех способах его бытия, весь реальный процесс его проявления, в т.ч. теоретически обобщенный знанием опытных наук, отныне выступает исторической предпосылкой необходимого начала философского познания. Именно благодаря этому богатейшему содержанию, которое в нем перерабатывается, мотив внешнего исторического развития не может не вводить в соблазн тех исследователей, которые хотят понимать это произведение Гегеля вне его философской идеи.

Исторический генезис философского знания, демонстрируя ограниченность чувственности и рассудка в их отношении, показывает вместе с тем, что философское познание выходит за пределы этих форм сущей рефлексии, которые ему предпосылаются. Причина этого, по Гегелю, заключается в том, что диалектика бытия хоть и становится необходимо диалектикой мышления, но познание единой, всеобщей диалектики бытия и мышления невозможно вне сознательного отношения к мышлению и его разумному способу деятельности. Отсутствие этой всеобщей саморефлексии мышления как необходимой составляющей процесса познания и обуславливает то, что действительная диалектика бытия и мышления развивается безотчетно для эмпирического опыта или, как выражается Гегель, «за спиной сознания». В этом кроется реальная причина как отставания эмпиризма от философии, так и тех кризисных процессов в естествознании и социальных науках опыта, которые наметились уже при жизни Гегеля. Именно осознание этого коренного недостатка эмпирических методов подтолкнуло рассудок эпохи в середине XIX в. к разграничению области позитивного и философского знания. Но это размежевание предмета философии и положительных наук впервые раскрывается Гегелем в его «Феноменологии духа».

Философия не остается в отождествлении со своей предпосылкой и на ступени искусства и религии, хотя эти сферы человеческого сознания имеют дело уже с духовным содержанием как ведущим и определяющим все единичные и особенные стороны человеческого бытия. Поскольку познание в этих сферах осуществляется эстетическим созерцанием и рефлектирующим представлением, содержание которых опирается все ещё на различность веры и знания об абсолютном, постольку их умозрительное значение как

способов познания выясняется только на высшей ступени рефлексии мышления, которая возникает в результате разложения содержания всего круга особенных и обособленных предметных областей опыта и выражает эту отрицательную диалектику рассудка всеобщим способом. Все прежние видоизменения субстанциальности, являемые опытом, суть только подступы к её познанию в качестве абсолюта. На этой перекрестной границе, которая пролегает уже в сфере абсолютного знания, смыкаются все моменты гегелевского изображения опыта явлений духа.

Философия, восполняя круг особенных знаний, по внешнему генезису получает вид синтезирующего их общего итога и как наука наук может претендовать на регулятивную функцию в эмпирическом познании опыта, повод к чему подал Кант, в критической философии которого сам факт существования наук предшествует их философскому анализу и даёт ему материал. Но, завершая немецкий идеализм, гегелевская наука опыта с самого начала идет своим собственным путем, ориентированным на преодоление рассудочных определений и самого рассудка как рассудка. Поэтому она не повторяет трансцендентальный опыт кантовско-фихтевского идеализма, а воспроизводит лишь его необходимые ступени. «Философия как наука наук завершена. Познание особенных форм природы и истории общества является теперь положительной наукой, а не философией. А так как особенные формы природы и общества исключаются из философии, то и связанные с ними особенные формы мышления, как и сопутствующие эмпирические методы познания, необходимо входят уже в предмет положительной науки» (1, 43). Эту мысль можно подкрепить ещё следующим высказыванием самого Гегеля: «Объяснить, как временно эмпирическая современность исторгает себя из своих же собственных несогласий, это предоставляется ей самой и не составляет непосредственно практического дела и назначения философии» (Цит. по: 2, 341).

Свой феноменологический замысел Гегель подводит к возвращению отвлечённого рассудка на позицию разума через снятие метафизической устойчивости его конечных определений. Способ, каким Гегель осуществляет эту отрицательно-разумную диалектику, противопоставляет себя сразу всем прежним разновидностям рефлектирующего мышления, выступавшим исторически в философии до него. Этот важный пункт, отсутствующий еще у

предшественников Гегеля, и создает тот отрицательный момент, всеобщая диалектика которого образует всемирно-исторический переворот мысли, совершенный его философией и требующий дальнейшего пояснения.

*Философия и ее самосознательный разум*

Хотя на своем пути философское мышление знакоилось и усваивало все отдельные приемы и способы бытия духа, выступавшие исторически в опыте человеческого сознания, оно не является непосредственным результатом рассудочного знания, которое венчает этот опыт во всех его областях. Метод философии не может заимствоваться из методологии опытного знания. Оставаясь её антиподом, он не вырабатывается ни в одной из областей эмпирического знания и не порождается ими всеми сообща в качестве так называемой мировоззренческой научной идеологии. Означает ли это противопоставление в способе мыслить предметность опыта в её абсолютности, что философия является беспредпосылочным, априорным знанием? Это затруднение мысли, к осознанию которого в новое время исторически подошли Декарт и Кант, вводит мысль в задачу различения разума, самосознающего себя как мыслящий дух, и разума, знающего свою действительность в форме налично данного представления.

Уже Сократ понимал, что всеобщее не существует для мышления внешним образом. Стихийное развитие отношения бытия и мышления, достигающее в опыте каждой эпохи – древней и новой – определенного различия, есть предпосылка зарождения философии. Однако философия занята снятием форм противоположности этого различия, выясняя всеобщее основание тождества сознания и предмета. Но прежде чем стать к себе в необходимое отношение, где начнется действительное познание истинного, мышление также вынуждено пройти все ступени, теперь уже как этапы собственно философского пути. До Гегеля предмет философии рассматривался как нечто уже данное, как и сам способ его исследования, который каким-то образом должен был оказаться адекватен первоначально. Согласно Гегелю, в истории философии осуществляется движение от одного определенного принципа к другому, а отрицание последующим принципом предыдущего совершается, как он заметил уже в статье 1802 года (См.: 3), в едином

процессе познания и одним разумом. Исследуя всеобщую природу предмета философии как процесс самообоснования субстанции в особенных исторических формах бытия и мышления, Гегель впервые приходит к выводу, что *истинное есть целое, ставшее результатом отрицательности и процессом снятия непосредственности своего начала*. Соответственно, таким должно быть и раскрытие его познанием.

Резюмируя ход развития философии, Гегель показывает, что исторически она не начинается с познания субстанции. Древние мыслители от Фалеса до Анаксагора осознали субстанцию как проблему определенности бытия первоначала, то есть со стороны объективности содержания и способом представляющего мышления, который является ещё всецело дофилософским. С одной стороны, первосущее просто, но в то же время оно имеет в себе различенность, которая ещё не развита и слабо поддается определению. Эта неразвитость формы представления и составляет для ранних греков трудность в постижении бытия как в самой себе движущейся определенности различия. Историческое начало философии по предмету и способу освоения имеется лишь у Парменида и Сократа. У последнего оно выступает уже в форме субъективности. Впервые субстанция бытия осознается Платоном как идея, род сущего, а как познающая самое себя целевая причина – Аристотелем. Но и у этих мыслителей она остается в себе лишь возможностью противоречия. Эта ступень познания в целом показала, что нельзя остановиться только на проблеме бытия сущности. Диалектическая необходимость перехода здесь состоит в том, что все более и более получает развитие различие, субъект, пока из подчиненного момента он не становится преобладающим не только в бытии, но и в познании. Этот переход актуальности бытия первосущности на сторону субъекта и формируется в поздние века античности у неоплатоников.

В новое время философия исходит уже из развитой формы необходимости своего предмета в крайней обособленности образующих её моментов. Содержание развития субстанции бытия выступило как содержание способа её мышления в сознающем субъекте. То, что оставалось скрытым на ступени бытия единства, предстало явленным познанию в новое время, и наоборот. В этом состоит отношение этих двух фаз исторического решения проблемы субстанции как субъекта всеобщего развития. Различие

субстанции и субъекта выступило для мыслящего сознания у Декарта. Отныне оно становится предпосылкой для достижения конкретного единства бытия и мышления в познании. Но у Спинозы субстанция утвердилась только как положительное единство, что произошло вследствие абсолютизации этим мыслителем абстрактного тождества метафизического рассудка. С появлением эмпиризма проблема способа познания субстанции особенно обострилась. В немецком субъективном идеализме Канта и Фихте как последней ступени, до которой развилось европейское мышление, происходит процесс снятия односторонности раздвоенного в себе мышления рассудка метафизики. Благодаря этому выступает осознание того, что содержание субстанции и содержание способа её познания есть одно и то же. Однако это не внешнее сведение противоположностей в безразличное или нейтральное единство у Шеллинга, которое не устраняет декартовского дуализма предмета и способа познания. Речь идет о снятии форм одного и того же абсолютного. Оба противоположных момента должны совпасть не только по содержанию бытия, но и по форме его познания.

Раскрывая в Предисловии к «Феноменологии духа» этот итог, полученный философией на ступени абсолютного знания, Гегель заключает, что субстанция как принцип всеобщего развития бытия и мышления совершила полный круг смены своих исторических ступеней и форм проявления. Поэтому ее движение вперед, к результату исторического развития предмета философии, есть вместе с тем обратное движение к началу. Значит, субстанция есть целое рефлексии разума, завершённый круг смены своих особенных исторических форм, а последний результат ее всемирно-исторического движения вернулся в начало, но не в начало в его исторической непосредственности, а к необходимости начала – к тому всеобщему основанию, которое получает свое развитие в различных особенных исторических формах философии. Этим основанием является всеобщая диалектика субъекта и объекта, что зафиксировало познание на достигнутой ступени безусловного знания. Эта ступень означает, по Гегелю, завершенность целого, т.е. имеющего цель, периода философствования от греков до Шеллинга. Этим объясняется внутреннее тяготение Гегеля к Аристотелю, отмеченное исследователями: их философские миры сомкнулись. Вот эту-то достигнутую ступень философского знания Гегель и называет «в себе и для себя духовной субстанцией». Отныне на-

учным заданием, соответствующим проблемному вызову эпохи, которую он характеризует как переходную, является осознание её необходимости. Однако с разрешением этой задачи связаны определенные внутренние затруднения. Именно способ их разрешения, предложенный Гегелем, сделал «Феноменологию духа» для позднейших комментаторов труднейшим произведением философской литературы.

Каковы же они, эти трудности? Важно заметить, что Гегель продумывает целиком идею научной философии, не изолируя свой феноменологический замысел от философии как науки. Именно поэтому «Феноменология духа» и обозначена им как составная часть системы, причем ее первая, вводящая в начало логической науки часть. Ранние йенские наброски логики и системы, в которых он разрабатывал идею научной философии параллельно «науке опыта сознания», это подтверждают. Непонимание этого момента привело исследователей и критиков философии Гегеля (К. Маркса, Д. Лукача и А. Кожева) к тому, что история познания как центральный сюжет этого произведения выдавалась ими за познание реальной истории. К. Маркс даже пытался позаимствовать у Гегеля этот ход мысли. Для Маркса конец идеологии есть начало положительной науки истории. Развертывание такого порядка породило впоследствии у ряда исследователей поиски заветной логики его «Капитала».

Но помимо привходящих обстоятельств это непонимание отражает и саму суть дела. Благодаря процессу снятия историческая форма философского опыта есть то, чего уже нет. Предшествующие ступени, которые как особенные ограничивали состояние философствования, исчезли в непосредственности достигнутого результата. Вследствие этого результат по явлению своей эмпирической видимости, в которую была облечена его необходимость, открывал широкие возможности для произвольного толкования, чем и не преминул воспользоваться критический рассудок в середине XIX века. Никакая данность особенного и всеобщего ещё не раскрывает сама по себе необходимости выступившего результата, отчего эта непосредственность начала оказывается лишь моментом достигнутого результата. Его простое понятие есть поэтому лишь начало необходимости, в котором в снятом виде сохранены исторические формы предмета философии. Эта форма необходимости ещё не избавлена от своей непосредственности и низводит себя в дальнейшем к осо-

бенным формам проявления. Поэтому, сбрасывая с себя видимость проявления форм необходимости закона, она должна стать высшей необходимостью, стать самим абсолютным понятием.

Этот коварный пункт гегелевского положения об истинном как результате абсолютной отрицательности касается в первую очередь именно его философии. Он означает, что как высший результат философия Гегеля субстанциально невозможна без содержания исторического развития философии до нее. Но хотя она его содержит в себе, понять это историческое содержание, снятое и подчиненное высшей исторической ступени развития предмета, невозможно без рассмотрения самого исторического процесса развития философии. «А без усвоения исторического содержания, присущего результату, невозможно и понимание этого результата» (1, 44). Иначе говоря, разум этого положения состоит в том, что начало необходимости, достигнутое стихийным ходом философии, должно раскрыть себя как результат самого результата, стало быть, как субъект.

Вот это и означает, что непосредственность высшего начала должна подвергнуть себя отрицанию, чтобы не застыть в догматизме абсолютной отрешенности, а иметь возможность дальнейшего движения. Внешняя и случайная связь явлений необходимости, которая закреплялась в стихийной смене исторических ступеней опыта, должна быть раскрыта как преходящее содержание в самой философии Гегеля, или, выражаясь абстрактным языком, в ней и для нее самой. Этот решающий показ должен раскрыть в принципе его философии содержание всего исторического процесса и ту форму, которую это содержание приобрело в ней за счет развитости самой формы принципа. Благодаря тому, что особенная отрицательность форм познания преобразована всеобщностью, эта ступень начала философии становится уже самой всеобъемлющей и развитой в себе тотальностью моментов необходимости. Поэтому по предмету она заключает в себе все богатство мыслительных приобретений. Одновременно она получает право на внутреннее оправдание всякой отдельно взятой формы закона необходимости и всего процесса в целом.

Философия у Гегеля становится, таким образом, не только первой формой философии, собственное бытие которой сознательно мыслится им уже в исходном пункте ее необходимого начала, но и такой ее формой, в которой впервые порождается предшествующая ей историческая форма философии как собственно философская

форма. Поскольку даже в качестве высшего результата исторического развития философия гегелевская философия не избавлена от процесса развития, постольку она не только не отменяет исторический ход мысли, но, напротив, предполагает дальнейшее развертывание его философских итогов, куда втягиваются по логике развертывания необходимые и современные формы мысли. Этот процесс отныне выступает высшим гарантом пребывания в истине даже самых неполных форм современной рефлексии. Правда, он не может избавить их от показа истинности своего существования в познании, а значит, от доказательства своих изначальных интуиций и положений. Поскольку «как начало, так и дальнейшее развитие философии обусловлено развитием общества» на той его ступени, которая подчинена развитию идеи мирового духа, можно говорить о том, реализуется ли современной мыслью это необходимое понимание философских итогов или нет, опредмечивается ли сознанием эпохи это понимание или нет, но познание открытой Гегелем диалектики отныне есть собственно философия, «если даже эта диалектика скрыта в исторической форме» проявления (Там же).

Итак, принцип философии, по Гегелю, должен выступить самоотрицанием своей абсолютной необходимости. Но, поскольку эту необходимость заранее взять неоткуда, поскольку ее нельзя изобрести или придумать, постольку остается только одно – развить эту необходимость. Поэтому Гегель неминуемо столкнулся с проблемой отношения исторического и логического как в логическом (наука логики), так и в самом историческом (реальная философия). Он впервые в полной мере осознает диалектику их единства и противоположности, которая раскрывает себя как противоречивое опосредствование особенного и всеобщего в самом конкретном всеобщем. Непосредственное историческое начало и результат развития философии, образуя внешнюю историческую и, соответственно, внутреннюю диалектическую форму противоположности, взаимно опосредствуют друг друга, поскольку это – трехсторонний взаимосвязанный процесс. Он является к тому же и высшим противоречием, ибо совершается в одном всеобъемлющем единстве единого процесса.

Само становление гегелевской системы обнаруживает эту для рассудочного сознания запутанную диалектику перехода от исторически особенной формы философской мысли к ее логически всеобщей форме и наоборот. Притязая на абсолютное значение

как замыкающая ступень, но при этом оставаясь содержательно определенной, логическая форма по необходимости поглощает весь исторический процесс, который выступал до нее, однако она сама обречена преодолевать определенность своих собственных промежуточных результатов, рискуя остаться в положении особенного принципа, который лишь по видимости совпадает с действительностью всеобщего.

Как исторически философия не начиналась с познания субстанции, так и философия Гегеля не отправляется от положения об истине как субстанции-субъекте. Первым по времени выражением принципа его философского учения было положение о тождестве тождества и нетождества, высказанное Гегелем в работе «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801). В нем Гегель зафиксировал лишь один момент непосредственности в соотношении исторического и логического, хотя на этом моменте простоты положения удержаться невозможно. Отсюда следует неизбежность появления иной исторической формулировки, положения о субстанции как субъекте, которое послужило отправным пунктом для большого феноменологического замысла. Эта вторая промежуточная формулировка отрицает и вместе с тем продолжает развивать предыдущую. С непосредственности результата как ведущего момента в познании абсолютного у Шеллинга мысль Гегеля перемещается на момент отрицательности, опосредствования, различения отношения бытия и мышления в понятии. *Необходимо было понять всеобщее не только как неподвижную субстанцию, но как противоречие, т.е. как субъект.*

Субстанция, по Гегелю, есть сам процесс истинного идеи, диалектика которой раскрывается в переходах к иным формам через опосредствование ее начала отрицательностью различия и его последующего снятия в необходимости высшего результата. Таким образом, субстанция есть свой собственный продукт, результат, субъект. Диалектика начала и результата раскрывает, что оба момента на самом деле нерасторжимы и сопряжены, или сняты в ее субстанциальном единстве, которое как всеобщая деятельность и субъект необходимости одно только продвигает и высказывается во всякой различенности реальных формаций существующего – как его сила и закон, причина и мощь, действительная энергия абсолютного. Не особенное содержание во всей его исторически стихийной превратности существования переводит себя в другое

особенное, а всеобщее в этой особенности. Вот эту истину сущего и показывает сама субстанция идеи, которая является всеобщим в определенности всего особенного, притом в собственной форме конечного и ограниченного содержания. Отрицая свое иное, она вместе с тем удерживает в нем все истинное, сохраняет его и сохраняется сама как истина, раскрывая самому особенному на последующей высшей ступени его всеобщее содержание, которое является вместе с тем и его внутренним оправданием. Однако этот процесс не является односторонней прогрессирующей бесконечностью переходов к иным лишь видоизмененным формам. Поэтому в становлении себя отрицательностью результата субстанция-субъект приходит к рефлексии себя в мышлении, которое в своей высшей и совершеннейшей форме (на ступени философского познания) разворачивается как единство рефлексии в себя и иное. Через эту единую рефлексия мышления абсолютное как субстанция-субъект возвращается в свою всеобщую и необходимую простоту результата, или в дух. Таким образом, понятие субстанции как субъекта всеобщего развития, следовательно, определение абсолютного как духа осмысливается Гегелем как проблема внутренней необходимости диалектического единства, различия и противоположности бытия и понятия – противоречие и его разрешение в возможности внутреннего саморазвития необходимости.

Исследуя всеобщую природу отрицательности понятия субстанции в процессе создания своей системы, Гегель приходит к важному открытию: если философия и не существует вне своего предшествующего исторического опыта, то и сам исторический процесс познания даже на завершающей ступени своего абсолютного знания лишен еще самосознания своих собственных результатов. Поэтому их обоюдное опосредствование неизбежно. Тем самым Гегель формулирует и подлинную задачу своей «Феноменологии духа»: для того, чтобы положение об истинном как субстанции-субъекте имело безусловный характер, в себе и для себя духовная субстанция представления должна обрести свое самосознание и стать субъектом.

Чтобы поднять духовную субстанцию представления к мышлению в понятии, а рассудок возвысить на степень разума, Гегель подвергает неподвижные формы представляющего рассудка отрицанию. В этом тотальном процессе снятия своих ограниченных форм, который имеет уже диалектический характер, духовная

субстанция представляющего рассудка раскрывается как процесс моментов, подчиненных внутренней необходимости достигнутой высшей ступени. Чтобы не быть ограниченным снятием, этот процесс должен быть лишен всякой односторонности. Для этого Гегель проводит его в систематической форме. К этому ведет его и сама всеобщая диалектика субстанции-субъекта, которая организует себя в целое системы. В этой форме необходимости, которая низводит трансцендентально-психологический характер требования, присущий учениям его предшественников, «Феноменология духа» Гегеля вынуждена была воспроизвести полный круг тем и проблем, которые решала человеческая мысль прежде. В ней Гегель подспудно показал, чем занималась философия во все века своей истории. Развивая предельную всеобщность самого особенного, она вместе с тем раскрывала и особенность своих всеобщих основначал, снимая процесс опыта своего исторического движения на достигнутой ступени познания закона необходимости, она одновременно усваивала и необходимость самого исторического содержания.

Этот вывод Гегеля также является актуальным сегодня. Он означает, что если какое-либо философствование не желает оставаться лишь по названию философией, если оно претендует на истинное значение своих результатов, то оно должно не только проделать все движение к историческому первоначалу в его изначальной необходимости, но и снять историческое в содержании своих положений и самого принципа. Без учета соотношения исторического и логического в своем исходном пункте оно рискует попасть в ловушку старого способа философствования, который сегодня уже лишен своей необходимости. Без этого оно может оказаться вовсе не на той ступени, на которую притязает, а может остаться и за пределами философского интереса вообще. В этом пункте философия переходит в нефилософию. Обратная точка зрения уходит от философии в позитивизм, который на современной стадии является систематическим выражением скепсиса положительных наук опыта относительно философии в целом. Вместе с всеобщей диалектикой как выражением философии этот опыт утрачивает и свое внутреннее оправдание.

*Абсолютно мыслящий разум и логос понятия*

Итак, в процессе отрицания и снятия исторически преходящего содержания форм духовной субстанции Гегель воспроизвел исторический опыт познания предмета в его внешней и внутренней необходимости и раскрыл последовательность его ступеней. Продолжая развивать свою мысль, т.е. закреплять результат в его истине, Гегель приходит к выводу, что только конкретность в себе самой необходимости предмета сообщает предмету форму, тождественную этой необходимости. Поэтому оба момента, как бытие субстанции, так и субъект познания, развитые как тотальности, связаны с третьим – с результатом, через который раскрываются они оба. Это конкретное тождество начала и результата процесса необходимости и выступает в познании как понятие субстанции-субъекта. Эта форма результата достигла уже бытия понятия, поскольку эта непосредственность результата есть уже развитое бытие самой необходимости процесса истинного. Как начало познания оно имеет значение только для философского мышления, предметом которого стала всеобщая диалектика бытия и понятия. Все предыдущее феноменологического опыта в этом начале отходит в его предысторию, а действительная история философии отныне начинается в стихии абсолютного понятия, где царит логос сущего. Тем самым приоткрывается провиденциальная судьба господства науки логики внутри философии. Здесь субстанция-субъект окончательно сбрасывает с себя традиционную историческую форму выражения необходимости и раскрывает свое философское значение как всеобщая диалектика в деятельности понятийного мышления. В этой стихии познания диалектическое и сам диалектический метод смыкаются и совпадают. Они уже в отождествлении. Здесь познается логос как всеобщая спекулятивная форма истины.

## Литература

- 1 *Линьков Е.С.* Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля. // Вестник ЛГУ. Сер. экон., филос., права. 1984, № 11.
- 2 *Гайм Р.* Гегель и его время. – СПб.: Наука, 2006.
- 3 *Гегель Г.В.Ф.* О сущности философской критики // Работы разных лет: В 2-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1972.



С.В. Смирных

АКАДЕМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ  
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Эта статья посвящена проблеме снятия рассудочной формы мышления с точки зрения академического способа ее решения. В чем определенность этой метаморфозы для педагога? Как инструктивно *научить* такому «обращению»? Для ответа на эти вопросы уже недостаточно одной только теоретической формы. Еще менее подходит для этой цели способ адаптирования научной формы, а по сути – ее вульгаризации (16).

Действительное решение этой проблемы принадлежит сфере воли и требует *практического* снятия *природной* субъективности духа. Эта задача сформулирована Гегелем в §576 «Энциклопедии философских наук» как научная цель нашего времени – обретение свободы (10). Согласно Гегелю, философское (положительно-разумное) мышление является *«истиной всех способов сознания»* (2, 39); поэтому *научное* образование индивида включает в себя все *необходимые* ступени феноменологии духа (7, т.1, 132). Этот процесс «рождения в духе» нельзя произвольно сократить, перескочив через его промежуточные ступени. «С одной стороны, надо выдерживать *длину* этого пути, ибо каждый момент необходим; – пишет Гегель, – с другой стороны, на каждом из них надо *задержаться»* (4, 15). В противном случае духовно-необходимый опыт, не усвоенный лично, будет навязан извне в отчужденной форме позитивного свидетельства *другого*, в форме мертвой объективности «книжного» представления, порождая рассудочный дуализм (например, теоретического и практического), а неудовлетворенная достоверность себя самого так и останется лишь моральным отношением.

Восхождение духа к высшей ступени философской формации происходит еще *вне* самой философии как *науки*. Конечный дух есть та непосредственная субъективность, сознание которой только еще приступает к науке и пока не в «состоянии непосредственно приобщиться к ней». Поэтому такое сознание выдвигает, по словам Гегеля, «справедливое требование», чтобы ему показали «для всех одинаково проложенный путь» (Там же, 7). И здесь возникает глав-

ный вопрос: можно ли адаптировать для «ненаучного сознания» и *общедоступно преподать эзотерическое знание*, не исказив при этом научное содержание, которым является сама *разумная форма*? Как придать первому, *единичному* опыту восхождения к науке форму *всеобщей инструкции* – форму «для всех одинаково проложенного пути»? «Эта противоположность и есть, по-видимому, самый главный узел, над развязыванием которого в настоящее время бьется научное образование, и относительно которого оно еще не достигло надлежащего понимания», – констатирует Гегель (Там же, 7).

«Нашей точкой зрения является знание этой идеи как [...] абсолютный дух, *противопоставляющий себе* [...] конечный дух, принципом которого служит познание абсолютного духа, дабы последний возник и для него», – говорит Гегель, завершая свои лекции по истории философии (курсив мой. – С.С.). Лишь в *научной* форме дух поистине «знает о себе как об абсолютном духе, и единственно только это знание, дух, есть его истинное существование» (1, кн.3, 571). Однако «первое явление нового мира» имеет пока лишь *эзотерическое* форму «свободы мышления» – форму только «*непосредственной* свободы» (4, 7), ибо абсолютному духу все еще противостоит его *природная* непосредственность, которую предстоит не только снять, но и *положить* ее истину посредством отрицания отрицания. Здесь уместно напомнить замечание Гегеля о том, что «истина не есть готовый предмет, но сам субъект должен сделаться истинным» (5, 388). Это аспект *воли*, а не одного только знания. В этой противоположности и заключена та *академическая* проблема, решением которой в *теоретической* форме выступила сначала «Феноменология духа», а затем и «Энциклопедия философских наук».

«Феноменология духа», по словам Гегеля, была задумана как «*рассудочная форма науки*» – «для всех одинаково проложенный путь» преодоления указанного разрыва. Она должна была служить теоретической «*лестницей*», помогающей, как пишет Гегель, «*достигнуть при помощи рассудка разумного знания*» (4, 7). Однако эта наука есть «*наука опыта, совершаемого сознанием*» человека как *рода* (Там же, 19), тогда как опыт *индивидуального* «*выхождения из особенной субъективности*», как и раньше, остался в той же самой зависимости от случайных определений *антропологии*: от счастливого рождения «в рубашке», от семейной атмосферы, условий частной жизни и т.п. Вряд ли Гегель прини-

мал за очевидное, что наличная в его время система воспитания и общего образования гарантировала успешное прохождение всех необходимых ступеней феноменологического развития, ибо он сам высказывался против такого предположения (3, 565-574), отмечая как раз всеобщий упадок духа (6, т.2, 332-333).

В свою очередь, «Энциклопедия философских наук» имела ту же самую цель – служить руководством для студентов. Но, как признавал Гегель, ее «сжатый, формальный и абстрактный стиль» требовал затем еще дополнительных разъяснений на лекциях (7, т.1, 73). В результате и это «учебное пособие» не могло самостоятельно решить проблему «познания абсолютного духа» без того условия, чтобы, по словам Гегеля, само это «конечное самосознание перестало бы быть конечным», т.е. без его *практического* отрицания (1, кн.3, 570-571). Вот почему *теоретическое* изложение в «Энциклопедии философских наук» прерывается при переходе от рассудочной формы непосредственного знания к логической форме учения о бытии. Но этот скачок происходит «за кадром», т.е. только в понятии, или в себе, а не для студента. На наш взгляд, это происходит потому, что понятие, посредством которого осуществляется этот переход, содержит в себе не только один теоретический момент, но также и момент практический; оно есть их единство как снятых в нем. Понятие есть завершение, снятие *всеобщего* опыта, и только дефицит *личного* опыта искусства и религии не позволяет индивидууму с *необходимостью* перейти к логическому. Однако эти ступени возвышения духа находятся *вне* «Энциклопедии» и должны быть пройдены *прежде* нее, предшествуя ей как некое *другое* (11; 12; 14).

Таким образом, возникает вопрос о *научном* способе *практического* снятия («перерождения») природной субъективности. Возможна ли религиозная *аскеза* в самой науке? Может ли *наука* включить в себя способ религиозного культа? Говоря словами Гегеля: «*Общей задачей* (курсив мой. – С.С.) науки является осуществление также и в мышлении того примирения, которое составляет предмет веры. *В себе* оно уже произошло, ибо знание считает себя способным осуществить в своих пределах это познание примирения» (1, кн.3, 277).

\*\*\*

В чем же заключается таинство «примирения, которое составляет предмет веры»? Это не теоретический вопрос, потому что в форме представления еще нет действительной противоположности субъекта и объекта. В богословии мы *имеем* представление об объективном, оно *есть* в нашем знании, но это *бытие* есть только для нас. Напротив, началом культа является отрицание бытия, кульминация негативного. Требуется наличие драматической *противоположности* субъекта по отношению к *абсолютному* объекту (Богу). Страстная потребность свободы – *вера* в спасение – удовлетворяется лишь в мистерии *духовного* возвышения, когда субъект посредством *своей* внутренней деятельности снимает *свою* противоположность с Богом. Культ есть *опыт* исчезновения противоположности в конкретном единстве, в котором преодолевается изоляция единичного «я» – этого *абстрактного* тождества рассудочной самости. Такое опосредствование есть, повторим, аспект *воли*, а не одной только внешней рефлексии. Потому что культ содержит в себе определенность объективного духа – опосредствование через нравственное послушание и служение, которое преобразует и возвышает личность до сознания разума, достоверности истины.

Следует кратко рассмотреть моменты этого опосредствования – созерцание и представление. Созерцание имеет дело с непосредственным бытием, которое не требует доказательства. Предмет опыта достоверно *есть*, выступает в форме самостоятельно *сущего* (факт сознания). Высшую форму такой спонтанной свободы в природе сознание находит в активности живого. Однако опыту недостает всеобщности и необходимости, в нем имеет место лишь явление. Поэтому диалектика созерцания впадает в бесконечный прогресс.

В сфере духа созерцание известно как интуиция, вдохновение, откровение. Художественный образ и внутреннее созерцание веры настолько овладевают духом субъекта, что определяют его волю «как некоторая чуждая ему сила» (7, т.3, 385). Эта властвующая над субъектом сила непорочно порождает в его духе свою свободную жизнь и имеет личное самосознание, например, *даймония*, ангела (1, кн.1, 125). Во всех религиях известно поклонение этой, вызывающей изумление и почтение, свободе жизни, как в природе, так и в самом духе. Это есть отношение *признавания в духе* другого само-

сознания. Однако непосредственная достоверность не выходит за пределы субъективности.

Напротив, представление отрицает непосредственность созерцания и фиксирует в языке только существенный момент *тождества*. Такова эмпирическая всеобщность процесса *восприятия*: сканирование существенной *связи* множества чувственных наблюдений в виде общего графика или уравнения (закона)  $X=Y$ . Призвание мыслящего рассудка и состоит в таком поиске бесконечного числа уравнений, образующих его «картину мира» – агрегат гетерономных законов, довлеющих над субъективностью. Эта сфера несвободы есть царство абстрактного тождества и субъективного соответствия ему – *правильности*.

А поскольку такая абстракция есть лишь неподвижный продукт и лишена непосредственной достоверности и убедительности факта, то это обстоятельство вынуждает метафизику бесконечно все доказывать. К тому же, отрицание чувственного в представлении еще не завершено, поэтому, по словам Гегеля, «чувственность и борьба с ней необходимы представлению, для того чтобы оно могло существовать» (6, т.1, 316). Оно вынуждено постоянно прибегать к созерцанию, чтобы определить абстрактную всеобщность его  $X$  и  $Y$ . Представление всегда *подразумевает* некое чувственное содержание в качестве *видимости* всеобщего, т.е. приблизительного примера, аналогии, метафоры. Гегель поясняет: «Так, например, «сын», «рождение» – лишь образы, заимствованные из природных отношений, и нам совершенно ясно, что их не следует понимать в их непосредственности». Или «упоминание о Божьем гневе, его сожалении, мщении..., это – лишь подобие, сравнение» (Там же, 317). Таким же способом представляют местоимение «я» в суждении Христа: «Я есмь путь и истина и жизнь». Здесь подразумевают его канонический образ, исторический контекст и т.д. Однако, как подчеркивает Гегель, «я есть само чистое понятие» (2, 535), истинное «триединство», всеобщая личность абсолютного духа (6, т.2, 240). И в то же время, Бог, понимаемый как самосознание, – не потустороннее другое и не то, что было. Он есть самое непосредственное, что *все* знают достоверно (но еще не поистине) – «я». Всеобщее «я» Бога (Троица) и *есть* истина всех «я».

Представляющее мышление содержит в себе противоречие незавершенного отрицания чувственного. Как пишет Гегель: «Мышление в представлениях, поскольку оно по самой своей природе

имеет дело с акциденциями или предикатами» всегда предполагает свой предмет как нечто готовое, устойчиво сущее, поэтому такое формальное «мышление, или доказательство не выходит за пределы конечного и обусловленного» (4, 33). Однако сама диалектика представления состоит в *стремлении* к такому всеобщему, которое бы содержало свой внутренний момент созерцания. «Путь интеллигенции в представлении состоит в том, чтобы непосредственность сделать внутренней, *себя в себе положить созерцающей*, а также снять субъективность внутреннего, в нем самом его же сделать себе чуждым, и в его собственной внешности быть в самой себе» (7, т.3, 280). Тогда всеобщее имело бы в самом себе спонтанную деятельность *своего* другого, обособление в самом себе.

\*\*\*

Оба момента неразрывно связаны друг с другом. Созерцание стремится к всеобщности, а мышление – к достоверности «этого», причем должно быть удовлетворено требование обоих определенных в их конкретном единстве. Единичность созерцания должна получить всеобщность мышления, чтобы стать интеллектуальным, мыслящим созерцанием, абстрактная же всеобщность субстанции должна стать в себе конкретной. Созерцание должно стать мыслящим, а мышление – созерцающим, т.е. спекулятивным. Объект механизма должен обрести *субъективность* жизни и духа, определяющей себя как самоцель, а внешняя рефлексия должна стать в самой себе созерцающей по отношению к безусловной свободе всеобщего объекта (4, 432). Религиозный культ в своем результате как раз и выступает такой *разумной* формой *достоверности* всеобщего. По словам Гегеля, здесь «субъект познан как бесконечная достоверность духа для самого себя, как вечность духа [...] Этот в себе бесконечный субъект – его предназначенность для бесконечности есть его *свобода* – выступает как свободная личность» (6, т.2, 322).

Это уже не односторонне-теоретическое, лишь представляемое отношение к предмету, когда движение доказательства совершает внешний субъект; это также и не только практическое отношение, в котором единичный субъект самосохраняет себя вне процесса за счет уничтожения объекта. Наоборот, цель аскезы – личное преобразование, чтобы именно во мне осуществилась истинная действительность. Она есть отношение к себе самому как *другому*

себя, отрицание *своей* неистинности. Преображение личности («умирание ветхого») выступает конкретным *единством* теоретического и практического. Религиозный опыт трансформирует природную чувственность, отнимая у рассудка его эмпирическое условие. Происходит преобразование способа сознания и самосознания личности. Культ становится *институтом* преобразования, практикой *духовного образования* – уподобления образу.

Однако *конкретное* единство субъекта и объекта имеет в культе еще незавершенную, конечную форму – форму *достоверности*, которая снова впадает в прогресс. Это еще только *субъективный* способ. Культ в своем результате приводит только к *знанию истины* – к благоговейному созерцанию в духе, но это еще не есть *познание истины*. «Единство интеллекта и созерцания [...] должно быть не началом, а конечной целью, не непосредственным, а произведенным единством», – пишет Гегель. (7, т.2, 18). Если в *антропологии* это единство еще *непосредственно*, то в религии – сфере абсолютного духа – это единство уже *положено*, произведено. Однако оно не должно оставаться лишь результатом *перехода*, т.е. только *сущим*, непосредственным отрицанием, но должно стать отрицанием отрицания – выводом, положенным посредством самого *духа*.

Этот недостаток культа требует *отрицания* его односторонней субъективности посредством *рефлексии*. Чтобы быть *учением* для всех, содержанию культа придают форму *представления*. Однако проблема состоит в том, что *конкретное* в духе единство не вербализуется в теологии в *форме* конкретного. Если в искусстве образ можно *показать* художественным способом, то *внутреннее* содержание духа имеет бытие для другого посредством языка представления. Но именно дискурсивная форма *суждения* как раз и не способна выразить спекулятивное содержание как *спекулятивное*.

Рассудок разделяет в суждении единство культа и изолирует его моменты – субъект и объект. А затем вновь соотносит их в рефлексивном отношении *причинности*, полагая один из двух моментов основанием для другого в форме сущности и явления, субстанции и акциденции. Как пишет Гегель: «Именно в форме рефлексии об этом отношении заключается вся трудность дела. Это отношение и есть как раз то, что, теми, кто ничего не хочет знать о природе Бога, обозначается как *непостижимое*» (7, т.3, 403). Отношение причинности фиксирует для каждой из двух его сторон только одно абстрактное определение, исключая другое (либо-либо).

Если рефлексия ставит на место субстанции неопределенный еще объект, то такая абстракция Единого полностью поглощает субъекта, лишая его всякой существенности и значимости для себя. Субъект положен здесь *только* в отрицательном определении ничтожного, несвободного, «покорного» явления. Таким образом, здесь, с одной стороны, субстанциальный объект не имеет в самом себе субъективности – не есть для себя, а, с другой стороны, противоположный ему субъект лишен в себе всякой объективности и поэтому *только* случаен. По словам Гегеля, здесь «человек не сохраняет для себя никакой цели, никакой партикулярности, никакого своеобразия» (6, т.2, 327). Таково абстрактное определение *ислама*. Но *наряду* с формой представления здесь существует и спекулятивный момент – культ суфиев.

В религии ислама, утверждает Гегель, «христианство имеет свою *противоположность*, так как у них *общая сфера*»: обе суть «духовная религия» (Там же, 327). Однако *христианство* имеет противоположную форму рефлексии: определение субстанции здесь положено на стороне конкретного *в себе* субъекта (Троицы). Тогда как объект, наоборот, получает отрицательное определение *только* проходящего «творения», явления для другого.

Но так как «рациональная» теология христианства не развивает истинное содержание своего представления до формы понятия и исключает спекулятивный момент своего культа, то ее всеобщий субъект более уже *не* переходит к *объективности*, не являет себя как *действительный* Бог. «Эта новая теология, низводящая религию до субъективного чувства и отрицающая познание Бога, тем самым ничего другого за собой не сохраняет, как только Бога вообще без всяких объективных определений» (7, т.3, 396). В свою очередь, и конечный субъект, как «образ и подобие», не может *непосредственно* (без «умирания» в нем негативного) обрести достоверность своего единства с Богом. Вне мистерии «умирания ветхого человека», т.е. без *опосредствования отрицанием* и не происходит нового «рождения в духе». Поэтому вне культа субъект остается всё тем же необузданно природным, злым существом. Но вопреки этому «просвещенная» теология продолжает поддерживать его иллюзию о себе как существенном предмете любви Бога, свободе и правах человека и т.д. «Такова точка зрения, присущая нашему времени», которая есть «кульминационная точка субъективности», пишет

Гегель, «рефлексия в своей завершенности», «абстрактная, формальная субъективность» (6, т.1, 352-355).

Противоречие формы представления и достоверности требует своего разрешения (1, кн.1, 129). Необходимость *логической философии* и состоит в том, что она окончательно завершает опосредствование опыта и полагает истинно непосредственное начало – всеобщее *понятие*. Это возведение содержания всеобщего опыта в форму понятия и идеи и есть, по Гегелю, научная задача нашего времени, состоящая в том, чтобы «претворить всеобщее в действительность и в дух», т.е. положить его в его собственном *самодвижении*, которое единственно и составляет «природу научности вообще» (4, 18). Способ мышления в понятиях *начинает* с достоверности (знания) всеобщего (1, кн.3, 569) и есть «*познающее знание*» (7, т.3, 278), но это начало философии опосредствовано всеобщим *опытом* «выхождения из *особенной субъективности*». Это есть «*путь, которым достигается понятие знания*» (4, 18). Как пишет Гегель, «началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т.е. когда мысль постигает бытие», *существующее* свободно также и для созерцания (1, кн.1, 142-143).

Способ понятия есть конкретное *единство* созерцания и рефлексии. Он есть способ созерцающего (спекулятивного) мышления, в котором совпадают воедино момент внутреннего свидетельства культа и момент внешней предметности представления (Там же, 126). Эти два момента, или, по словам Гегеля, «две стадии религиозного сознания [...] объединены в философской мысли в одно единство» (Там же, 129). Понятие есть их истина, их основание и результат. Отношение здесь таково, что они в их самостоятельности – лишь абстрактные моменты *его* явления, тогда как оно есть их действительность. Способ искусства и религии – это *явление* понятия, которое остается еще внутренним единством, поэтому его моменты (созерцание и рефлексия) имеют еще форму внешней противоположности самостоятельно сущих (Там же, 127). Так последовательность суждений теологии сменяется апофатической паузой внутреннего созерцания – интуитивным откровением, медитацией, а состояние благоговейности культа так же внешне вновь вытесняется богословской катафатикой. Например, рациональная

теология позволяет себе полностью игнорировать спекулятивный момент культа, который тем самым оказывается вне Церкви и принимает маргинальные формы спиритуализма, оккультизма и т.п. Тот же внешний характер эти существенные моменты понятия имеют и в своем *географическом* обособлении. Таким образом, главный недостаток религиозного способа состоит в этой форме *внеположенности* необходимо связанных друг с другом моментов личного свидетельства духа и Писания, т.е. созерцания и рефлексии (Там же, 125-129). И подобно диалектике бытия и ничто, они снимают себя в их истине, в философском способе – «в той кажущейся бездеятельности, которая, – по словам Гегеля, – только рассматривает, как различенное движется в самом себе» (4, 432).

\*\*\*

Философия завершает снятие опыта и полагает истинно непосредственное начало – всеобщее *понятие*. «Феноменология духа» излагает это «становление *науки вообще или знания*» (4, 14). Главная же проблема теперь состоит в том, что, с одной стороны, наука требует от непосредственного самосознания его отречения от себя и перехода в стихию *понятия*, которое, по Гегелю, есть «сама себя движущая душа наполненного содержания» (Там же, 28). Но, с другой стороны, «для непосредственного самосознания принцип его действительности заключается в достоверности его самого», тогда как чуждый ему принцип научности, *свобода* понятия, наоборот, «носит форму недействительности», чего-то «иного» (Там же, 14). Таким образом, необходимо снять эту противоположность науки и достоверности. Принцип *истины* должен быть дополнен принципом *самосознания*, а абстрактная *свобода* самосознания должна стать *объективной*, наполненной истинным содержанием. Требуется, пишет Гегель, предоставить «содержанию возможность двигаться согласно его собственной природе, т.е. при помощи самости как его собственной самости [...] Освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу[...], такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию» (Там же, 32). Это воздержание и есть момент аскезы в самой науке.

*Опыт* духа должен стать *наукой* становления абсолютного знания, тождества истины и достоверности. Как пишет Гегель:

«Лишь в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между предметом и достоверностью самого себя, и истина стала равной этой достоверности, так же как и эта достоверность стала равной истине» (2, 39). Достоверность Я должна стать всеобщей, в которой исчезает особенность другого «я». И предмет сознания должен стать всеобщим, тождественным самой достоверности, т.е. снятым в его обособлении от «я» как некоторого другого. Должно быть достигнуто «единство и нераздельность обоих определений, знания о Боге и самосознания» (6, т.1, 241). Знание себя должно стать знанием другого, а знание другого – знанием себя. Свобода предмета должна стать *моей*, а абстрактная свобода самосознания – *объективной* свободой.

Исходя из этой цели, можно предложить следующие *практические* рекомендации относительно способа индивидуального восхождения к философской свободе духа. Здесь хотелось бы напомнить полемику Сократа и Платона с софистами, по мнению которых философия есть лишь субъективная деятельность. Вопреки софистам они настаивали на том, что «продуцированное мышлением объективное существует вместе с тем в себе и для себя, стоит выше всяких частных интересов и склонностей и является властвующей» над субъектом силой (1, кн.2, 35). Эта *объективная* в духе свобода содержания имеет форму единства моментов сознания и самосознания: «Содержание духа становится здесь объективным, как в сознании, и в то же время субъективным, как в самосознании» (7, т.3, 42). Возникает вопрос: *как* выразить эту безусловную свободу и абсолютную самостоятельность? Точнее, как она сама себя свободно проявляет?

Существуют три способа *самовыражения* абсолютного духа – искусство, религия и философия. И его путь, по словам Гегеля, «состоит, с одной стороны, в том, чтобы ввести сознание в себя само, но, с другой – это возвращение точно так же определяется как выходение из *особенной* субъективности; [...] это выходение во вне внутри себя присуще как духовное всеобщее. Это есть истинное, единство субъективного и объективного» (1, кн.2, 35).

Во-первых, субъект должен получить опыт *сознания* абсолютного духа в *образе* искусства, которое развивает определения созерцания до *объективности* прекрасного (2, 650). При этом важно не столько пассивное восприятие готовых художественных произведений, сколько развитие *авторской* самодеятельности. Следует развить *воображение* до степени *свободной* жизни образа, достоверности самой *идеи* прекрас-

ного, когда в своем духе слышат «музыку небесных сфер». Творческое воображение *подчиняет* себе деятельность восприятия и «дорисовывает» бессвязную разрозненность (единичность) чувственного до идеи целого, полагая внешнее как *свою* изобразительную фактуру. (7, т.2, 22). Без способа искусства – интуиции – была бы невозможна и генерация научных открытий. Однако художественный образ не имеет личного *самосознания*, которое бы само себя обнаруживало для другого посредством *речи*. Мертвый образ есть лишь внешний объект, поэтому для его *одушевления* требуется *другое* самосознание (актера, декламатора, исполнителя, зрителя). Такое *внешнее* искусственное одухотворение должно стать живым актом *внутреннего* самоодушевления.

Этот недостаток искусства и восполняет способ религии – второй момент опыта – *самосознание* абсолютного духа («рождение в духе»). Для веры недостаточно одной только формы «книжного» представления или фантазии. Религиозное сознание должно снять *внешнюю* предметность текста, иконы, священника и обрести *в духе* отношение к *живому* Богу. К такому духовному опыту *признавания в духе* другого самосознания призывали Лютер (*sola fide*) и Игнатий Лойола. Это *спекулятивное* единство в духе сознания и самосознания и есть цель культа.

Развитие определений созерцания и представления образует *историю* искусства и религии. В итоге созерцание уже перестает быть только субъективным мнением, но в определении художественного вкуса возвышается до *объективности* прекрасного, а образ получает в духе свое *свободное* существование (2, 650). В свою очередь, мышление теологии вырабатывает круг категорий и определений абсолютного предмета. Однако преобразование «ветхого человека» должно быть не только немым свидетельством сердца, а также и не одним только благоговейным стремлением лишь к представляемому потустороннему. Практическая трансформация личности должна иметь и свой *научный* метод, и свидетельство мыслящего духа.

Поэтому, в-третьих: «То, что еще остается, – пишет Гегель, – и нуждается, в более глубоком преобразовании, это – *представление* и *знакомство* с формами» (4, 16). Если предшествующая науке задача искусства и религии заключалась в том, чтобы «извлечь индивида из непосредственного чувственного способа и возвести его в мысленную и мыслящую субстанцию», то теперь работа со-

стоит в противоположном. Наше время, пишет Гегель, должно «посредством снятия непримиримых, противоположных мыслей (*festen, bestimmten Gedanken*) одействоворить (*verwirklichen*) и одухотворить (*begeistern*) всеобщее. Но окаменевшим (*festen*) мыслям гораздо труднее придать текучесть, чем чувственному наличному бытию» (4, 18). Таким образом, предстоящая задача, которую необходимо еще выполнить, это – снять мертвую форму *представления*, чтобы в себе спекулятивное содержание освободило бы себя в действительность. Дискурсивное суждение (форма существования представления) должно потерять *фиксированное* определение субъекта и предиката и обрести самодвижение (13). «Это движение, выполняющее то, что прежде должно было делать доказательство, есть диалектическое движение самого предложения. Оно одно есть *действительное* спекулятивное, и только выражение этого движения есть спекулятивное изложение» (4, 35).

Философское *понятие* снимает конечную форму представления, в которой выражен объективный момент религии, ее Писание. Но сохраняет спекулятивный (мистический) момент – истинное в религии: живую (свободную), бесконечную форму конкретного единства субъекта и объекта.

Способы искусства, религии и философии имеют *всеобщую* форму. Без способа искусства – интуиции – была бы невозможна генерация научных открытий. Когда дух полагается на веру, доверие, заверение, гипотезу, аксиому – над ним господствует религиозная форма. Философская же форма доминирует там, где теория и практика, мышление и воля, субъективное и объективное совпадают в одном акте.

Философский способ выступает как заключение (вывод) абсолютного отрицания принципа эпохи в тотальности всех его проявлений: в объективном духе, искусстве, религии и истории философии. Но теперь в спекулятивную сферу абсолютного отрицания впервые входит сам *субъективный дух*, который, согласно умозаключению духовной рефлексии в идее, сам провозглашает свою новую *парадигму – науку свободы* (15), или, как пишет Гегель, «субъективное *познание*, чья цель – свобода, а оно само есть путь, которым свобода порождает себя» («Энциклопедия философских наук», §576. Цит. по: 10). Такой путь, или научный способ освобождения есть *самоопосредствование* духа в форме абсолютного *метода*, определенность которого заключается, по словам Гегеля, в том, что

мышление и воля, «процесс познания (Erkennen) и действия (Tun) уравнились друг с другом» (2, 696). Рассудочный принцип деления науки на теоретическую и эмпирическую снимает себя в методе истинного единства.

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1-3. СПб.: Наука, 2006.
- 2 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002.
- 3 Гегель Г.В.Ф. О преподавании философии в гимназиях // Работы разных лет: В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
- 4 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1959.
- 5 Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Сочинения. Т. VIII. М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1935
- 6 Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х тт. М.: Мысль, 1975-1977.
- 7 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. М.: Мысль, 1975-1977.
- 8 Григорий Палама. Святогорский томос // Альфа и Омега. №3(6), М., 1995.
- 9 Метод Бронникова В.М. Пресса: [http://www.broncenter.ru/nsb/sp\\_pupl](http://www.broncenter.ru/nsb/sp_pupl)
- 10 Муравьев А.Н. Учение Гегеля об абсолютном духе и задачи новейшей философии // Доклад на теор. семинаре Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии. СПб, РГПУ им. Герцена, 28 февраля 2007. [http://philosophiya.ru/wp-content/uploads/muraviov\\_o\\_hegele2.zip](http://philosophiya.ru/wp-content/uploads/muraviov_o_hegele2.zip)
- 11 Смирных С.В. Вера как достоверность истины // Credo New. 2007, №4. С.42-59
- 12 Смирных С.В. Культ как спекулятивный момент религии // Доклад на конференции «IV Торчиновские чтения». СПб, СПбГУ, 8 февраля 2007. <http://philosophiya.ru/kult-kak-spekulyativnyiyy-moment-religii-doklad-na-iv-torchinovskih-chteniyah-080207-smirnyih-sv>
- 13 Смирных С.В. Спекулятивное как мистическое в философии Гегеля // Credo New. 2006, №4. С.31-52
- 14 Смирных С.В. Фикция непосредственного знания // Credo New. 2007, №2. С.63-78
- 15 Смирных С.В. Гегель: парадигма свободы // Credo New. 2008, №2. С.36-53 <http://smirnyh.inauka.ru/>
- 16 Труфанов С.Н. «Наука логики» Гегеля в доступном изложении: Учебное пособие. Самара, 1999.



В.В. Макаров

## ОСОБЕННОСТИ ГЕГЕЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ РАЗУМА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

С тупень разума является одной из самых трудных в гегелевской «Феноменологии духа». Рассмотрение этой формации духа занимает самую объемную часть работы, но главным является то, что предметом здесь выступает в высшей степени конкретная реальность – сущность того, чем является сам дух как единственный предмет гегелевской философии в феноменологической («Феноменология духа») и в логической («Энциклопедия философских наук») ее формах. Одной из главных задач исследователя гегелевской точки зрения на природу разума, равно как и на другие предметы спекулятивной философии, состоит, на наш взгляд, не в простом воспроизведении избранных или общих мест его работы, а в уяснении замысла и формы разработки Гегелем классической философской проблематики, в выявлении спекулятивной составляющей его философской позиции. С одной стороны, вся классическая философия от Анаксагора до Шеллинга в некотором отношении работает на гегелевскую систему, первой частью которой ее автор не без основания считал «Феноменологию духа». На эту историческую традицию выпадает разработка субстанциальной стороны учения о разуме как способе бытия и, одновременно, саморефлексии предмета философской науки. С другой стороны, будет справедливым отдать должное собственным усилиям немецкого мыслителя, которые состоят прежде всего в разработке спекулятивного (единственно научного, по мысли Гегеля) подхода к постижению природы разума и абсолютного духа. Об особенностях такого подхода Гегель обстоятельно говорит уже в предисловии и во введении к «Феноменологии духа».

Если кратко остановиться на основных исторических предпосылках гегелевского взгляда на природу разума, то следует назвать, прежде всего, Аристотеля и основных представителей классического немецкого идеализма – Канта и Фихте. Учение Аристотеля об Абсолютном как мышлении мышления, об уме как форме форм и положение его работы «О душе»: «некоторым

образом душа есть все сущее» (VIII, 3, 431b 20), безусловно, можно отнести к важнейшим предпосылкам гегелевской точки зрения на разум. Действительное значение принципов кантовской и фихтевской философии для разработки проблематики разума Гегель рассматривает в самом разделе «Разум» – в его начале и в завершающих параграфах, где речь идет о законодательствующем и проверяющем свои законы разуме. При этом выясняется, что Кант и отчасти Фихте по сути смотрят на разум точно так же, как впервые выступающий из диалектики сознания и самосознания разум смотрит на себя самого: во-первых, только положительно, во-вторых, абстрактно и поэтому – субъективно. В соответствующей части раздела «Разум» Гегелем выясняется, что идеализм, даже если он имеет субъективную форму (как у Канта и Фихте) составляет действительное начало разумного познания и разума как способа бытия духовной субстанции и индивидуального духа человека.

Наиболее распространенная трактовка разума в современной философии такова, что разум рассматривается лишь как одна из способностей нашего мышления, т.е. как одна из форм деятельности мышления наряду с другими формами. Распространению такого взгляда поспособствовала в свое время и критическая философия Канта. Но если разум рассматривается как одна из форм мышления, наряду с которым сохраняют свое наличное бытие другие формы мышления, то это на самом деле еще не разум. Такой взгляд на существо дела в конечном итоге низводит разум до конечной формы мышления, ибо в таком случае не достигается тотальность в развитии познавательной способности нашего духа и утрачивается момент всеобщности этой реальности.

В этой связи следует отметить особенность гегелевской точки зрения на природу разума, состоящую, прежде всего, в том, что разум понимается им как всеобщая, абсолютная реальность нашего духа и всего существующего: «Разум есть достоверность, быть всей реальностью» (1, 181). Вне разума и наряду с ним не может быть никакой реальности, которая не была бы им самим. Так Гегель формулирует принцип выступившего разума. При этом понятие разума в строгом смысле слова определяется им как единство сознания и самосознания, единство своей предметности и достоверности себя. Отношение этих моментов природы разума и составляет главное противоречие, побуждающее к развитию все его несовершенные и, вместе с тем, необходимые формообразования.

Спекулятивная сторона гегелевского рассмотрения природы разума состоит в том, что на этой ступени развития абсолютной субстанции-субъекта оба момента, сознание и самосознание, обнаруживают и раскрывают определенным образом свое единство. Какие бы метаморфозы не происходили с разумом, в нем действуют оба момента и при этом не изолированно (как это имело место на ступенях, предшествующих разуму), а друг в друге и друг через друга. Именно таково отношение истинных противоположностей. Но при этом оказывается, что определяющим выступает не момент сознания, и не момент самосознания, а момент их всеобщего единства. Именно он и сообщает разуму его собственную всеобщую реальность в себе самом, в своем ином и затем для себя самого.

Разум представляет собой в учении Гегеля определенную ступень развития человеческого духа, который имеет свои предпосылки, определенное содержание, форму и отношение этих моментов. Последнее обстоятельство лежит в основе того, что развитие понятия разума есть некоторый процесс. Гегель тщательно рассматривает процесс развития определенности моментов непосредственного разума – первого необходимого способа его существования, выражающегося в том, «как разум наблюдает природу, дух и, наконец, отношение того и другого в качестве чувственного бытия и как он ищет себя в качестве сущей действительности» (1, 185). Столь же обстоятельно исследуются немецким мыслителем все опосредованные способы отношения разумного самосознания (вплоть до индивидуальной формы самоопределения) и его субстанциальной основы.

В своем исходном пункте разум не таков, что он необходимо знает себя самого и то, с чем он имеет дело. Вследствие определенности в нем моментов формы (достоверности себя) и содержания (своей собственной предметности, на начальном этапе абстрактной – чистая категория и ее определения, – но все же всеобщей) он с необходимостью выступает, во-первых, как инстинктивная, до конца себя не знающая деятельность (отсюда – двойной ряд при рассмотрении Гегелем любого способа бытия духа, в т.ч. и разума). Во-вторых, эта деятельность с необходимостью оказывается вторичной. Процесс познания как таковой, равно как и процесс познания разумом себя и своей реальности, оказываются по самой своей сути повторной деятельностью нашего духа или, как справедливо заметил в свое время Платон, *припоминанием*. Разум

для того, чтобы снять неудовлетворительную и несоответствующую своему понятию непосредственную форму первоначального существования, с необходимостью вступает в отношение ко всей реальности, снятой на предшествующих ступенях становления духа. Формой такого отношения будет уже не воспринимание и не простое рассудочное знание, а познание – возведение всего сущего (единичного и особенного) и уже известного в форму всеобщности. Разум «познает вещи, превращает их чувственность в понятия, т.е. именно в бытие, которое в то же время есть «я», превращает мышление в сущее мышление, или бытие – в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия» (1, 187). Лишь благодаря такому способу действия разум оказывается реальностью, которая существует как всеобщая не только в себе, но и одновременно как всеобщая для себя. Мало быть лишь в себе разумом, бытием разума или разумом по уверению, необходимо быть еще и для себя, знать себя как разум. Это противоречие и втягивает разум в процесс развития его понятия, равно как и реальности этого понятия. При этом обнаруживается, что разум выступает не только как положительная реальность (таковым он является в исторических учениях субъективного идеализма), но прежде всего как отрицательная деятельность, определенный способ обнаружения отрицания отрицания как такового. Благодаря этому, собственно, и оказывается возможным сам процесс развития любой духовной реальности, имеющий в конечном итоге своим основанием саморазвитие абсолютного понятия.

Разум только тогда оказывается действительным разумом, когда он является не просто непосредственным снятием предшествующего, но одновременно рефлексией своего инобытия. Это не разум, рефлектирующий инобытие вне его, а инобытие должно своей рефлексией выступить как разум в себе самом. Та ступень развития мышления, которая претендует на разум, но по своей форме и содержанию такова, что инобытие оставляет вне себя, еще не есть разум, потому что разум начинается с того момента, когда он достигает достоверности, что он есть вся реальность. Поэтому действительный разум выступает тогда, когда инобытие достигает рефлексии в отношении себя самого и эта рефлексия оказывается разумом инобытия. Ход мысли Гегеля в его «Феноменологии» показывает, что снятие на различных ступенях природы, духа, человеческого мышления выступает всегда очень

различно – нет снятия как абсолютного шаблона, в одном и том же облике выступающего в природе, в духе, в мышлении. Природная форма снятия такова, что частично самостоятельность и иллюзия самостоятельного, независимого существования неорганической природы подвергается отрицанию, но одновременно неорганическая природа продолжает быть как неорганическая природа. Это означает, что в природе частичное снятие есть, но не полное. В сфере разума мы имеем дело с более развитой формой снятия инобытия, чем во всех предшествующих ступенях природы и духа (сознания и самосознания) в целом, но и здесь полного снятия не происходит. При этом выясняется, что индивидуальность, с которой связан способ бытия разума, выступает одним из препятствий для того, чтобы понятие разума приобрело тождественную себе реальность. Индивидуальность человека оказывается таковой, что она является, с одной стороны, способом существования разума, а с другой стороны – его оковами.

В связи с выяснением природы разума напрашивается еще один вопрос: какова определенность разума по его бытию, его реальности? Ответ на него, мне думается, таков: во-первых, способом бытия разума является прежде всего самосознание индивидов, духовная субъективность человека. Во-вторых, процесс развития определенности разума является, одновременно, становлением абсолютной субстанции-субъекта (ее становление для себя, возвращение к себе в субъективности человека). Таким образом, абсолютное на ступени разума получает развитие не только в элементе знания, но и как сущее, субстанциальное, всеобщее во всем существующем. В исходном пункте разум лишь предчувствует и знает это, но не понимает, и, соответственно, не обладает полнотой своего бытия. В результате процесса развития своей собственной определенности он начинает понимать себя и только поэтому способен сообщить себе соответствующую своему понятию реальность. Что означает результирующий пункт ступени разума? Снятие разумом формы достоверности и обретение им своего понятия является тем результатом, с которого начинается существование разума как разума. В этом пункте разум является сущим в себе и для себя, но только для нас, а еще не для себя самого.

Пройдя вслед за мыслью Гегеля все ступени разума, мы получаем в итоге лишь развитое понятие разума, но это понятие, у которого еще нет такой реальности, которая имела бы форму

понятия. Истинным результатом развития сферы разума и, одновременно, ее основанием является дух как реальность, в которой «разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого» (1, 324). Степень разума в ее истине и при спекулятивном ее рассмотрении оказывается важнейшим моментом процесса становления духа. Последний оказывается не только сознанием, обладающим разумом (См.: 1, 326), но сущим разумом, знающим себя в качестве существующего.

В связи с гегелевским пониманием природы разума напрашивается еще один интересный и важный урок. Духовную определенность в ее истинности, подлинной действительности и конкретности человек обретает лишь в ходе преодоления или снятия всей природной определенности вне его и в себе самом, а также – всех форм дуалистичности своей познавательной и практической деятельности. В противном случае реальности подлинной нравственности, красоты и истины он не достигает, а довольствуется суррогатным и превратным существованием, равно как и превратными формами знания.

Безусловная заслуга Гегеля в постановке и решении этой проблемы состоит в том, что он, следуя природе самого предмета, раскрывает необходимым и систематическим образом (а только так возможно становление действительной свободы человеческого духа) процесс саморазвития абсолютной субстанции-субъекта. Степень разума и все его формообразования в этом процессе имеет во многом ключевое, центральное значение, а для мыслящего индивида, идущего по пути подлинного, философского познания, оно всегда будет иметь характер «пробного камня», в работе над которым достигается необходимая профессиональная закалка и чистота духа.

#### Литература

- 1 G.W.F. Hegel. *Phaenomenologie des Geistes*. Fr.am M.: Suhrkamp, 1989.



И.А. Батракова

## ОТНОШЕНИЕ ДИСКУРСИВНОГО РАССУДКА И РАЗУМА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

**В**еликой исторической заслугой Гегеля является открытие им диалектики отрицательности, разработка положительно-разумного, спекулятивного способа мышления и благодаря этому – развитие философии как науки.

Гегель завершает исторический процесс превращения философии из любви к мудрости в действительное знание, в науку. Этот путь критики мнения и поиска истины как знания в его необходимости, в его научной форме, путь становления разума продолжался, начиная с Парменида. Философия сознательно противопоставляла себя тому, что Кант назвал филодоксией, т.е. собирательством мнений. Достижение *επιστήμη*, или *θεωρία*, создание *scientia intuitiva*, метафизики как науки, философии как научной системы, постижение отношения веры и знания, уяснение формы понимания абсолютного тождества мышления и бытия – вот лишь некоторые особенные формулировки постановки единой для всей истории философии сквозной проблемы научной формы истины.

Определенность способа понимания, или формы мышления всеобщего единства мышления и бытия зависела, как показал Гегель в «Феноменологии духа», от исторически раскрывшейся определенности самого это единства: «Каким на каждой ступени мировой дух непосредственно находит и определяет себя и свой предмет, или как он есть для себя, – это зависит от того, чем он уже стал или что он уже есть в себе» (1, 126). Само содержание знания должно было быть развито до всеобщности, до стадии «для-себя-бытия духовной субстанции», чтобы обрести всеобщую форму науки. Чтобы была сознательно развита научная форма истины, опыт самопознания духа должен был прийти до знания о себе как о духе (Там же, 12). Для раскрытия конкретно-всеобщего единства мышления и бытия необходимо развить конкретно-всеобщую форму мышления, т.е. содержательное, положительно-разумное мышление. Дух, по Гегелю, открывается лишь духу, разумное со-

держание мира доступно лишь разумному мышлению. Эту задачу приведения философии к форме науки удалось решить благодаря открытию Гегелем диалектики отрицательности – диалектического движения понятия как формы самодвижения содержания.

К понятию науки Гегель пришел не феноменологическим путем, а путем историко-философским и одновременно логическим, проследив внутреннюю необходимость, логику самого исторического хода развития философии. Сам историко-философский процесс развития всеобщего единства мышления и бытия достиг к этому времени стадии абсолютной противоположности мышления и бытия, необходимость снятия которой требовала преодоления исторической и развития логической формы постановки и разрешения их противоречия (См.: 2, 5-16. Статья Е.С. Линькова до сих пор является лучшей работой, посвященной всеобщей диалектике и роли гегелевской философии в ее развитии). Только достигнув понятия разумного мышления, или понятия философии как науки, Гегелю удалось представить научно, т.е. в его внутренней необходимости, опыт сознания. Великий философ сделал это, проследив диалектический процесс саморазвития сознания от явления его противопоставленности предмету до ступени науки, где для самого сознания вскрывается его основание, всеобщее единство мышления и бытия. Тем самым была опосредована непосредственность начала самой философии, доказана его необходимость, поскольку философия в качестве науки не может опираться на субъективные заверения – начинать, по выражению Гегеля, «подобно выстрелу из пистолета».

Диалектический логос, диалектика отрицательности развивалась Гегелем в противоположность господствовавшему в его эпоху формальному мышлению, представленному дискурсивным рассудком и непосредственным знанием, или интеллектуальной интуицией. Первый способ мышления не вышел за пределы абстракции различия формы и содержания мышления, субъекта и объекта, второй – за пределы абстракции их тождества. Только конкретное единство формы и содержания мышления, всеобщего и особенного, понятия и созерцания может лежать в основании науки, что показал уже Кант в учении об априорно-синтетической природе мышления. Первыми критиками конечного, формального мышления, не способного познать конкретное, живое, всеобщее, были Кант и Якоби. Гегель в своем феноменологическом

учении о разумном мышлении по сути продолжает эту критику дискурсивного рассудка и развивает высказанные Кантом мысли об априорном синтезе, рефлектирующей силе суждения и созерцающем рассудке.

Согласно Канту, наш дискурсивный рассудок может иметь дело исключительно с явлениями, т.е. с конечными предметами. Рассудок оперирует аналитически всеобщим (См.: 3, 639), понятиями как бессодержательными формами мышления, под которые он подводит особенное содержание, или созерцания. Всеобщие идеи разума, а также красота и жизнь как внутренне целесообразно организованные предметы недоступны ему потому, что они являются синтетически всеобщими (См.: Там же, 641-643). Но мы могли бы мыслить рассудок, имеющий своим предметом синтетически всеобщее, т.е. внутренне целесообразное, в котором понятие определяет свою реальность. Такой рассудок, согласно Канту, является созерцающим, интуитивным, или архетипическим. Он не подводит особенное под всеобщее, а, наоборот, из всеобщего выводит его особенное, от целого идет к частям, поэтому способен построить целесообразную систему природы a priori, или сверху вниз (См.: Там же, 649). По сути, Кант здесь предвосхищает гегелевскую идею конкретно-всеобщего. Он высказывает настоятельную потребность философии в научном, т.е. конкретно-содержательном мышлении, в противоположность мышлению формальному, дискурсивному, оперирующему пустыми, бессодержательными понятиями. Это требование к мышлению быть объективным, а не пустой и субъективной формой – требование конкретности мышления – было выражено Кантом в понятиях априорного синтеза и рефлектирующей способности суждения. Рефлектирующая способность суждения является субъективным праобразом разумного постижения природы и прекрасного, поскольку в ней предполагается способность мыслить всеобщее в самом особенном, закономерное в случайном, т.е. целесообразную систему целого. Разум и есть целесообразная деятельность, поскольку его принципом, согласно Канту, является архитектуричность – выведение системы науки из единого принципа, из идеи как внутренней цели системы целого. Фихте совершенно адекватно воспринял и развил в своем наукоучении идею Канта о науке как системе, вырастающей из единого принципа. В связи с этим Гегель в ранней работе «Glauben und Wissen» высоко оценил кантовскую «Критику способности

суждения» как наиболее спекулятивную по способу мышления, выразившую идею разума в форме рассудка (См.: 4, 316). «Если бы принцип внутренней целесообразности был сохранен и развит в научном исследовании, – подтвердил он позже эту оценку, – то он повлек бы за собой совершенно иной, более совершенный способ рассмотрения» (5, 179).

Однако все эти мысли о необходимости единства всеобщего и особенного, понятия и созерцания в научном мышлении, о синтезе противоположностей в содержательном мышлении у Канта остались лишь в рамках субъективной максимы – в форме «как если бы», *als ob*. Оттого и сам синтез противоположностей оказался у него формальным. Три момента диалектического развития определенности понятия в той форме, в которой они выражены у Канта, – тезис, антитезис, синтез – есть результат внешней рефлексии, но еще не имманентное движение самого содержания. Поэтому дискурсивный рассудок продолжил господствовать в сфере явлений, а синтетически всеобщее содержание идей разума расплылось в форме непосредственности практической веры, несмотря на то, что Кант в принципе отвергал интеллектуальную интуицию или откровение в силу эмпирического характера подобного вида знания и возможности субъективного произвола. Мышление должно быть сферой всеобщезначимого (*das Allgemeinguelte*), сферой науки, следовательно, оно должно двигаться в понятиях. В связи с этим по результатам кантовской философии открывалась альтернатива: либо растворение противоположностей субъекта и объекта, мышления и бытия в вере, в непосредственном знании, либо развитие синтетической, содержательной, внутренне противоречивой природы мышления, обнаружение разумного в самом дискурсивном рассудке. Якоби и Шлейермахер пошли первым путем. Интересно, что от непосредственности веры Канта и Якоби до ясновидения Сведенборга, с которым полемизировал Кант, оказалось не так уж и далеко. Фихте и Шеллинг в рамках трансцендентального идеализма продолжили развивать спекулятивное мышление, раскрывать его диалектическую природу.

Фихте выдвинул единый принцип науки, принцип самосознания, из которого он попытался дедуцировать всю систему знания, поскольку в нем форма и содержание, всеобщее и особенное должны находиться в единстве. Это была попытка построения научной философии, развития определенности мышления из него

самого. Фихте вслед за Кантом указывает на три момента принципа (тезис, антитезис и синтез), которые в качестве абстракции являются моментами саморазвития понятия (всеобщее, особенное и единичное). Однако, в отличие от Канта, он берет их не внешним способом перечисления, а пытается представить в развитии. Величайшей заслугой Фихте является развитие им после Канта понятия рефлексии, или опосредующего полагания. Тем самым Фихте открывает отрицательность полагающего себя разума, противоположение в полагании, раскалывание простого на противоположные определения и высказывает требование нахождения их единства, синтеза как высшей формы. Фихте и вслед за ним Шеллинг тем самым напомнили о диалектике идеи Платона, о полагании идеей иного себя самое, своего отрицания в диалогах «Софист» и «Парменид». Но у Фихте и Шеллинга идея, абсолютное единство субъекта и объекта берется как непосредственно данное в интуиции, вне диалектического процесса своего самоопосредствования. Такое непосредственно данное всеобщее оказывается лишь абстрактным, а потому и бессодержательным единством. В силу этого ему не хватает момента внутренней отрицательности, противоречия, собственной рефлексии в свою особенную определенность и выявления конкретного единства самих особенных моментов. В работе «Glauben und Wissen» Гегель указывает на формализм принципа философии Фихте, на его неабсолютность, неполноту. Поскольку принцип абстрагирован от всего особенного содержания опыта, поскольку он бессодержателен, и это содержание должно выступить самостоятельно, т.е. во втором моменте принципа (См.: 4, 397-398). У Фихте рефлексия еще не выступила в качестве внутренней рефлексии самого содержания, самой сути дела. Она осталась внешней рефлексией философа по поводу определенности формы, принципа. Три момента принципа не связаны имманентной необходимостью выведения, а полагаются самостоятельно. Поэтому самому моменту отрицательности (противоположения) не хватает определенности отрицания, а, следовательно, и положительного единства противоположаемых. В лекциях по истории философии Гегель обвинит Фихте и Спинозу в том, что у них в силу отсутствия различия, т.е. содержания, выступает лишь абстрактная отрицательность принципа, а не абсолютная, не всеобщая отрицательность (См.: 6, 371,522).

Принцип науки, понятый как абсолютное Я, у Фихте формален, бессодержателен, абстрагирован от содержания опыта и потому субъективен. «Главное, о чем дело идет, это – содержание полагания и его необходимая связь через само же него, – говорит Гегель. – Если начинают заниматься этим содержанием, то исчезает форма субъективности» (Там же, 526). Именно рассудочное, абстрактное понимание абсолюта приводит к невозможности понять саморазвитие – к внешнему, количественному отношению противоположностей, следовательно, к отказу от спекулятивного мышления, от действительного разума. Рассудку, абстрагирующемуся от содержания опыта, не справиться с разумным содержанием всеобщего единства субъекта и объекта, мышления и бытия, поэтому своим иным он имеет веру, непосредственное знание. Обстоятельную критику рассудочного способа мышления и его необходимой соотношенности с верой Гегель дал с позиции разума при рассмотрении рефлексивной философии Канта, Фихте и Якоби в работе «Glauben und Wissen», предваряющей написание «Феноменологии духа».

Фихте развивал разум, форму науки в сфере субъективности и потому как форму самосознания, рефлексии в самое себя. Шеллинг перенес форму Я на рассмотрение природы, что Гегель отметил уже в работе «О различии систем философии Фихте и Шеллинга». Таким образом, Шеллинг «поднял субстанцию до самосознания» (1, 4), выразил абсолют как конкретное, как единство мышления и бытия. Но форма понимания, мышления этого всеобщего единства стала главным предметом спора между Гегелем и Шеллингом в годы, непосредственно предшествовавшие написанию «Феноменологии духа». Абсолютное тождество мышления и бытия Шеллинг понимает как их непосредственное единство, безразличие и формой познания считает непосредственное созерцание, художественную интуицию, растворяющую противоположные определения в неопределенном единстве. Момент собственной рефлексии абсолюта, самоопосредствования в себе самом отсутствует. Поэтому вместо необходимого саморазвития абсолютной формы в ее собственной содержательности, вместо диалектического самораскрытия понятия Шеллинг использует внешнюю для самого содержания схему – разработанную Кантом и Фихте форму тройственности. Три момента саморазвития понятия используются как мертвая схема. Благодаря интеллектуальной интуиции как форме непосредственности, абстракция тождества мышления и

бытия в абсолюте сменяется абстракцией их различия в особенном. Их различие, таким образом, не качественное, а количественное. В действие вступает все тот же рассудок, формальное мышление с его схематизмом и математическими аналогиями, формой безразличного различия.

Заслугой Шеллинга, согласно Гегелю, было стремление показать «осуществление природы так, чтобы она дошла до субъекта, и осуществление «я» так, что бы он дошел до объекта. Но истинное осуществление могло бы совершиться только логическим способом, ибо последний содержит в себе чистые мысли; однако логическое рассмотрение есть как раз то, до чего Шеллинг в изложении своей философии никогда не доходил» (6, 545). Это замечание высказано Гегелем много позже времени создания «Феноменологии духа», но оно выражает суть разногласий двух философов по поводу формы понимания абсолютного единства мышления и бытия. Шеллинг стоит на позиции непосредственного созерцания, интуиции. Гегель к этому времени уже осознает необходимость движения мысли в понятиях, диалектического разума. Понятие есть опосредующая себя в себе непосредственность. «Философское знание есть восстановленная непосредственность. Она сама есть форма опосредствования в себе самой, форма понятия», – находим мы в «Иенской реальной философии» (7, 384). Гегель пишет здесь о том, что «субстанция понятия в самой себе имеет свою противоположность», и «это раздвоение есть вечное созидание», а не покой безразличия (Там же, 385). Всеобщее понимается им как чистая негативность, а потому чистое самодвижение раздваивания на противоположности, крайние термины, которые являются своим иным друг друга и соотносены в своем среднем термине. Противоположности суть движение этого инобытия, самосоотнесения. Эта чистая негативность есть рассудок, ставший разумом, – суждение, перешедшее в умозаключение в его бесконечности.

В «Glauben und Wissen» Гегель рассматривает форму, в которой выступает спекулятивная, разумная идея в рефлексивной философии. Форма суждения есть форма рассудка, замечает Гегель по поводу способа понимания суждения у Канта. Понятие как конкретное единство всеобщего и особенного, переходя в форму суждения, погружается в абстракцию различия. Суждение есть рефлексированная двойственность, которая есть тождество, или категория, которая как таковая также рефлексирована, относительна

и выступает в форме суждения (4, 309). Форма суждения есть лишь явление разумного, которое застревает в абстракции различия, т.к. содержание связки не раскрыто (Там же, 307). В рассудочном, дискурсивном суждении связка не наполнена содержанием, формальна. Поэтому предмет и его определение, субъект и предикат, особенное и всеобщее оказываются внешними. Форма суждения есть форма явления, конечного мышления. Истиной суждения является умозаключение, или форма разума, поскольку противоположности уходят в конкретное единство в связке, в посредующем. Именно здесь раскрывается природа предмета – всеобщее самого особенного, или конкретность всеобщего.

Разрабатывая положительно-разумное мышление, диалектику отрицательности, Гегель тем самым преодолевает историческую и одновременно феноменологическую форму философского развития. Трансцендентальный идеализм остался на феноменологической позиции противопоставленности предмета самосознанию. Даже у Шеллинга конкретное единство природы и духа не достигается, поскольку их взаимопереход не осуществлен. Благодаря тому, что Гегель открывает всеобщую отрицательность – «чистую негативность», которая становится положительным моментом самого абсолюта, он приходит к понятию субстанции-субъекта как саморазвивающегося внутри себя целесообразного целого, в-себе-и-для-себя-бытия. Поскольку субстанция-субъект есть рефлексия в самое себя, она есть как бытие, так и знание, которые суть понятие: «Живая субстанция есть бытие, [...] которое поистине есть субъект» (1, 9). Поэтому сама субстанция, абсолют становится абсолютным познанием, наукой, для себя бытием в-себе-и-для-себя-бытия (См.: Там же, 12-13). Форма и содержание в абсолютном, т.е. разумном познании обретают единство. Но в процессе познания осмысление необходимости разумной, конкретно-всеобщей формы для самораскрытия разумного же, конкретно-всеобщего содержания стало существенным моментом самого познания. В этом смысле разработка формы науки, положительно-разумного и есть развитие определенности самой субстанции. Абсолютное познание и есть собственная рефлексия субстанции-субъекта, самопознание субстанции в абсолютной форме, в диалектическом движении понятия, в логической необходимости разумного мышления.

Согласно Гегелю, субстанция – это не инертная простота, неподвижная самотождественность, безразличное тождество, как у Шеллинга. Она есть самодвижущее, как перводвигатель Аристотеля, мышление мышления, рефлексия в самое себя. Как чистая отрицательность, полагание инобытия и «движение самоутверждения» в своем инобытии, субстанция не есть абстракция непосредственности, а «опосредствование становления для себя иною». Самоопосредование в себе самой, рефлексия в самое себя и есть то движущее, что Гегель называет «чистой простой негативностью», субъектом, или самостью. Абсолютная форма понятия, разработанная в трансцендентальном идеализме в субъективном, феноменологическом виде как форма самосознания, Я, здесь преодолена и стала чистой логической формой – отрицательностью простого, опосредствованием непосредственного в нем самом. Моменты понятия – всеобщее, особенное, единичное, которые в трансцендентальном идеализме рассматривались как тезис, антитезис, синтез, у Гегеля не рядоположены, а выступают в их внутренней необходимости как моменты саморефлексии всеобщего в особенное и рефлектированности самой особенности в единичность как определенную в себе всеобщность. «Субстанция как субъект есть чистая простая негативность, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии [...] есть то, что истинно» (Там же, 9). Именно эта «работа негативного», становление самим собою для себя через иностановление, отчуждение и есть принцип жизненности, движения, саморазвития. Непосредственное, абстрактно-всеобщее, самотождественное, простое есть лишь в-себе-бытие, истиной которого является его для-себя-бытие, опосредствование в себе самом своим иным, вернувшееся в простоту результата. Таким образом, субстанция есть целесообразное становление посредством внутренней отрицательности себя самой, которое «предполагает в качестве своей цели и имеет своим началом свой конец» (Там же).

Характерно, что у Канта в его учении о телеологической способности суждения мы находим мысль, высказанную в полемике со Спинозой, о том, что понятию субстанции не хватает понятия внутренней цели, как формы направленности (См.: 3, 609). По сути

уже Кант предвосхитил понятие субстанции-субъекта, внутренне целесообразно организованного целого. Субстанция-субъект, как и разум, есть целесообразная деятельность, где «способность приводить в движение, понимаемая абстрактно, есть для себя бытие, или чистая негативность» (1, 11), – цель, субъект, самость. Не случайно уже у Аристотеля и перводвижитель и разумная душа понимаются как форма форм. В качестве всеобщей и бессмертной формы разум соединяется с божественным логосом. Поскольку субстанция-субъект есть «простое становление», рефлексия в самое себя в инобытии, «равенство в себе самом, находящееся в движении», опосредующая себя непосредственность, целесообразная система целого, постольку и действительное знание должно быть системой науки, системой понятийного, разумного мышления в его необходимости. Наука, разумное мышление есть результат развития и для себя бытие субстанции-субъекта. Любой предмет в этом смысле есть рефлексия в самое себя, раскрытие своей определенности согласно своему понятию. Поэтому и мышление должно быть разумным, следовать этому внутреннему ритму понятия, диалектике отрицательности самого предмета, быть не внешним предмету, не формальным, а пластичным. Разумное содержание может выступить лишь в разумной форме. Гегель отождествляет понятие науки и положительно-разумное знание, т.е. собственно философское мышление, движение мышления в понятиях.

Научная форма истины, согласно Гегелю, есть форма понятия (*der Begriff*). «То, благодаря чему существует наука, я усматриваю в самодвижении понятия», – пишет он (Там же, 39). Отстаивая позицию науки, позицию разумного мышления, Гегель в предисловии к «Феноменологии духа» подвергает критике точку зрения непосредственного знания, или интуиции, с одной стороны, и точку зрения дискурсивного рассудка, с другой. Оба способа мышления страдают формализмом. Гегель критикует недействительную форму понимания абсолютной идеи в философии Шеллинга. Субстанция понимается здесь как данная в непосредственном созерцании, в форме чистого тождества, в котором растворены все различия, а потому как абстрактно-всеобщая и неподвижная. Такому пониманию субстанции не хватает формы самодвижения – чистой негативности, рефлексии, принципа субъекта. Вдохновение, в противоположность науке, пренебрегает мерой и определенностью, необходимостью понятия, а потому предается случайности

в отношении содержания. Позиции естественного философствования, созерцательного или поэтического мышления не достает рассудочной определенности, необходимости понятия, для того чтобы стать разумным мышлением, наукой. Такое знание не есть ни поэзия, ни философия, иронизирует Гегель. «Этот здравый смысл, взывая к чувству, этому своему внутреннему оракулу, [...] попирает ногами корень человечности. Ибо в природе последней – настаивать на согласии с другими» (Там же, 38), на всеобщезначимом, как сказал бы Кант. Общение только посредством чувств есть животное состояние. Без определенности рассудка нет разумного мышления: «Достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания, которое приступает к науке» (Там же, 7). Поскольку богатство особенного материала требует своего оформления, постольку при отсутствии самодвижения понятия, формы отрицательности, внутренней рефлексии содержания пользуются «мертвой схемой», неподвижной формой и впадают в «бесцветный формализм». Таким образом, формальное мышление, «мертвый рассудок» является необходимым завершением непосредственного знания, интуиции. «Формализм [...] не исчезнет из науки, даже если неудовлетворительность его известна и ощущается, – констатирует Гегель, – пока познание абсолютной действительности полностью не уяснит себе своей собственной природы» (Там же, 8), т.е. пока не будет развита истинная, разумная форма истины.

Формализм мышления проявляется, прежде всего, в дискурсивном рассудке, или в резонерстве (*das Raesonieren*). Субъект определения фиксируется и к нему внешним образом прикрепляются особенные предикаты. Движение содержания субъекта не является его собственным движением, самодвижением его содержания (Там же, 12). Субъект берется как нечто фиксированное, известное, но не познанное в его собственном саморазвитии. Поэтому он остается неподвижным, лишенным собственной отрицательности. Движение между субъектом и предикатом совершается внешней рефлексией познающего и касается только их поверхности (Там же, 16). Этот способ мышления пригоден для формального характера математической достоверности, где знание оперирует величиной, несущественным различием и переходит от равенства к равенству. Математическое доказательство является внешним по отношению к своему предмету. Предикат не берется здесь в качестве всеобщего,

т.е. сущности, исчерпывающей природу субъекта и являющейся его саморазвитием, как это происходит в разумном доказательстве. Предикат выступает как одно из многих особенных определений, или акциденций, а не как становящаяся субстанция самого субъекта. Особенное приравнивается к особенному. Природа целого как конкретного единства различных моментов живого не постигается. Исчезает процесс самоопределения конкретного в нем самом. Рассудок распределяет все по таблицам, «он дает только оглавление к *содержанию*, но не дает самого *содержания*» (Там же, 28), т.к. не удерживает самодвижения сути дела, осуществляющегося за счет негативности, рефлексии, *для-себя-бытия* самого содержания. «Вместо того, чтобы вникнуть в имманентное содержание дела, этот рассудок всегда просматривает целое и стоит над единичным наличным бытием», – заключает Гегель (Там же, 29).

Это целое и конкретное доступно, согласно Гегелю, только разумному, научному мышлению, которое есть самодвижение понятия. «Вообще благодаря тому, что [...] субстанция сама по себе есть субъект, всякое содержание есть его собственная рефлексия в себя, – утверждает он. – [...] Благодаря тому, что устойчивость наличного бытия есть равенство с самим собой или чистая абстракция, оно есть абстрагирование себя от самого себя, т.е. оно есть свое неравенство с собой и свое растворение – своя собственная внутренняя сущность и возвращение в себя, – свое становление. В силу этой природы сущего и поскольку последнее обладает этой природой для знания, знание не есть деятельность, которая владеет содержанием как чем-то чуждым, но есть рефлексия в себя из содержания» (Там же). Научное знание в его деятельности погружено в это содержание и «есть имманентная самость содержания, и в то же время она возвращается в себя, ибо она есть чистое равенство с собой в инобытии» (Там же, 30). В этом состоит хитрость разума, якобы только наблюдающего, но в действительности весьма деятельного и становящегося моментом целого.

Рассудочность есть становление разумностью, поскольку непосредственность предмета, его равенство с самим собой есть негативность и самодвижение (См.: Там же). В самом разумном содержании есть момент рассудочного, формального в изолированной фиксации либо равенства, либо различия, но это – лишь момент в самодвижении самого разумного, логической необходимости, понятия. Наличное бытие есть равенство с самим собой, следовательно

но, отрицательность себя и различие в себе самом, саморазвитие своей определенности. «Это равенство с самим собой есть также негативность; это приводит к растворению названного прочного наличного бытия. На первый взгляд кажется, что определенность есть определенность только благодаря тому, что имеет отношение к чему-то *иному*, и ее движение кажется навязанным ей какой-то посторонней силой; но как раз то, что оно имеет свое инобытие в себе самой и что она есть самодвижение, содержится в названной *простоте* самого мышления; ибо эта простота есть сама себя движущая и различающая мысль и внутренняя сущность, чистое *понятие*» (Там же). Поэтому, говорит Гегель, «нет надобности навязывать конкретному содержанию формализм» (Там же, 31), оно само есть переход в формализм и снятие этого формализма, абстракции различия, иного, как момента в конкретном единстве целого. В своей логике Гегель как раз и отводит форме рассудочного мышления место первого момента в триединой определенности самого разума, или логического, включающего в себя, кроме нее, отрицательно-разумный и положительно-разумный моменты (См.: 5, 201).

В том и состоит природа научного метода, что он неотделим от содержания, что и получает развитие в спекулятивной философии, науке логики (См.: 1, 31). Следовательно, ритм, т.е. форма диалектического движения содержания субстанции-субъекта должна быть формой научного метода, разумного мышления – формой самоорганизации самого содержания. Это и есть диалектическое движение понятия. В противоположность этому принципу единства формы и содержания знания в научном мышлении, «материальное мышление», «случайное сознание» «ввязнет» в материале (Там же), не выявляя его необходимости, логики. Дискурсивное мышление (*das raesonierende Denken*) в отличие от разума есть некое высокомерие по отношению к содержанию, свобода от содержания и потому произвол резонерства по отношению к нему. Внешняя рефлексия пустого по отношению к содержанию «я» есть внешняя негативность, а не негативность самого содержания, т.е. не содержательная негативность. Поэтому эта абстрактная отрицательность не имеет в себе момента определенности, следовательно, положительности, она всегда вне сути рассматриваемого предмета. Напротив, в разумном мышлении, движущемся в понятиях (*das begreifende Denken*), освобождаются от внешнего вмешательства,

следуют «имманентному ритму понятия», которое есть полагание равенства самому себе через полагание внутреннего различия, равенство с собой в инобытии. Содержанию позволяют двигаться согласно его собственной природе, раскрывать свои определения как необходимые моменты целого. Здесь «негативное принадлежит самому содержанию, и есть положительное как его имманентное движение и определение, и как их цель» (Там же, 32). В качестве определенной отрицательности самого содержания эта отрицательность содержательна, положительна. В разумном мышлении, по Гегелю, «понятие есть собственная самость предмета, которая проявляется как его становление». Поэтому субъект разумного мышления не есть покоящийся субъект, а «понятие, которое само приводит себя в движение и принимает в себя обратно свои определения» (Там же, 33). Предметом разумного мышления является движение самоопределения субъекта суждения, который сам есть понятие, всеобщее. Субъект есть самость, отрицательность своего содержания, субстанции: «Содержание тем самым на деле уже не предикат субъекта, а субстанция, сущность и понятие того, о чем идет речь» (Там же).

В дискурсивном мышлении в качестве предиката выступает особенное определение, или акциденция, не исчерпывающая природу субъекта. Поэтому такое конечное мышление всегда выходит за свои пределы, т.е. перебирает множество особенных, конечных определений, оснований предмета для того, чтобы описать природу целого, конкретного, но никогда не может завершить такого перебора. Эту конечную природу дискурсивного рассудка раскрыли Кант и Якоби. В философском же, разумном мышлении в качестве предиката выступает всеобщее, сущность, сама субстанция. Предикат выражает не случайное, особенное определение субъекта, а саму его сущность, всеобщую природу. Мышление «задерживается» этой «самостоятельной массой» субстанции, «тяжестью» всеобщности, и вынуждено погрузиться в ее определенность, в содержание. Субъект растворяется в своем предикате, в своей сущности, становится субъектом своего существенного содержания. Он уходит в предикат, в субстанцию, и тем самым снят в своем всеобщем, в своей субстанции, являясь ее собственной негативностью, самостью и самодвижением. Субъект становится душой, самостью своих собственных существенных, субстанциальных определений. Поэтому знающий субъект теперь имеет дело

с самостью содержания (предиката, всеобщего, субстанции) «и должен быть не для себя, а с последним» (Там же, 33-34). Знающий субъект не манипулирует с особенными определениями, произвольно навешиваемыми на субъект, а углубляется в саморазвитие логической необходимости содержания предиката, сущности, понятия: «Так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве бытия, в качестве сущности, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате» (Там же, 34).

Таким образом, поскольку субъект спекулятивного (положительно-разумного) предложения слился с предикатом и стал субъектом самой своей сущности, субстанции, отрицательностью своего всеобщего определения, постольку предметом философского мышления является субстанция-субъект в ее имманентной отрицательности, рефлексированности в себя, в ее целесообразном движении саморазвития своих определений в себе самой. В философском предложении мы имеем конфликт между формой предложения, абстракцией различия особенного и всеобщего и разрушающим ее единством понятия, их саморазвивающимся единством. Природа суждения (*der Urteil*) и предложения или положения (*der Satz*) состоит в полагании разделения, абстракции различия. Снятие формы предложения и возвращение понятия в себя и есть диалектическое движение самого предложения, когда положенное саморефлексией понятия различие, особенность снимается в конкретном, определенном единстве.

То, что в философии выполняет роль доказательства, есть диалектическое движение сути дела, чистого понятия как субъекта самого содержания. Поэтому философское, разумное мышление есть диалектический процесс самодвижения понятия. Снятие формы предложения и возвращение понятия в себя есть диалектическое движение самого понятия. Такое изложение есть не резонерство и не субъективное заверение откровения, а следование логической природе предмета, необходимости понятия. Понятие, согласно Гегелю, и есть в себе и для себя определенное. В разумном мышлении всеобщее раскрывает свою собственную особенность, внутреннюю определенность и, преодолевая абстрактность и субъективность, развивается в систему науки. Разумное мышление диалектично, пластично, ибо «мысли становятся текучими» (См.: Там же, 18). Благодаря негативности самого мышления преодолевается фик-

сированность самополагания субъекта и фиксированность дискурсивных рассудочных определений объекта (категорий), как и фиксированность противопоставления субъекта и объекта, которые полагаются моментами самодвижения целого, сути дела. «Благодаря этому движению чистые мысли становятся *понятиями* и суть [...] самодвижения, круги, то, что составляет их субстанцию, духовные существенности. Это движение чистых существенностей составляет природу научности вообще» (Там же). Философия становится научной системой.

Таким образом, открытие Гегелем диалектики отрицательности, диалектического самодвижения понятия позволило ему решить проблему разработки разума как формы истины и философии как науки. Понятие выступило как абсолютная форма самой субстанции-субъекта, форма рефлексии в себя самое в инобытии, форма снятия собственной рефлексии субстанции, осуществляемого в разумном знании. Поэтому и сам путь знания к понятию знания, к науке философии престал быть «случайным философствованием», а был рассмотрен Гегелем в его необходимости, диалектически. Феноменология как опыт сознания смогла стать наукой.

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
- 2 Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С.5-16.
- 3 Кант И. Критика способности суждения // Сочинения на немецком и русском языке. Подготовлены к изд. Н.Мотрошиловой и Б.Тушлингом. IV. М.: Московский философский фонд, 2001.
- 4 Hegel G.W.F. Glauben und Wissen // Jenaer Schriften 1801-1807. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- 5 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1974.
- 6 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3-х тт. Т.3. СПб.: наука, 1994.
- 7 Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Работы разных лет: В 2-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1970.



А.И. Тимофеев

## ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАНСПЛАНТАЦИЯ ДУХА ИЛИ В ЧЕМ СМЫСЛ ПЕРЕСАДКИ НЕБА НА ЗЕМЛЮ

Гегелевская фраза о том, что небо пересажено на землю завершает один из разделов шестой главы «Феноменологии духа», которая посвящена анализу исторического развития духа. Эта фраза как бы подводит итог рассмотрению второй эпохи развития духа – эпохи образованности, когда дух находится в отчуждении от самого себя. Одновременно она как бы задает исходную предпосылку для трактовки следующей, третьей эпохи развития духа – эпохи духа, обладающего достоверностью себя самого.

Прежде чем начать исследование смысла этой фразы, следует обратить внимание на то, что она, видимо, является реминисценцией, как и многие другие пассажи «Феноменологии духа». Это нормально, поскольку речь идет об истолковании феноменов времени, о сведении их в определенное духовное единство, в определенную духовную последовательность. Дело в том, что в 1791 году вышла в свет книга принадлежавшего к направлению так называемых филантропов педагога и теолога Зальцмана (Salzmann), которая имела провокационное название «Небо на земле» («Der Himmel auf Erden»). В ней артикулировалось новое поскостороннее понимание жизни и провозглашалась секуляризация неба. «Небо на земле» является результатом земных усилий человека, поскольку он стремится к совершенству и это стремление к совершенству, по Зальцману, должно начаться с совершенствования тела.

Гегель же, если считать, что он взял эту фразу у Зальцмана, придал ей философский, а не педагогический или теологический смысл. Кроме того, у Зальцмана речь шла не о пересадке неба на землю, а скорее о том, чтобы создать земной рай вместо небесного, о том, что небо побеждено землей. Тем самым он смотрел на проблему с просветительской точки зрения. Гегель же смотрел на данное отношение, с одной стороны, иначе, и с другой стороны, шире. У него речь идет о том, что оба мира примирены и небо пересажено на землю, то есть речь идет о рефлексии противоположностей и об их «совместном» уходе в некое основание – это

следует отметить во-первых. Во-вторых, указанная фраза подытоживает целую эпоху в развитии духа, которая начиналась, условно говоря, во времена императора Нерона, а заканчивается во времена императора Наполеона.

Следует отметить, что тем самым гегелевская периодизация истории духа никак не укладывается в дилемму «модерн – постмодерн». Если считать постмодерном эпоху духа, обладающего достоверностью себя самого, то модерном, с гегелевской точки зрения, можно считать два предшествующих тысячелетия развития духа в Европе.

Граница, как известно, и соединяет и разделяет. Анализируемая фраза как пограничная тоже и соединяет и разделяет. Речь идет о том, в чем состоит сходство и в чем заключается различие двух указанных периодов или эпох в историческом становлении духа. Фаза отчуждения от себя в духе возникает тогда, когда становится действительной формальная самотождественность «Я», когда отдельный человек начинает осознавать себя в этой форме самотождественности. При этом рефлексия в форму своего «Я» снимает непосредственную значимость для этого человека как божественного, так и человеческого законов.

С точки зрения Гегеля, дух есть ««я», которое есть «мы», и мы, которое есть «я»» (1, 99). Если раньше, в эпоху истинной нравственности отдельный человек знал это «мы» непосредственно и поэтому не имел непосредственной самотождественности, то, приобретя эту самотождественность, он потерял непосредственность «мы».

Хотя это напрямую не касается сферы духа, но в ситуации непосредственной самотождественности «я» душа отчуждается, прежде всего, от своего тела. Тело является тем, что реально служит причиной, нарушающей эту самотождественность. Поэтому душа как сущность и противопоставляет себя телу, видит его тем, что ей внешне противостоит и поэтому стремится господствовать над ним.

Если говорить собственно о духе, то его субстанция, анализируемая Гегелем сначала в ракурсе существования и представляемая ранее как божественный закон, теперь понимается существующей лишь как государственная власть. Свое для-себя-бытие в отношении и противопоставлении другим индивидам, исследуемое также в ракурсе существования, отдельный человек начинает мыслить в виде богатства. Его для-себя-бытие становится наличным постоль-

ку, поскольку оно противопоставляется его бытию для других. Он богат постольку, поскольку есть бедные. Тем самым определенность содержания его бытия полагается случайной – сегодня оно таково, а в будущем может быть совершенно другим. Как говорится: «От тюрьмы, да от сумы не зарекайся».

Таким образом, чтобы отождествить себя с духовной субстанцией в облике государственной власти «этот» человек должен отказаться от непосредственности своего «я», а если он стремится быть для себя, то он так или иначе обособляет себя от других, он становится злым.

Тем самым действительность индивида становится разорванной во всех ее узловых аспектах, поскольку ее сущность противостоит ее существованию, поскольку нет единства сущности и существования. Небо сущности представляется бытующему сознанию чем-то высшим по отношению к земле существования.

Важно отметить, что противоположности в-себе-бытия государственной власти и для-себя-бытия богатства вначале мыслятся как твердые бытийные противоположности. Государственная власть, поскольку она полагает себя как всеобщее, считается безусловно хорошим и ей соответствует благородное сознание; а богатство, обособляющее определенного индивида от других людей, полагается безусловно дурным, и сознание, которое отождествляет себя с богатством, полагается низменным. Здесь присутствует понимание обратимости бытия и блага – каждая из противоположностей полагается таковой непосредственно. Однако, как отмечает Гегель, при попытке отдельного индивида непосредственно отождествить себя с какой-либо из противоположностей, происходит непосредственный переход в противоположную сущность. Он пишет: «В то же время каждый момент имеет свою определенность как некоторую неодолимую значимость, а также некоторую устойчивую действительность по отношению к другому. Наиболее всеобщим образом мышление фиксирует это различие посредством абстрактного противоположения *хорошего и дурного*, кои, избегая друг друга, никак не могут стать одним и тем же. Но непосредственный переход в противоположное – душа этого устойчивого бытия; наличное бытие, напротив, есть превращение всякой определенности в противоположную ей, и лишь это отчуждение есть сущность и сохранение целого» (1, 265).

Проблема отождествления индивидуума с государственной властью, а значит, и отрешения от себя состоит в том, что полнота этого отождествления через действие может быть достигнута лишь в смерти, но смерть уничтожает для-себя-бытие, в ней человек выступает уже как предмет, а не как лицо, тем самым уничтожается и само отождествление. Поэтому единичность отождествляющего действия не может быть непосредственно соединена с всеобщностью в-себе-бытия государственной власти. Требуется непосредственно всеобщее действие.

Гегель полагает, что таким непосредственно всеобщим действием является язык, высказываемая речь. В этой связи им отмечается: ««Я» есть «это я», но точно также и *всеобщее*; его явление есть столь же непосредственно отрешение и исчезновение «этого я» и в силу этого есть его постоянство в своей всеобщности. «Я», которое высказывает себя, воспринимается на слух, путем некоторого заразительного контакта оно непосредственно перешло в единство с тем, для кого оно налично есть, и он есть всеобщее самосознание» (1, 273). Благодаря языку, высказыванию «это я» начинает становиться образованным «Я», то есть всеобщим, поскольку высказывание переводит поступок в форму всеобщности и умение артикулировать сущность представляет собой первый признак образованности.

Однако, что для Гегеля более важно, благодаря языку начинает сниматься отчуждение и возникает всеобщая духовная субстанция, поскольку язык служит тем средним термином, который опосредует действия индивидов, переводя их в форму всеобщего, а значит духовного. Видимо, можно сказать, что здесь присутствует умозаключение в форме Единичное – Всеобщее – Особенное. Таким образом, все дальнейшие движения происходят уже в форме всеобщности. Так монарх, олицетворяющий государственную власть, полагает себя монархом, поскольку ему говорят об этом. Здесь героизм безмолвного служения превращается в героизм лести. Монарх, которого называют монархом, уже знает себя таковым, то есть он знает себя не как единичность, а как всеобщность, как всеобщую власть.

Тем не менее, благородное сознание, говорящее монарху, что он монарх, сохраняет в действительности свое для-себя-бытие в почестях и служении и оно тем самым не отличается от низменного сознания, оно в него непосредственно переходит. Таким

образом, бытийная непосредственность хорошего, по сравнению с дурным, снята. Благо здесь начинает терять свое бытие, оно начинает становиться ценностью. Благородное и низменное начинают относиться к поступкам, а не к состоянию лица, речь начинает идти о проявлениях, то есть о феноменах, которые коррелированы с ценностью.

Однако полный разрыв блага и бытия происходит в отношении сознания к богатству. Это происходит потому, что свое для-себя-бытие сознание видит в предметном вне-себя-бытии. Гегель описывает эту ситуацию следующим образом: «Но здесь самосознание видит, что достоверность его как таковая есть то, что в наибольшей мере лишено сущности, что чистая личность есть абсолютная безличность. Дух его благородности есть поэтому чувство и этой глубочайшей отверженности и глубочайшего возмущения. Так как само чистое «я» созерцает себя вне себя и разорванным, то в этой разорванности в то же время распалось и погибло все, что обладает непрерывностью и всеобщностью, что носит имя закона, добра, права; все равное растворено, ибо налицо имеется *чистейшее неравенство*, абсолютная несущественность абсолютно существенного, вне-себя-бытие для-себя-бытия; само чисто «я» абсолютно разложено» (1, 277). По этой причине благородное полагается равным низменному.

В языке эта разорванность выражается всеобщим образом. Язык здесь также выступает средним термином. Это язык, с одной стороны, низкой лести, а с другой — язык возмущения. Главную роль здесь играет язык возмущения. Почему это так? Лесть не является симметричной и рефлексивной. Таково возмущение тем, что «это я» вынуждено находить себя как вещь, когда оно льстит богатству. То, что бесконечная личность полагается как конечная вещь, приводит к осознанию того, что «это я» является всеобщим «Я» и оно неравно никакому конечному, что оно обладает для-себя-бытием. Однако осознать свое «Я» всеобщим образом, выразив его в языке, самосознание может лишь разорвав себя, положив себя, как вещь. Оно как бы выворачивает себя наизнанку, извращает себя, отождествляя себя с конечным, и снимая это отождествление. Оно есть только переход от одного к другому, некая лента Мебиуса, имеющая в своем составе чистую смену бытия и ничто. Благодаря этому происходит полный разрыв блага и бытия, благо есть лишь

в полагании субъектом «этого» блага и оно не имеет место быть непосредственно. Таков в своей глубине дух образованности.

«Он есть это абсолютное и всеобщее извращение и отчуждение действительности и мысли, *чистая образованность*, — пишет Гегель. — В этом мире на опыте узнается, что *не действительные сущности* власти и богатства, ни их определенные понятия — хорошее и дурное, или сознание хорошего и дурного, сознание благородное и низменное — не обладают истиной, а все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя» (1, 281).

Вместе с тем, в этом выворачивании уже вывернутого наизнанку «Я» переведено на более высокую ступень самосознания, поскольку его разорванность стала осознавать и выражать себя. Поскольку «Я» одновременно обладает и разделительным и собирательным смыслом себя, оно есть «это я» и всеобщее «Я». В первом случае оно ориентировано как единичное на единичности действительного мира; во втором облике оно себя полагает как сущность и имеет предмет как всеобщий предмет. Полагая и выражая в языке действительный мир как абсолютную суетность и относительность, «Я» начинает мыслить себя как всеобщее и чистое «я». Можно сказать, что оно осознает себя не только как предмет, но и как рефлексивное и симметричное отношение. Тем самым оно осознает себя всеобщим образом, как некоторая для-себя-существующая сущность, то есть чистое здравомыслие, которое может быть только всеобщим.

Чистое здравомыслие, будучи образованным, сняло единичную предметность, постигнув ее сущность. Суета сует — это, по сути, то же, что и отрицание отрицания, зная себя суетным и противоречивым, чистое здравомыслие уже знает себя всеобщим. Поэтому ему и противостоит, а значит, является отчужденным, уже не единичный, а всеобщий предмет, как некоторое абстрактное представление, которое является, однако, предметом веры. Оно является стороной сознания в этом всеобщем самосознании. В этой связи Гегель отмечает: «Дух отчуждения от себя самого имеет свое наличное бытие в мире образованности; но так как это целое отчуждалось от себя самого, то по ту сторону этого мира находится недействительный мир *чистого сознания или мышления*. Его содержание есть чистое мысленное, мышление есть его абсолютная стихия. Но в то время как мышление есть прежде всего *стихия* этого мира, у со-

знания есть эти мысли, но оно еще не мыслит их или не знает, что это — мысли; они существуют для него в форме представления» (1, 283). Тем самым сущность веры превращается в сверхчувственный мир, который по существу есть некоторое иное самосознания, то есть чистого здравомыслия. Напротив, для чистого здравомыслия предметность имеет значение лишь негативного содержания, которое должно быть снято и возвращено в самость, ибо только самость есть для себя. При этом важно обратить внимание, что снятие не есть уничтожение, а только полагание в виде момента, то есть в виде чего-то несамостоятельного. Когда же Просвещение стремится искоренить религию, то оно не понимает, что оно может ее лишь снять, одновременно снимая и чистое здравомыслие как ее противоположность и полагая их как моменты.

Это бытие всеобщей самости для себя есть то, что Гегель называет понятием и что в своей основе является полаганием себя и своего иного в необходимом единстве. Это полагание необходимого единства веры и чистого здравомыслия и является пересадкой неба на землю. Гегель выражает необходимость этого процесса следующим образом: «... подобно тому как вера есть покоящееся чистое сознание духа как сущности, здравомыслие есть самосознание его; оно знает поэтому сущность не как сущность, а как абсолютную самость. Оно, следовательно, направлено к тому, чтобы снять всякую «иную» для самосознания самостоятельность, будет ли это самостоятельность того, что действительно, или того, что в себе сущее и к тому, чтобы возвести ее в понятие. Оно есть не только достоверность обладающего самосознанием разума относительно того, что он есть вся истина, но оно знает, что это так» (1, 288). При этом следует отметить, что поскольку чистое здравомыслие полагает себя как разумность, оно может становиться достоянием всех самосознаний.

Чистое здравомыслие направлено и против суетности действительного мира, но, прежде всего, против веры, поскольку оно образованно, а значит, должно снимать всеобщий сущностный предмет. Здесь Гегель замечает, что вера содержательна, а чистое здравомыслие представляет собой только форму, и эта форма в процессе негативного движения по отношению к вере получает содержание, превращая некий потусторонний мир в посюсторонний.

Какова же та посюсторонность, которую полагает чистое здравомыслие? Очевидно, что оно полагает только то, что может положить. Гегель выделяет в этом полагании три момента. Чистое здравомыслие, исходно, предстает как чистое всеобщее самотождественное для себя бытие. Тем самым оно может противопоставить себе чувственную вещь, которая выступает не как некое в себе, некое «Х», а как известное и обладающее определенной сущностью «иное», но обладающее сущностью не само по себе, а в отношении к здравомыслящему «Я» (особенное пока исчезло, оно появится впоследствии как политкорректность, парадигмальность, а точнее как парадигмальная перформативность, вместо него на сцену выйдут в эффектной эпизодической абсолютной свободе и ужасе).

Важно отметить, что здравомыслящее «Я», будучи лишь формой, а значит, негативностью по отношению к вещи, необходимо себя к ней относит, также как и вещь, обладающая для него определенной сущностью, именно благодаря полаганию сущности, отнесена им к себе. Таким образом, для здравомыслящего «Я» оно само и все иное существует в отношении и через отношение. Этот момент Гегель выделяет с особым пафосом: «Но оба подхода — как со стороны положительного, так и со стороны негативного отношения конечного к [бытию] в себе, на деле одинаково необходимы, и все, следовательно, в такой же мере есть *в себе*, как и для некоторого «иного», или: все полезно. — Все отдает себя другим, позволяет другим пользоваться собою и есть для них; и теперь в свою очередь оно становится, так сказать, на дыбы, выказывает равнодушие к другому, есть для себя и пользуется со своей стороны другим. — Для человека как для вещи, *сознающей* это отношение, в этом обнаруживается его сущность и его положение. Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание *в себе*, он добр, как единичное — *абсолютен*, и «иное» есть для него; и притом, так как для него как сознающего себя животного моменты имеют значение всеобщности, то *все* существует для его удовольствия и наслаждения, в том виде, в каком он вышел из рук божьих, он разгуливает в мире, как в насаженном для него вертограде» (1, 302).

Благодаря этому здравомыслие соотносится с полезностью, которая представляет собой рефлексию из определенной вещи в самосознание и тем самым установление отношения его к вещи и, что самое существенное, наполнение содержанием пустой формы здравомыслия. Ясно, что отчуждение здесь начинает сниматься. Ре-

лигия же начинает пониматься как самое полезное, что естественно ведет к освоению и потустороннего небесного мира. При этом сама потусторонность, а значит, и абсолютность выдыхаются. Это становится возможным потому, что в самом верующем сознании есть момент чистого здравомыслия.

Процесс освоения потустороннего мира здравомыслием вначале понимается им как критика предмета веры, как указание на то, что потусторонность в них отсутствует, они являются порождениями самого верующего сознания, порождениями изолированными, случайными. Благодаря этому, говорит Гегель, здравомыслие имеет неодолимую власть над верой. Само же здравомыслие благодаря победе над верой впадает в грех конечности. Оно видит лишь конечные вещи и момент для себя бытия становится проблематичным. Момент для себя бытия превращается в пустую, а потому безжизненную вибрацию.

Тем не менее, с гегелевской точки зрения, указанная безжизненная вибрация духа представляет собой формообразующую основу следующей третьей эпохи развития духа — эпохи духа, обладающего достоверностью себя самого. Самым важным в этой вибрации является то, что чистое здравомыслие претворяется в действительность, устанавливая присущее ему инобытие. Этим инобытием является чистая вещь, которая есть чистое бытие, соответственно здравомыслие полагается как чистое ничто. Но в этом полагании себя как чистого ничто в противоположность чистой вещи оно, по сути, перестает быть чистым, оно имеет различие, а значит содержание, равное себе.

Это полагание равенства чистого ничто чистому бытию вносит абсолютное беспокойство в здравомыслящее самосознание. Гегель говорит об этом следующим образом: «Если определить это точнее, можно сказать, что здравомыслие как абсолютное понятие есть различие различий, которые уже не представляют собой различия, различие абстракций или чистых понятий, которые уже не носители самих себя, а имеют опору и различие лишь благодаря *движению в целом*. Это различие неразличенного состоит именно в том, что абсолютное понятие делает себя своим *предметом* и утверждает себя по отношению к указанному *движению* как сущность» (1, 309).

Тем самым произошла рационализация исходных представлений веры и они переведены в форму понятия. Теперь вместо

противоположности веры и чистого здравомыслия появляется новая противоположность уже внутри самого здравомыслия. Это противоположность чистой материи и чистой мысли. Гегель остроумно замечает, что побеждающая партия оказывается побеждающей лишь потому, что разделяется на две партии. Понятно, что речь здесь идет о материализме и идеализме — противоположности, характерной именно для эпохи Просвещения, но не для других периодов развития духа. Благодаря этому здравомыслие овладело принципом веры, оно имеет его уже в форме понятия.

Далее Гегель показывает, что мышление и вещьность взаимно переходят друг в друга и что их различие есть лишь различие исходных пунктов рассмотрения. Если оно начинается с самосознания, то принимается во внимание чистое мышление, но простая непосредственность мышления есть чистое бытие, и значит, здесь есть переход в сознание. С другой стороны, если начинать движение с сознания, с материи, то понятие чистой материи есть, по сути, чистое мышление. Таким образом, ни момент сознания, ни момент самосознания не существуют теперь отдельно, а есть их постоянный взаимопереход, постоянная вибрация позитивного и негативного. Говоря об этом, Гегель замечает: «положительное *чисто* только благодаря негации; *чисто* же негативное, равно себе внутри себя самого и именно в силу этого положительно» (1, 311).

Таким образом, это дает новый способ рассмотрения предмета, характерный для чистого здравомыслия, когда он мыслится в постоянном взаимопереходе сознания и самосознания. Если начинать с сознания, с действительности наличной для сознания, то предмет предстает как полезность или ценность. При этом здесь уже осознано то, что полезность представляет собой значимость, которая не имеет отдельного от единичного сознания бытия или непосредственности. Момент отчуждения, бывший как в вере, которой недоставало действительности или достоверности себя самого как «этого» единичного, так и в «этом» единичном, которому недоставало сущности, преодолен в предмете полезности. Поэтому Гегель и делает следующий вывод: «Полезное есть предмет, поскольку самосознание проникает в него и поскольку *единичная достоверность себя* самого находит в нем свое наслаждение (свое для-себя-бытие); оно таким образом *здорово рассматривает* предмет, и этот здравый взгляд заключает в себе *истинную* сущность предмета (состоящую в том, что он есть нечто проникаемое для взора или

есть для некоторого «иного»); само это здравомыслие, стало быть, есть истинное знание, и самосознание столь же непосредственно обладает всеобщей достоверностью себя самого, своим чистым сознанием в том отношении, котором, стало быть, соединены как истина, так и настоящее бытие и действительность. Оба мира примирены и небо пересажено на землю» (1, 313-314). Истинная сущность здесь мыслится как то, что полагается самосознанием. Если обратить внимание на ту часть цитаты, которая заключена Гегелем в скобки, то видно, что истинная сущность полагается как нечто, что есть для некоторого иного. Думается, что здесь Гегелем заложены основы синтетической концепции истины, характерной для эпохи духа, обладающего достоверностью себя самого. Эта концепция объединяет и корреспондентную и когерентную концепции истины, в ней понятие, согласуясь с предметом, одновременно согласуется с самим собой. Согласование понятия с собой необходимо, поскольку оно имеет в себе моменты всеобщности, особенности и единичности. Если же говорить о способе существования этой синтетической истинности, то она должна пониматься как процесс парадигмальной перформативности.

Тем самым в полезности как точке зрения здравомыслящего сознания на предмет все бывшие до сих пор виды отчуждения единичного от всеобщего сняты. Вместе с тем возникает новая проблема – проблема соотношения индивидуальной и всеобщей (совокупной) полезности.

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Сочинения. Т. IV. М.: Изд-во соц.-эк. литературы, 1959.



А.Н. Муравьев

## ОПЫТ СОЗНАНИЯ И ПОНЯТИЕ ОПЫТА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

История философии знает ряд введений в эту науку, созданных великими философами. Первое такое введение составляют «Пир», «Федр», «Федон» и «Теэтет» Платона, которые шаг за шагом приближают к сути его учения – к диалектике, намечаемой афинским мыслителем в «Софисте» и «Филебе» и разворачивающейся в «Пармениде». Точно так же «Физика», «О душе», логические и этико-политические сочинения Аристотеля имеют не только самостоятельное значение, но и предваряют его «Метафизику», а три ее начальные книги уже непосредственно вводят в предмет первой философии. В качестве пролегомен к метафизике как науке создавал свою критическую философию И. Кант. Помимо программной статьи «О понятии наукоучения, или так называемой философии» И.Г. Фихте написал еще два специальных введения в него, позже дополнив их «Ясным, как солнце, сообщением широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» и «Фактами сознания». На сегодняшний день этот ряд введений замыкает «Феноменология духа», двести лет назад выпущенная в свет Г.В.Ф. Гегелем под титулом «Система науки. Первая часть».

Столь важное место в своей системе Гегель первоначально отвел «Феноменологии духа» потому, что ей надлежало разрешить назревшее к его времени противоречие между ненаучным сознанием, опирающимся на неподвижные, отделенные друг от друга определения мысли, и наукой, в которой конечным рассудочным определениям предстояло стать текущими моментами логического развития понятия. В силу этого обстоятельства гегелевское введение в науку существенно отличалось от введений, созданных в античности. Если Платон и Аристотель путем как бы случайного философствования о различных предметах доводили естественное сознание древнего грека до абстрактной всеобщности чистой мысли и тем завершали его образование, то перед Гегелем стояла в некотором смысле противоположная и гораздо более трудная

задача. Она состояла в том, чтобы предоставить мыслящему сознанию индивида нового времени возможность вырваться из плена ставших уже привычными абстракций – возможность вернуться в конкретный мир чувств, созерцаний и представлений и, исчерпав его необходимость, свободно войти из этого мира в понятие, научное познание истины. Чтобы начало науки утратило видимую произвольность и выступило необходимым результатом всей истории образования духа, введение в нее само должно было стать наукой. «Феноменология духа должна занять место психологических разъяснений, или так же более абстрактных размышлений об обосновании знания, – сообщает Гегель в газетном уведомлении о выходе книги. – Она рассматривает *подготовку* к науке с такой точки зрения, благодаря которой она есть некоторая новая, интересная, и первая наука философии. Она включает в себя различные *виды духа* как станции пути его становления чистым знанием или абсолютным духом. Поэтому в главных разделах этой науки, которые в свою очередь распадаются на многие подразделы, рассматриваются сознание, самосознание, наблюдающий и действующий разум, сам дух, как нравственный, образованный и моральный дух, и наконец как религиозный в своих различных формах. Богатство явлений духа, на первый взгляд кажущееся хаосом, приведено в некоторый научный порядок, выставляющий явления по их необходимости, в которой более несовершенные разлагаются и переходят в более высокие, в их ближайшую истину. Последнюю истину они находят прежде всего в религии, а затем в науке, как результате целого» (1, 446).

Отнюдь не случаен тот факт, что гегелевская «Феноменология духа» сначала имела подзаголовок «Наука *опыта* сознания» (Там же, 444. См. т.ж.: 5, 198-200). Сознанием вообще, или сознанием как таковым, в отличие от предшествующего самосознанию и разуму чувственно-рассудочного сознания, Гегель в этой работе именуется дух, находящийся в отношении к предмету, т.е. знающий только свой предмет, субстанцию знания, но еще не знающий себя самого как его субъект, в силу чего отношение субъекта к субстанции вплоть до конца феноменологического пути остается внешним, а противостоящий сознанию предмет – не познанным, а лишь так или иначе известным. Такое только появляющееся из незнания знание и образует, по Гегелю, опыт сознания: «Непосредственное наличное бытие духа, *сознание*, имеет два момента, [момент] знания

и момент негативной знанию предметности. Пока дух развивается в этой стихии и разлагает свои моменты, им присуща эта противоположность, и они выступают все как виды сознания. Наука этого пути есть наука *опыта*, который проделывает сознание; субстанция рассматривается [так], как она и ее движение есть его предмет» (1,29. Ср.: 2, 19). В ходе такого движения, проходящего, т.е. последовательно полагающего и отрицающего все виды внешнего отношения духа к предмету, дух по необходимости поднимается от почти полной разности сознания и предмета в чувственной достоверности к их почти полному единству в религии, а от него – к абсолютному, т.е. научному знанию. Абсолютность этого знания заключается в том, что дух понимает, наконец, что истинная природа предмета вопреки тому, чем предмет только кажется, является духу в опыте сознания, ничем не отличается от его собственной природы. Полностью исчерпывая сознание, опыт подводит его вплотную к логическому началу науки, двигаться в которой может только самосознательный дух – дух, знающий себя самого, т.е. преодолевший противоположность сознания и предмета и тем самым ставший духом по существу, а не лишь по видимости, или по явлению. Наука опыта сознания состоит, таким образом, в познании необходимости полного явления сущности духа ему самому, или, что то же самое, в открытии единого закона всего множества духовных явлений – логоса феноменов духа. Именно так выразил ее суть второй подзаголовок этой работы, поставленный Гегелем на место первого: «Наука феноменологии духа» (1, 51. В русских изданиях «Феноменологии духа» этот подзаголовок отсутствует).

Как и при каком условии совершается это открытие? Кто в состоянии познать логос, выступающий основанием существования всех духовных феноменов, и что есть этот единый закон?

«Знание, как оно есть сперва, или *непосредственный дух*, – пишет Гегель, – есть [ничто] бездуховное, *чувственное сознание*. Чтобы стать подлинным знанием или произвести стихию науки, что есть само ее чистое понятие, оно должно трудом проложить себе долгий путь» (1, 24. Ср.: 2, 14). Длительность феноменологического пути духа к себе самому определяется тем, что для достижения своей цели ему необходимо трижды пройти по форме один и тот же круг. Каждый раз движение духовной субстанции начинается с непосредственного отношения сознания и предмета, затем непо-

средственность отношения оборачивается его опосредствованием, а в конце разрешается истиной, или конкретным тождеством этих противоположных форм отношения, включающим их в себя как пройденные и снятые духом моменты. «Сознание не знает и не понимает ничего, чего нет в его опыте; ибо то, что есть в последнем, есть только духовная субстанция, и притом как *предмет* его самости. Но дух становится предметом, так как он есть это движение становления *себя* некоторым *иным*, т.е. *предметом своей самости*, и снятия этого инобытия. И опытом, – указывает Гегель, – называется именно это движение, в котором непосредственное, неопытное, т.е. абстрактное, будь то чувственное бытие или только мыслимое простое, отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается к себе и тем самым теперь лишь предстает в своей действительности и истине, а также есть собственность сознания» (1, 29. Ср.: 2, 19). Поскольку указанные моменты (абстрактная всеобщность духовной субстанции, ее отчужденная особенность и ее истинная единичность) не только являются определенными моментами всех циклов, но и по очереди определяют целое каждого из них, конкретный результат одного цикла служит непосредственной предпосылкой другого, благодаря чему второй круг по содержанию отличается от первого, а третий – от второго.

Сообразно простому ритму логического развития понятия, которое до истечения необходимого исторического времени движения духовной субстанции скрыто в ней, но как закон определяет порядок явлений духа, феноменологический процесс опыта сознания проходит три самим Гегелем не выделяемые фазы. Первой является фаза всеобщности, или непосредственного единства духа с собой – фаза возникновения духа из бездуховности чувственного сознания. Она развертывается в I-V разделах «Феноменологии духа», посвященных чувственной достоверности, восприятию, силе и рассудку, достоверности своей самости и достоверности разума. Второй выступает фаза особенности уже возникшего, сущего духа – фаза его опосредствования, т.е. различения, отчуждения от себя. То, как дух в своем существовании отчуждает себя, демонстрирует VI раздел работы. Завершает весь процесс фаза единичности, или действительности и истины духа, в которой он путем религии преодолевает отчуждение и достигает точки зрения абсолютного знания. Изложение этой фазы занимает, соответственно, VII и VIII разделы гегелевского труда. Такое деление по группировке

разделов совпадает с разбивкой, предложенной Д. Лукачем, но лишено присущей ей формальной неточности, состоящей в прямом наложении деления гегелевской философии духа на его феноменологию, что вместе с историко-материалистической установкой этого исследователя стало причиной весьма произвольной интерпретации им содержания «Феноменологии духа» (См.: 6, 514-582).

Восходя на новую, более высокую ступень сознания, дух все более углубляется в себя и в конечном итоге всего движения приходит к началу понятия конкретного тождества бытия предмета науки и метода его познания, в котором субстанция и субъект знания уже не отделены друг от друга, а в истине суть одно – единое саморазвивающееся целое. «Бытие абсолютно опосредствовано; – оно есть субстанциальное содержание, которое столь же непосредственно есть собственность Я, самостийно или понятие. Тем и заканчивается феноменология духа, – констатирует философ. – То, что дух готовит себе в ней, есть стихия знания. В стихии знания моменты духа сейчас же распускаются в *форму простоты*, которая знает свой предмет как себя саму. Они больше не распадаются в противоположность бытия и знания, но остаются в простоте знания, суть истинное в форме истинного, а их разность есть только разность содержания. Их движение, которое в этой стихии организует себя к целому, есть *логика или спекулятивная философия*» (1, 30. Ср.: 2, 19-20).

Согласно Гегелю, реальной предпосылкой достижения этого логического результата феноменологического движения духа является действительная история духовной субстанции, в ходе которой переходы сознания от одной из четырех форм становления духа самим собой к другой – от созерцания к представлению, от представления к мышлению, а от мышления к понятию – составляют содержание трех эпох этой истории образования сознания до науки, в сущности исчерпывающих ее. Последняя эпоха истории возникновения самосознательного духа выступает истиной первых двух ее эпох, которая может утвердить себя как таковую только при том условии, если в итоге исторического развития духовной субстанции будет раскрыта необходимость всего этого развития как целого, завершенного процесса. Поэтому завершение истории образования себя самого требует от духа ее полного отрицания – снятия опыта сознания в понятие.

Формальная возможность такого отрицания заключается в том, что созерцание и представление как сращённые с бытием духовной субстанции особенные формы духа в процессе истории образования уже сведены к всеобщей форме мышления. Остается только понять то, что содержится в этой абстрактной форме субъективности духа, отличной от его субстанциального бытия, ставшего в силу различия субстанции и субъекта объектом мышления последнего. Абстрактное мышление есть сперва рассудок субъекта, обособившегося от субстанции как своей неорганической природы, в объем которой он прежде был включен как акциденция, т.е. случайный и подчиненный, несамостоятельный момент. Энергией рассудка субъект разрывает непрерывную всеобщность субстанции, размыкает ее замкнутый круг и тем самым уже при рождении зачинает в себе конкретное тождество с ней – различенное единство всеобщности и особенности в единичности понятия как такового. Именно для того, чтобы выносить этот зародыш, дать понятию вызреть в мышлении и появиться на свет, выйти в мир из темной глубины его исторической утробы, духовный индивид должен завершить всеобщую историю образования духа, т.е. заново пройти ее – выдержать весь этот долгий путь становления истины субстанцией-субъектом, по мере необходимости задерживая свое сознание на каждом его особенном моменте. Способ и результат развития содержания в гегелевской «Феноменологии духа» как науке опыта сознания обусловлен тем, что это завершающее историю мира отрицание имеет своим началом рассудок и происходит в абстрактной стихии мышления вообще.

Феноменологическим способом превращения мышления в понятие является абсолютная рефлексия. Это обращение субстанциального содержания духа в свою истинную форму есть деятельность мыслящего субъекта, состоящая в его отказе, абстрагировании от себя как абстрактной противоположности объекту мышления. «Мысли становятся текучи, когда чистое мышление, эта внутренняя *непосредственность*, познает себя как момент или когда чистая достоверность своей самости абстрагируется от себя; – себя не отбрасывает, не устраняет, но отказывается от *фиксации* ее полагания-себя-самого, как от фиксации чистого конкретного, которое в противоположности к различенному содержанию есть Я сам, – так и от фиксации [различия Я] от различного, которое, будучи положенным в стихии чистого мышления, принимает уча-

ствие в указанной безусловности Я. Посредством этого движения чистые мысли становятся *понятиями*, и впервые суть то, что они суть в истине, – подчеркивает Гегель, – самодвижения, крути, то, что есть их субстанция, духовные особенные сущности (*geistige Wesenheiten*)» (1, 28. Ср.: 2, 18). Тем самым абсолютная форма тождества с собой, сообщающая содержанию определенность рассудка, подвергается отрицанию и положительным результатом этого отрицания отрицания субъектом духовной субстанции выступает разум, т.е. конкретное в себе самом мышление, в котором мыслимая субстанция духа обретает самосознание, а мыслящий субъект – возможность понять истину как таковую. «Сперва кажется, – замечает Гегель, – что определенность есть только благодаря тому, что она относится к *иному*, а ее движение придается ей каким-то чуждым насилием; но то, что она имеет ее инобытие сама в себе и есть самодвижение, это содержится именно в указанной *простоте* самого мышления; ибо эта простота есть себя сама движущая и различающая мысль, и собственная внутренность, чистое *понятие*. Так что *рассудочность* есть некоторое становление, а как это становление она есть *разумность*» (1, 40. Ср.: 2, 30).

Возникающий из рассудка разум изначально заключает в себе, таким образом, все моменты имманентной конкретному содержанию логической формы: *рассудочный*, порождающий конечные определения мысли, *диалектический*, отрицающий их, и *спекулятивный*, схватывающий положительный результат разумного отрицания конечных определений рассудка в целом движении мышления к понятию. Именно конкретностью логической формы отличается, по Гегелю, присущий философии разумный способ мышления всеобщего содержания от сводящегося к абстрактному рассудочному моменту исторического и математического познания особенных предметов сознания. «Философия, напротив, рассматривает не *несущественное* определение, а определение, поскольку оно существенно; – пишет он, – не абстрактное или недействительное есть его стихия и содержание, а *действительное*, себя самого полагающее и в себе живущее, наличное бытие в своем понятии. Оно есть процесс, который свои моменты порождает и проходит, а это целое движение составляет положительное и свою истину» (1, 34. Ср.: 2, 24). По этой причине в науке опыта сознания впервые дает себя знать «природа научного метода», состоящего в том, чтобы «частью быть неотделимым от содержания, частью

собой самим определять себе его ритм» (1, 41. Ср.: 2, 31). Однако в становящемся понятием мышлении моменты логического метода содержатся еще как абстрактные, т.е. как обособленные друг от друга и следующие один за другим, отчего ни второй, ни третий из них, ни все они как моменты единого целого самим сознанием, захваченным опытом, не осознаются и осознаны быть не могут.

Поскольку наука есть разумное знание, возникающее из рассудка, она родственна опирающемуся на рассудок ненаучному сознанию и может служить его введением в себя; поскольку же форма ее метода не ограничена только рассудочным моментом, наука чужда этому сознанию и есть для него лишь внешне необходимое, принудительное движение мысли. Поэтому происходящее путем мышления завершение истории образования мира оказывается уже полным явлением понятия, выступающего сущностью бытия духа, но еще не самим понятием сущности бытия. Эта феноменологическим способом явившаяся духу сущность его бытия входит в определение духа, данное Гегелем в предисловии к первому изданию «Науки логики»: «*Рассудок определяет* и крепко держится определений; *разум* отрицателен и *диалектичен*, поскольку он растворяет определения рассудка в ничто; он *положителен*, поскольку он порождает *всеобщее*, а в нем понимает особенное. Как рассудок обычно принимается за нечто отдельное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто отдельное от положительного разума. Однако в его истине есть разум *дух*, который, будучи выше обоих, есть рассудочный разум, или разумный рассудок. Он есть отрицательное, – такое, какое составляет качество как диалектического разума, так и рассудка; – отрицая простое, он полагает определенное различие рассудка, растворяя же это различие, он диалектичен. Но он не задерживается в ничто этого результата, а в нем как раз положителен, и так он тем самым восстанавливает первое простое, но как всеобщее, которое в себе конкретно; под последнее не подводится какое-то данное особенное, а в таком ходе определения и в его растворении особенное уже соопределило себя. Это дающее себе в его простоте его определенность, а в определенности – его равенство с собой самим духовное движение, которое есть, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания, а заодно имманентная душа самого содержания» (3, 8. Ср.: 4, 19-20).

Как рефлексия, абсолютная рефлексия мышления в себя самого логически принадлежит именно сущности, а не понятию как таковому. Хотя эта рефлексия абсолютна, она конкретна исключительно по форме и не может быть имманентным развитием всеобщего содержания. Будучи последней эпохой мировой истории, она вполне логична лишь потенциально и потому осуществляется не сознанием, бессознательно претерпевающим свое отрицание, а *нами* – теми духовными индивидами, которые как субъекты по своему объективному положению находятся в конце всемирно-исторического развития духа, в силу чего имеют реальную возможность завершить это стихийное развитие раскрытием его необходимости. Эту важнейшую особенность «Феноменологии духа» Гегель развернуто поясняет во введении к ней. «Это и есть то обстоятельство, которое руководит всем следованием видов сознания в его (следования. – А.М.) необходимости, – заключает он свое пояснение. – Только сама эта необходимость, или *возникновение* нового предмета, который предстает сознанию, не знающему, как это получилось, есть то, что происходит для нас, значит, за плечами сознания. Тем самым в его движение входит некоторый момент *в-себе-* или *для-нас-бытия*, который излагается не для сознания, понятого в самом опыте; но *содержание* того, что возникает для нас, есть *для него*, а мы понимаем лишь формальное сознания или его чистое возникание; *для него* это возникающее есть только как предмет, *для нас* к тому же – как движение и становление. В силу этой необходимости этот путь к науке есть сам уже *наука*, а соответственно своему содержанию – наука *опыта сознания*» (1, 61. Ср.: 2, 49-50).

Феноменологическое раскрытие нами скрытой от сознания внутренней необходимости истории мира есть, согласно Гегелю, настоящий апокалипсис – откровение ее глубины, т.е. рождение из истории генетически заложенного в ней абсолютного понятия, означающее восхождение духа на ее высшую точку, с которой распятому на кресте времени духу открывается его истинная бесконечность. «Царство духов, этим способом образовавшееся в наличном бытии, составляет некоторую последовательность, в которой один [дух] приходил на смену другому, и каждый перенимал царство мира от предыдущего. Цель последовательности есть откровение глубины, а глубина есть *абсолютное понятие*; это откровение есть вместе с тем снятие своей глубины или свое *протяжение*, негатив-

ность этого в-себе-сущего Я, которая есть свое овнешнение или субстанция, – и свое *время*, что это овнешнение себя в нем самом овнешнило и так в его протяжении, точно так же, как в его глубине, есть для самости, – подводит Гегель итог «Феноменологии духа» в ее последних строках. – *Цель*, абсолютное знание, или дух, знающий себя как дух, имеет своим путем овнутрение (die Erinnerung) духов, как они суть в них самих и совершают организацию их царства. Их сохранение по стороне их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, а по стороне их понятой организации – *наука являющегося знания*; обе вместе, понятая история, образуют овнутрение и Голгофу абсолютного духа, действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы лишенным жизни одиночкой; только – Из чаши этого царства духов / Для него пенится его бесконечность» (1, 433-434. Ср.: 2, 434). Иными словами, это наше открытие есть отнюдь не частное дело и не случайное событие, а необходимое явление всеобщего закона истории – первый акт завершения вечного суда истины над всеми возникающими и исчезающими во времени единичными видами духа, начало конца этого процесса, на котором дух сам выступает истцом и ответчиком, правым и виноватым. «Явление есть возникновение и исчезновение, которое само не возникает и не исчезает, но есть в себе, и составляет действительность и движение жизни истины, – пишет философ. – Истинное есть, таким образом, вакхический восторг, упоение, в котором нет ни одного трезвого члена, а поскольку каждый, когда он обособляется, так же непосредственно растворяется, – оно есть так же прозрачный и простой покой. На суде такого движения единичные виды духа, как определенные мысли, правда, не в состоянии отстоять себя, но они суть столь же положительные необходимые моменты, сколь они суть отрицательно и исчезающе» (1, 35. Ср.: 2, 24-25). Для того чтобы наука действительно началась, вступила в мир как наука, время его истории, необходимое для явления сущности духа ему самому, в принципе должно быть исчерпано и тем самым куплено, т.е. спасено и сохранено, оправдано нами. Именно выявление истины всемирно-исторического процесса развития духа происходит в целом его феноменологического движения, путем абсолютной рефлексии сокращающем мировую историю до необходимости и тем самым превращающем эту историю опыта сознания в *теорию познания, или возникновения научного знания.*

Поэтому «Феноменология духа» на самом деле представляет собой только гносеологическое введение в систему Гегеля, а не ее первую часть, которой по расширенному и уточненному им плану стала «Наука логики» (См.: 3, 9, Anm. Ср.: 4, 20, примеч.).

Итак, гегелевская «Феноменология духа» есть еще не начало науки, или системы как таковой, но лишь вводящая в нее наука опыта сознания, или «система опыта духа» (1, 30. Ср.: 2, 20). Ее действительное положение и значение определяются тем, что конечное в себе самом содержание сознания, которое поэтому может и должно быть исчерпано нами до начала системы науки, даже в форме его исчерпывающего снятия дает не более чем становящееся, возникающее из полного отрицания опыта сознания понятие – *понятие опыта*. Оно есть первое понятие опыта, полученное нами в результате этого первоначального, теоретического снятия опыта, возможного при условии лишь в принципе законченной, т.е. только начавшей завершаться мировой истории образования духа. Теоретическая форма снятия опыта приводит дух к понятию научного знания, образуемому в ходе отрицания отрицания опыта в абстрактной стихии рассудочно-разумного мышления, из которой само понятие с нашей помощью рождается, по уже приведенному выражению Гегеля, как *стихия* знания. Понятие потому появляется на свет как стихия своих еще совершенно неразвитых, абстрактных моментов, что без нашего соединяющего их усилия такие для рассудка отличные друг от друга и тождественные лишь себе моменты всеобщего, особенного и единичного даже в разуме не могут образовать конкретное единство понятия. По той же причине в качестве стихии понятие выступает еще отнюдь не как таковое, т.е. не как логическое понятие понятия, а как феноменологическое, или теоретическое понятие опыта, которое по необходимости является лишь становящимся, диалектическим понятием опыта – его понятием только в себе, или для нас. «Это диалектическое движение, которое исполняет сознание в нем самом, как в его знании, так и в его предмете, поскольку отсюда для него берет начало новый истинный предмет, есть собственно то, что называется опытом», – определяет характер этого понятия Гегель (1, 60. Ср.: 2, 48). Но такое становящееся, т.е. появляющееся, шаг за шагом открываемое нами понятие опыта и есть *логос*, единый закон всех необходимых феноменов духа, открытие которого составляет теоретическое содержание «Феноменологии духа» Гегеля – первой

и последней научной формы гносеологии, диалектическим способом проследившей *генезис* логического метода философии как науки в опыте сознания.

Гегель формулирует этот закон *снятия опыта сознания* в заключительном разделе своей работы. Завершая рассмотрение развитой противоположности сознания и понятия, знаменующей канун появления науки во времени и действительности, он пишет: «Из этого основания следует сказать, что нельзя *знать* ничего, чего нет в *опыте*, или, как иначе выражают то же самое, что не есть *налицо* – как *чувствуемая истина*, как *внутренне данное откровением* вечное, как *поверенное святое*, или какие бы выражения еще не употреблялись. Ибо опыт есть как раз то, что содержание – а оно есть *дух* – есть *в себе*, субстанция и, следовательно, *предмет сознания*. Но эта субстанция, которая есть *дух*, есть *становление* его тем, что он *в себе* есть; а только как это себя в себя рефлектирующее становление есть он в себе поистине *дух*. Он есть в себе движение, которое есть познание, – превращение указанного *в-себе* в *для-себя*, *субстанции* в *субъект*, предмета *сознания* в предмет *самосознания*, т.е. в столь же снятый предмет, или в *понятие*. Это движение есть в себя возвращающийся круг, который свое начало предполагает, а достигает его лишь в конце» (1, 429. Ср.: 2, 429-430). Однако, поскольку в «Феноменологии духа» понятие опыта выступает только в себе или для нас, гегелевской формулировкой этого понятия ограничиться нельзя. Чтобы усвоить содержащуюся в ней истину, требуется самим сформулировать его для себя, – например, в следующих положениях.

Согласно феноменологическому понятию опыта, опытом является любой способ или вид духа, уже дошедшего в своем развитии до отношения сознания и предмета, мышления и бытия, но еще не преодолевшего это отношение. Поэтому опыт по его субъективной форме есть только бессознательное стремление к познанию истины, к конкретному тождеству мышления и бытия. Поскольку же объективное содержание опыта составляет сам стихийный процесс истины – процесс отношения мышления и бытия, постольку это стремление, будучи постигнуто в его необходимости, ведет к началу познания истины, т.е. отношения мышления и бытия, осуществляемому философией как логической наукой.

Начиная с чувственно-рассудочного сознания и кончая образами искусства, религиозными представлениями и философским

мышлением, опыт имеет в принципе один результат: восхождение сознания субъекта от единичного и случайного бытия явлений через их особенную необходимость к их всеобщей сущности – субстанции – без постижения различного единства всеобщего, особенного и единичного в понятии как таковом. Поэтому, хотя в основании опыта лежит понятие, понятие как понятие в опыте отнюдь не выступает, а только зарождается в форме обособленных друг от друга абстрактного или рассудочного, диалектического или отрицательно-разумного и спекулятивного или положительно-разумного моментов логического метода саморазвития конкретно-всеобщего содержания.

Понятие опыта в целом состоит, стало быть, в том, что он по сути является генезисом понятия, логического метода познания истины. Опыт есть неразрешенное противоречие сознания и предмета, мышления и бытия, а потому – историческая предпосылка и необходимое условие познания истины, но не его начало и основание, чем он лишь кажется сознанию и чем в действительности выступает сама истина как предмет философского познания, опыту недоступный.

#### Литература

- 1 *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von W.Bonsiepen und R.Heede // *Gesammelte Werke*. Bd.9. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- 2 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа // *Сочинения*. Т. IV. М.: Изд-во соц.-экон. литературы, 1959.
- 3 *Hegel G.W.F.* Wissenschaft der Logik. Erster Band. Lehre vom Sein. Hrsg. von F.Hogeman und W.Jaeschke // *Gesammelte Werke*. Bd.21. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985.
- 4 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997.
- 5 *Heidegger M.* Hegels Begriff der Erfahrung // *Holzwege*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am M., 1994.
- 6 *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.



А.А. Иваненко

СОВРЕМЕННОЕ НЕМЕЦКОЕ ГЕГЕЛЕВЕДЕНИЕ  
О РОЛИ И МЕСТЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»  
В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

О. Пётгелер, В. Хёсле и Р. Бубнер являются крупнейшими за последние десятилетия немецкими экспертами в отношении философского творчества Г.В.Ф. Гегеля и позиции, занимаемые ими по тем или иным вопросам, во многом определяют положение дел в современном гегелеведении. Поэтому их произведения были выбраны нами в качестве материала для обзора положения в последнем в отношении вопроса о роли и месте «Феноменологии духа» в системе философии Гегеля.

В книге О. Пётгелера «Гегелевская идея феноменологии духа» речь об одноимённом произведении Гегеля идёт в разделе «О значении «Феноменологии духа». Рассмотрение вопроса автор начинает со следующего утверждения: в Гейдельбергский и Берлинский периоды своего творчества Гегель «не мог указать «феноменологии» места в системе, но всё же не дистанцировался однозначным образом от своего раннего произведения» (1, 173). Это обстоятельство повело к тому, что как среди его последователей, так и среди критиков распространилось представление о том, что Гегель в поздний период своего творчества отказался от «Феноменологии духа» или в раннем её значении или вообще. Этого взгляда придерживались, согласно Пётгелеру, Михелет, Вайссе, И.Х. Фихте, Зенглер, Зигварт, Халибеус, Райфф, Штауденмайер. Розенкранц и Шаллер придерживались иного взгляда.

После данного утверждения автор переходит к рассмотрению критической литературы по «Феноменологии духа», появившейся в XIX в. Основной тон этой литературы составляют большая или меньшая неудовлетворённость данным произведением и сомнения в отношении его ценности и места в творчестве Гегеля. По Пётгелеру, одним из центральных событий в рецепции этой работы в XIX в. явилась книга Р.Гайма «Гегель и его время» (1857 г.). Эта книга, блестящая в литературном плане, во многом определила общественное мнение о Гегеле в целом и о «Феноменологии духа» в частности. Центральным в отношении последней в ней является

следующее утверждение Гайма: «Феноменология духа» начинается как трансцендентально-логическое доказательство абсолютного знания, «в науке опыта сознания душа должна очистить себя до духа» (Там же, 184), но её заключение претендует уже не только на трансцендентально-логическое, но и на историческое доказательство. Если в её первых разделах мы встречаемся с анализом сознания, то начиная с раздела «Самосознание» книгу наполняют исторические образы. Она представляет собой, следовательно, некий «палимпсест», «над и посреди первого текста мы открываем второй» (Там же). И хотя общее суждение Гайма о «Феноменологии духа», что она «есть психология, приведённая в смешение и беспорядок историй, и история, приведённая в расстройство психологией» (Там же), Пётгелер называет поверхностным, он соглашается с Гаймом в том, что в ней присутствуют различные слои.

Далее Пётгелер отмечает то обстоятельство, что к «Феноменологии духа» охотно обращались мыслители, испытывавшие недоверие к законченной систематичности в философии. К последним он относит Д.Ф. Штрауса, Халибеуса, Кожева, Лукача, Блоха и Хайдеггера. Причина этого заключается в том, что «именно «Феноменология духа» предлагает пункт, начиная с которого можно было бы преобразовать всё гегелевское мышление» (Там же, 186). При этом Пётгелер всё же не видит, чтобы в подходах указанных авторов была бы раскрыта её идея. В рассмотренной им выше критической литературе отмечалась некоторая нестыковка как в самой «Феноменологии духа», так и её в целом с поздней философией Гегеля, философией как системой. Но, подвергая «Феноменологию» критике, эта литература всё же не вскрывала того, «чего хотел Гегель и чего он достиг, куда его вело, когда он пытался написать введение в свою систему» (Там же, 188). Это не вскрывается также и указанными авторами. Попытка Хайдеггера возобновить идею «Феноменологии» базируется исключительно на «Введении» в «Феноменологию духа», Лукач отрицает наличие в ней неоднородности, а Кожев в своей интерпретации исходит из продуктивной, но всё же односторонней мысли, не охватывающей идею «Феноменологии» в целом. Их попытки не удаются, по Пётгелеру, в силу того, что книга действительно неоднородна. Она не только имеет два названия (так что непонятно, каким образом должен быть решён вопрос об их соотношении – должна ли она называться «Феноменологией духа» или «Наукой опыта сознания»),

или именно их сочетание составляет собственное название произведения), но в ней, согласно Пёттелеру, присутствует также противоречие между «Введением» с одной стороны и «Предисловием» и заключением с другой. Это противоречие было вскоре замечено, но попытки объяснить его окончились неудачей, а бесплодность споров о нём привела к общему охлаждению к этому вопросу. Показательна для тупиковости положения позиция по данному вопросу Розенкранца, изложенная им в работе «Объяснения к гегелевской энциклопедии» (1870 г.). Здесь ему приходится признать противоречия в «Феноменологии духа», после чего он ограничивается простым утверждением того, что несмотря на это она всё равно остаётся самой глубокой и содержательной книгой.

К оценке Гаймом позже в своей работе «История возникновения «Феноменологии духа» присоединился Т. Херинг. Согласно ему «не только название, но в действительности и содержание и объём («Феноменологии духа». - А.И.) пришли к своему нынешнему виду лишь в процессе печати» (Там же, 193). Альтернатива – является ли «Феноменология духа» введением в систему философии Гегеля или её частью – решается Херингом тем образом, что исходное введение разрослось в ходе работы над ним до части. Изначально, в качестве введения, она должна была простираться до главы «Разум», но позже Гегель, решив сделать её частью системы, включил в неё феноменологический материал философии духа. Таким образом, по Херингу, в «Феноменологии духа» присутствует «точка слома» - глава «Разум». Хоффмайстер и Ипполит соглашались с Херингом в первом пункте, но полагали, что такой «точки слома» в «Феноменологии духа» нет.

Херинг употреблял следующие аргументы: (1) исходно книга должна была делиться на разделы А, В и С, но во второй части работы это деление пропадает; (2) при начале работы намерение Гегеля заключалось в том, чтобы а) соединить формальную и трансцендентальную логики, б) вывести логику из способности души. В качестве доказательства последнего Херинг указывал на рукопись Гегеля бернского периода, так называемые «Материалы к философии субъективного духа», в которой представлено такое умонастроение. Отсюда Херинг делал вывод о том, что Гегель изначально намеревался закончить «Науку опыта сознания» разделом «Наблюдение самосознания; логические и психологические законы» и отсюда перейти к логике.

Эти аргументы Пётгелер оценивает как несостоятельные. Во-первых, раздел С у самого Гегеля вообще отсутствует. Во-вторых, после выдвижения Херингом этих аргументов было установлено, что упомянутые «Материалы» - всего лишь копия конспекта лекций одного тюрингенского профессора, к которой добавлены извлечения из книг. В-третьих, высока вероятность того, что и исходную «Науку опыта сознания», также как и позднейшую «Феноменологию духа» Гегель считал первой частью системы. Резюмируя сказанное, Пётгелер оценивает аргументацию филологического плана как неудовлетворительную, гораздо более продуктивным и доказательным ему видится путь исследования истории возникновения «Феноменологии духа».

Пытающиеся отстоять тезис о том, что Гегель изначально планировал перейти к логике от способностей души, ссылаются на нюрнбергскую пропедевтику. Но и этот аргумент, пишет Пётгелер, несостоятелен. Дело в том, что Розенкранц при её издании опустил второй раздел «Психология», оставив только первый и третий – «Феноменологию духа» и «Логику». Хоффмайстер, разделявший гипотезу Херинга, издав конспект нюрнбергских лекций Гегеля 1808-1809 г., снабдил их своей собственной рубрикацией в духе гипотезы Херинга, а также общим названием.

Таким образом, по Пётгелеру, нет никаких доказательств того, что «Феноменология духа» изначально должна была заканчиваться главой «Разум». Херинг же пришёл к своей гипотезе потому, что с самого начала ориентировался на позднюю, сокращённую версию феноменологии как части «Энциклопедии».

Херинг поддерживает свою гипотезу также утверждением о том, что Гегель пришёл к решению написать введение в систему внезапно, что повело к цейтноту и стало причиной неоднородности текста «Феноменологии духа». По Пётгелеру, и этот аргумент несостоятелен. С уверенностью можно утверждать, что такое решение созревало у Гегеля постепенно, по всей видимости, ещё с 1804 г.

На основании вышеприведённых и некоторых других аргументов Пётгелер делает вывод о том, что «Наука опыта сознания» также и по изначальному плану Гегеля должна была приводить не к «Науке логики», а к философии духа. Точкой перехода, по Пётгелеру, является то место в тексте, где речь заходит о государстве.

Но Пётгелер согласен с Гаймом в том, что в главе «Разум» происходит слом исходного плана этой работы. Эта глава непропор-

ционально длинна по сравнению с предшествующими, в ней также присутствует и ряд других отклонений. В результате этого центр всей работы смещается в разделы о духе и религии, а рубрикация работы подвергается Гегелем ревизии. До данной главы названия рубрик были связаны с понятиями достоверности и истины (в смысле, придаваемом им «Введением»), что указывает на самосознание как на центральный пункт работы. После того, как центр сместился в «дух» и «религию», Гегель убрал из названий эти понятия. По Пётгелеру, в конце работы и в предисловии, написанном в то же время, он переинтерпретировал идеи книги, поставив понятие духа выше понятия сознания. С точки зрения Пётгелера, исследование изменения основных понятий в «Феноменологии духа» – понятий опыта, диалектики, явления, истории – было бы в этой связи очень значительным и интересным.

По Пётгелеру, Гегель неоднозначно определял место «Феноменологии духа» в своей системе философии – и как «абсолютное начало» (в «Науке логики» 1812 г.), и как «член в круте философии» (в гейдельбергской «Энциклопедии»), а позднее отказал ей в имени части системы. Согласно Пётгелеру, в «Науке логики» 1831 г. Гегель демонстрирует её ненужность, фактически предполагая её. В «Энциклопедии» – исключает её из системы, оставляя в последней как в заключении только три части, а в «Философии религии» говорит о «Феноменологии» и «Энциклопедии» как о двух путях развития абсолютного.

Пётгелер пишет, что одни исследователи склоняются к тому, чтобы исключить «Феноменологию духа» из системы, другие – к тому, чтобы интегрировать её в последнюю (например, придавая ей статус «празаклучения»), тем самым нивелируя и скрывая места разрывов и натяжений в ней и в системе в целом. И первые, и вторые не видят того, пишет Пётгелер, что «единство целого системы у Гегеля... всегда оставалось проблемой» (1, 225). В позднем творчестве (например, во введении в «Энциклопедию», §§ 13 и 14) Гегель употреблял в отношении истории философии практически те же выражения, что ранее в отношении «Феноменологии», для характеристики её роли введения систему. По Пётгелеру, «Феноменология духа» не может быть «празаклучением», так как до неё ещё не выступило то, что должно заключаться заключением; она не равна поздней феноменологии как разделу философии субъективного духа, идея

«Феноменологии духа» ближе к гегелевскому осмыслению истории как внешнего бытия системы.

Пёттелер считает, что во «Введении» «Феноменологии духа» Гегель связан с Кантом не только полемически, но и по линии определения Кантом истины как согласия понятия и предмета. По Пёттелеру, вопрос о таком опыте, в котором это было бы или становилось бы возможным, это вопрос о возможности интеллектуального созерцания, вопрос об абсолютном знании, а следовательно, о способности воображения и разуме как являющемся в сфере эмпирического сознания. «Феноменология духа», которой становится наука опыта сознания, - пишет Пёттелер, - есть изображение этого абсолютного знания в различных образах (Gestalten) сознания» (1, 228). Гегель стремится не к голому разуму, но к разуму, полному содержанием и духом, и «таким образом он открывает вопрос о возможности метафизики для тех размышлений о духе, судьбе, истории, которыми он начал свой путь мышления», - пишет Пёттелер (Там же, 229), подразумевая под этим открытием «Феноменологию духа».

Свои размышления о роли и месте «Феноменологии духа» в философии Гегеля Пёттелер завершает следующим образом: «Идея феноменологии есть мысль, с которой он (Гегель. – А.И.) боролся всё снова и снова с ранних йенских лет вплоть до конца своей жизни» (Там же, 229). При этом «произведение, в котором он хотел развить эту мысль, осталось проблематичным по своему замыслу и положению в целом системы» (Там же). «Но мысли, с которыми мыслитель борется всю жизнь, - заключает Пёттелер, - явно не самые плохие. Чтобы осмыслить идею «Феноменологии духа», мы должны взять мышление Гегеля как *путь* мышления». «На этом пути мысль Гегеля борется с вопросом о том, как и в какой «стихии» возможны метафизические или больше, чем метафизические, т. е. первые и последние вопросы», - пишет Пёттелер (Там же), а поскольку современность также бьётся над этими вопросами, то она вынуждена неизбежно вновь и вновь возвращаться к «Феноменологии духа».

Позиция В. Хёсле в отношении роли и места «Феноменологии духа» в системе философии Гегеля гораздо более однозначна. В своём фундаментальном двухтомном труде, озаглавленном «Система Гегеля: идеализм субъективности и проблема интерсубъективности», он исключает «Феноменологию духа» из своего рассмотрения и именно потому, что она, с его точки зрения, не является составной частью системы философии Гегеля. Хотя он и признаёт, что вопрос

о понимании Гегелем отношения «Феноменологии духа» к системе является «сложным филологическим» вопросом, но исходит из того, что окончательная система великого немецкого идеалиста представлена в «Энциклопедии философских наук», а в ней Гегель исключает «Феноменологию духа» из числа частей системы наук. Кроме того, по Хёсле, она не может быть интегрированной частью системы и с теоретико-обосновывающей точки зрения. Ведь, хотя она и содержит имплицитным образом логику, это ещё не делает её основой науки логики. В противном случае здесь имел бы место порочный круг, на что в письме к Гегелю указал ещё Синклер. По Хёсле, «Феноменология духа» обладает лишь «пропедевтической, вводной функцией, которая, впрочем, не может быть опущена в отношении *конечного духа*» (2, 58). «Таковую же протрепетическую функцию, - пишет Хёсле, - аналогичным образом исполняют также «три отношения мысли к объективности» в энциклопедической науке логики» (Там же). Более того, «также и эти пропедевтические результаты должны, правда, методически более строгим образом, ещё раз быть развиты в реальной философии, только на этот раз на базе логики, как Гегель и проделал это в энциклопедической феноменологии духа» (Там же, 59), которая всё же не тождественна «Феноменологии духа». Так В. Хёсле завершает свою краткую характеристику роли и места «Феноменологии духа» в философии Гегеля.

С точки зрения Р. Бубнера, объяснение «Феноменологии духа» должно отталкиваться не от позднейшей системы Гегеля, а от генезиса концепции этого произведения. По Бубнеру, исходным пунктом для юношеских произведений Гегеля явилось основное переживание Гегеля, Шеллинга и Гёльдерлина в тюрингенский период их жизни, переживание того, что утеряна «прекрасная греческая свобода, единство общности в одном, всех связующем духе» (3, 9), причём утеряна не случайно, но принципиальным образом исключена самой исторической ситуацией. В связи с критикой современности и, в частности, религии Гегель всё более отчётливо начинает рефлексировать «вневременной идеал *историческим образом*» (Там же). В работе «Вера и знание» видно понимание того, что актуальное состояние культуры есть результат развития и ведёт к возникновению искомой философии, к философской задаче, «из которой в ходе образования системы, в конце концов, возникает концепция «Феноменологии духа» (Там же, 13). В дальнейшем

автор переходит к реконструкции этого хода развития концепции «Феноменологии духа».

Согласно Бубнеру, в работе «Различие систем философии Фихте и Шеллинга» понятие образования (*Bildung*) имеет негативное значение, как удерживание, сохранение раскола, раздвоения. Образование подготавливает почву для философии, но не прямым, непосредственным образом. Оно, напротив, вырабатывает полноту заместителей философского разрешения раскола, не допускающую до удовлетворения потребности философии, и тем самым всё выше и выше возгоняет эту потребность. Образование претендует на то, чего на самом деле дать не может, на преодоление раскола. В этой работе Гегель называет образованием «рефлексивную культуру ставшую универсальной, достигшую господства» (3, 16). Рефлексия подчиняет себе всякое содержание, подвергает его унификации и за счёт этого, выхолащивая его, превращает в элемент чисто формальных отношений. Вся паутина этих отношений опирается на пустую различность относящихся, равных друг другу. Это их мнимое соединение есть только видимость снятия раскола, поскольку имплицитно предполагает их различие. Раскол, таким образом, сохраняется именно потому, что постоянно действующая рефлексия имитирует его снятость.

Следствием этого является то обстоятельство, что философия не может начать себя, просто выдвигая свои мыслительные фигуры, поскольку в таком случае они вновь выступили бы как лишь очередные явления времени. Поэтому, пишет Бубнер, «Гегель сознательно начинает свою карьеру философского автора *критическими* сочинениями» (Там же, 17). Решающий момент, обеспечивающий Гегелю теоретическое превосходство и до сих пор остающийся привлекательным в его объяснении истории философии, состоит в его «способности показать, какое отношение зависимости царит между философиями современности и духом их эпохи» (Там же). С точки зрения Бубнера, Рейнгольд в работе, послужившей непосредственным толчком к написанию Гегелем работы «Различие систем философии Фихте и Шеллинга», выступил в этом отношении претечей такого подхода Гегеля.

Бубнер следующим образом истолковывает мысль Гегеля. Рефлексивная философия отвечает своему времени в том, что она также ограничена и, закрепляя его противоположности уже и на уровне философии, препятствует абсолютно свободной деятельности

разума. С выступлением рефлексивной философии образование достигает пика своего развития, подходит к своему завершению и тем самым делает возможным выступление истинной философии.

Сначала философия должна выступить в виде критики. Последняя требует объективного масштаба, вечного прообраза философии, измеряя которым существующие философские учения философия и осуществляет себя как критику. Тем самым истинная философия предохраняет и себя саму от опасности подпасть ограничениям времени, критикует историческую данность. В качестве критики она ухватывает многообразие ограниченного в качестве такового, постигает имеющиеся явления в их обусловленности. «Рефлексивная форма критики, - пишет Бубнер, - есть способ, каким истинная философия выступает в своём времени, именно ради того ... чтобы снять для себя условия времени» (3, 22). Но именно поэтому философия как критика ещё не есть спекуляция. Здесь философия начинается не в смысле абсолютной непосредственности, но сознательно вступая в отношение с существующим – образованием и философскими учениями современности. Она сознательно применяет структуру противоположности для того, чтобы не выдавить бесконтрольным образом всю систему из основоположения, но чтобы критически исследовать и подготовить себе самой своё выступление. Таким путём отпадают несостоятельные претензии образования на устранение раскола, а начинающаяся философия обеспечивает себе превосходство над ним, свободу от обусловленности критикуемого. «Способность сознательно подвергнуть себя тому, на чём споткнулись и в чём нашли своё предел уже выступившие явления философии, - пишет Бубнер, - гарантирует более охватный, систематический подход» (Там же, 25).

Но всё же философия в этом случае есть ещё только подготовка, критика. Следующий вопрос, которым задаётся Бубнер и через ответ на который он приходит к определению роли и места «Феноменологии духа» в Гегелевской философии, это вопрос о том, каким образом критика относится к самому осуществлению философии.

Рефлексия основывается на видимости единства, на деле всегда предполагая противоположность соединяемого. Чтобы выявить это обстоятельство, нужно довести противоположность до крайности противоречия, чтобы она выступила совершенным образом и тем самым потеряла своё устойчивое существование. По Бубнеру, все отношения, кажущиеся устойчивыми, в результате этого приходят

в движение. «Выступающая в противоречии противоположность противоположности и единства, - говорит Бубнер, - снимает видимость рефлексии и показывает противоположность как то, что она есть, собственно как противоположность и *неединство*» (Там же, 28). Если рефлексия откажется от видимости единства, то она получит единство и станет разумом. Такое действие с рефлексией продельывает спекуляция, разрушающая её непосредственные расудочные формы.

Но Розенкранц в «Жизни Гегеля» приводит фрагмент из йенских лекций своего учителя, в котором утверждается, что в «Логике» разумом должны быть сняты формы конечности. И хотя это свидетельство не стопроцентно надёжно, Бубнер полагает, что ему можно доверять, поскольку находит, что этот тезис звучит согласно с позицией позднейшей «Науки логики». В таком случае, здесь мы, по всей видимости, встречаемся с той же задачей, которая ранее была приписана тому, что Бубнер обозначил как «критику», т. е. будущей «Феноменологии духа». В чём же состоит различие «Логики» и «Феноменологии»?

По Бубнеру, «Феноменология духа» не есть ни введение, ни указание пути к «Логике». Определяя таким образом её отношение к собственно системе, мы сохраняли бы видимость самостоятельности точки зрения сознания и её противоположность точке зрения науки, хотя феноменологическая точка зрения «Феноменологии духа» сама даёт повод так её понять. Но такое истолкование не улавливает значения феноменологического исследования сознания для достижения философской точки зрения и, тем самым, для бытия науки как науки. На деле философия в таком исследовании должна ввести в сомнение то, что она подвергает сомнению, самого носителя несостоятельных претензий. Этот процесс со стороны сознания есть процесс осуществляющего себя скептицизма, а со стороны философии – «феноменологической» подготовки истинной точки зрения духа.

То, что «противостоит» «Феноменологии» – это дух в специфическом модусе неистинности, являющийся дух – сознание. Следовательно, задача её иная, чем у философии духа «Энциклопедии», последняя должна позитивно развивать то, что сознание есть по истине. Задача же «Феноменологии» состоит в том, чтобы указать всем формам сознания неистинность их самопонимания. Способ

действия «Феноменологии», соответственно этому, не равен спекуляции «Логики» или философии духа «Энциклопедии».

Основные моменты движения «Феноменологии духа» суть достоверность для сознания и в-себе (истина). «Познание несовпадения обоих для сознания есть *опыт*», - пишет Бубнер (3, 40). В ходе движения происходит корректировка мнения, опосредование, так как смысл «в-себе» оказывается не равен исходному предмету. Таким образом сознание движется до тех пор, пока не достигает такого состояния, в котором уже не может иметь отличного от себя самого предмета. По Бубнеру, «с опровержением сознания из него самого достигается абсолютный уровень знания» (Там же), при котором уже нет сознания, отличающего себя от философской науки. Достижение феноменологического метода, считает Бубнер, состоит в том, что сознание осуществляет для себя ту же самую рефлексию, которая применяется «Феноменологией». «Феноменологическая точка зрения» есть в действительности сама себя подготавливающая философия. Сознание здесь познаёт, что оно есть рефлексия и перестаёт тем самым быть для себя какой-нибудь из своих форм. Бубнер пишет: «В феноменологическом методе противоположность есть, скорее, форма, которую принимает единая рефлексия, чтобы вернуть мышлению, ложно мнящему себя чем-то большим, его сущность и лишить его ложных претензий» (Там же, 42). Это действие есть нечто иное, чем разумно-спекулятивное понимание рефлексии. «Феноменологическая критика отдельных форм сознания, - заключает Бубнер, - есть путь, на котором философия помогает мышлению познать себя как рефлексию и опустить царящую в сознании видимость до уровня его явления» (Там же, 43). По Бубнеру, Гегель в «Феноменологии духа» осуществил своё усмотрение, состоящее в том, что философия не может определить себя без ясного отношения к существующему мышлению или духу времени.

#### Литература

- 1 *Pöggeler, Otto.* Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1993.
- 2 *Höslle, Vittorio.* Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. – Hamburg: Meiner. Bd. 1. Systementwicklung und Logik. – 1988.
- 3 *Bubner, Rüdiger.* Dialektik und Wissenschaft. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.



Ю.Ю. Печурчик

## «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ И СХОЛАСТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ

**П**арадоксальность становления христианской философии заключается в том, что она начинается с понятия самосознания (Августин), а в конце средневековья только подходит к нему. Наполняя языческую метафизику христианским содержанием, она создала фундамент для дальнейшего развития философии. Главным достижением средневековой мысли была постановка проблемы свободы, дальнейшей разработкой которой занялась философия Нового времени. Пройдя через «рабство воли» и дисциплину разума, христианская мысль провозглашает «царство свободы».

Для христианских неоплатоников (Августин, Ареопагит, Эриугена, Николай Кузанский и др.) мистическое означает, по выражению Гегеля, «заниматься спекулятивными понятиями» (2, 131). Так Эриугена пишет: «понятие, извечно сотворенное в Божественном разуме, есть субстанция человека» (1, т.1, 177). Гроссетест вместо божественного света вводит словосочетание «понятие понятия» (1, т.2, 21), которое в гегелевской феноменологии соответствует самосознанию.

Схоластика, по мнению Гегеля, представляла собой смесь глубоких умозрений и бесплодного рассудочного кружения. Одним из таких спекулятивных моментов являются доказательства бытия Бога. Продолжением античной традиции выступил онтологический аргумент Ансельма, подготовленный неоплатоническими рассуждениями Августина. Именно Ансельмом был осознан высший закон, являющийся исходным пунктом философии, «противоположность между самой мыслью и бытием» (3, 200). Это высшее достижение схоластики, на котором она и остановилась, поскольку не было преодолено отрицательное отношение к самосознанию и спекулятивному мышлению. Дуализм мышления и бытия возник вследствие того, что истина полагалась в потустороннем мире. Поэтому не могло быть осознано, что «достоверность самого себя

(самосознание, на языке гегелевской феноменологии. – Ю.П.) есть вся истина» (Там же, 183).

Редукция истины к самосознанию наметилась у некоторых последователей Августина. С. Свежавски отмечает, что философия Фомы сложилась в борьбе с августианским иллюминизмом, поскольку некоторые францисканцы утверждали, опираясь на Августина, что уже в этой жизни посредством мистического опыта возможно достичь славы Божьей и, следовательно, сравняться с ангелами (8, 88). «Согласно св. Августину, – пишет исследователь, – это озарение было бы повсеместно и естественно, а это значит, что оно было бы необходимым для каждого акта познания» (Там же, 140). В философии Гегеля интенция «ангелизма» выступает в явном виде, когда он утверждает, что «самосознание Бога знает себя в знании человека» (5, 369).

Гегель, характеризуя схоластическое сознание, отмечает, что оно переносит истину в потусторонний мир: «Ибо разум находил для себя свое существование, свое осуществление в другом мире, а не в сем земном мире. [...] Мышление считало себя находящимся в другом мире и не обладало понятием разума, понятием, согласно которому достоверность самого себя есть вся истина» (3, 183). Дурная бесконечность «за и против», как назывался метод схоластической диалектики, не достигала единства, а чаще сводилась к какой-либо стороне противоположности. Субстанциальное мышление о мышлении еще не смыкается с субъективной рефлексией. Заявление Сигера Брабантского о необходимости начинать познание с самосознания представляет собой случайную оговорку. Потребность познать иное, начав с себя, декларируется Эриугеной, но не осуществляется.

Схоластическая рефлексия с точки зрения феноменологии Гегеля соответствует диалектике чувственной достоверности: «сознание для себя самого еще не есть понятие, и потому в указанном рефлексированном предмете оно не узнает себя» (4, 70). Слова Гегеля совпадают с оценкой католического богослова Н. Лобковица, который считает важным достижением Аквината то, что он не выводил рефлексии из самосознания, а рассматривал ее как следствие воздействия внешнего мира: «Их (томистов. – Ю.П.) познание познания, или рефлексия, есть всего лишь нечто добавочное к их познанию мира» (7, 100). Рассматривая наблюдающее сознание, Гегель ставит ему в вину то, что оно не абсолютизирует свое само-

сознание: «Это безусловное всеобщее, которое уже теперь есть истинный предмет сознания, еще остается предметом его; оно еще не овладело своим понятием как понятием» (4, 71). Фома считал, что безусловно всеобщее или абсолютное – непознаваемо. Поэтому он и создал теорию, ограничивающую рефлексию.

Аквинату была ближе эмпирическая гносеология, поскольку она признает за сущность чувственную реальность. При таком подходе не осознается, что определения, которые приписываются объекту, представляют собой одновременно и движение самосознания. Умонастроение наблюдающего сознания выразил неотомист Э. Жильсон, который писал, что «нет пути назад к миру, если отправной точкой избран разум» (9, 9). Бытие предмета, его самодвижение отсекается от собственной рефлексии мыслителя. Сознание осознает себя как наблюдающее сознание. Оно признает истинным только предмет: «Это истинное приводит в движение свою сущность для себя самого, так что сознание не принимает участия в его свободной реализации, а только наблюдает за ней и просто постигает ее» (4, 72).

Наблюдающее сознание приписывает себе функцию абстрагирования свойств (материю и форму). Оно разлагает единый процесс восприятия. Сначала интеллект абстрагирует форму, а затем интеллектуализирует материю. Таким образом, форма материализуется, а материя становится духовной сущностью, оформляется. Материализация формы получается потому, что, по мнению наблюдающего сознания, телесное существо не способно подняться в умопостигаемую, независимую более от чувственности сферу. И, напротив, материал ощущения превращается в понятие, поскольку человек мыслит не предметами, а умопостигаемыми сущностями. Хотя изначально постулируется единство формы и материи, тем не менее, они рассматриваются как самостоятельные, независимые друг от друга сущности. Их единство предполагается, но не полагается. Той средой, благодаря которой они достигают единства, является неопределенная, неоформленная первоматерия. Она есть не потенциальная возможность для принятия любой формы, как это было у Аристотеля, а выступает, согласно Аквинату, в качестве принципа индивидуации. Материя, тем самым, выполняет оформляющую функцию. Сама способность, осуществляющая игру противоположных моментов рефлексии, материи и формы, остается неосознанной, потусторонней силой. Альберт называет ее

божественным светом, Аквинат – осуществляющейся «по причастности» к Богу естественной способностью познания. Чувственное познание опирается на воздействие объекта, а интеллектуальное является следствием абстрагирующей деятельности субъекта. Предметом первого является единичное, а второго – общее.

Действительным признается только то, что ощущаемо. Но и оно, в соответствии с принципом иерархии, согласно которому материальному бытию присуще в самой малой степени, им почти не обладает. Напротив, чем интеллектуальнее бытие, тем ближе оно к Богу, к источнику и причине бытия. Только Он обладает бытием в полной мере. На третьей ступени, после ангелов, находится действующий интеллект. Таким образом, результат абстракции, как «негативное чувственно-предметной силы» (4, 77), находится на низшей, а абстрагирующая способность – на высшей ступени иерархии посюстороннего бытия. Обладая почти божественной мощью, интеллект, видимо, в наказание за грехи, вынужден, подобно Сизифу, сначала разлагать, а затем опять складывать из абстрагируемых свойств образы предметов.

Подлинная истина находится по ту сторону явлений, а сущность самих вещей непознаваема: «В этом внутреннем истинном как абсолютно-всеобщем, которое очищено от противоположности всеобщего и единичного и которое возникло для рассудка, теперь только раскрывается (schliesst sich auf) за пределами чувственного мира как мира являющегося мир сверхчувственный как мир истинный, за пределами исчезающего посюстороннего – сохраняющееся потустороннее, – некоторое в-себе[-бытие], которое есть первое и поэтому само несовершенное явление разума или лишь чистая стихия, в которой истина имеет свою сущность» (4, 78). Причем сознание еще пока не может, исходя из себя самого, определить свои возможности. Оно признает свою ограниченность на основании того, что вера полагает истину как для него недостижимую. Перед нами возникает «мир наизнанку» (Там же, 86). Сущность вещей перемещается в потусторонний мир: «сверхчувственный мир есть покоящееся царство законов, хотя и находящееся по ту сторону воспринимаемого мира» (Там же, 81). Одновременно утверждается, что нам доступен только чувственный мир, а сверхчувственный непознаваем.

Бессознательность схоластической рефлексии сказалось в том, что для нее «определенность имеет форму чувственной самостоя-

тельности» (Там же, 82). Законы же действительности – «написаны на небесах». Мысль ориентирована не на выявление сути явлений, а на игру слов, уточнений и разъяснений, которые, в конце концов, сводятся к тавтологии: «В этом тавтологическом движении рассудок, как оказывается, упорно держится за покоящееся единство своего предмета, и движение относится только к нему самому, а не к предмету; оно есть объяснение, которое не только ничего не объясняет, но отличается такой ясностью, что, собираясь сказать что-нибудь отличное от уже сказанного, оно скорее ничего не высказывает, а лишь повторяет то же самое» (Там же, 85). Единство всеобщего и особенного удается обойти путем представления, что всеобщее есть нечто простое, а особенное – сложное. Как ясно из гегелевской «Феноменологии духа», все эти бесконечные дистинкции, «за и против» и т.д. подводятся под феноменологическую категорию «объяснение», предвещающую понятие самосознания.

Чтобы согласовать зависимость человеческого познания от Откровения, Р. Бэкон опирается на иллюминацию Августина и учение Аристотеля о двух интеллектах – действующем (*intellectus agens*) и возможном (*intellectus possibilis*). Человек обретает знание после того, как Бог и ангелы в качестве действующего интеллекта активизируют чувственные образы. Вследствие этого получается, что человек не обладает самостоятельным разумом, поскольку лишен самосознания. Его замещает сверхъестественная иллюминация. Отсюда можно сделать вывод, что человек не обладает свободой воли, что противоречит Евангелию. Возникает явственная потребность в понятии самосознания, к которому, в конце концов, и приблизилась схоластическая философия в лице Сигера Брабантского и Дунса Скота (Как показал Э. Жильсон, картезианская философия вышла из францисканской интеллектуальной традиции. См.: 6, 82).

Сигер Брабантский выразил эту важную интенцию христианской мысли, вокруг которой вращалась гносеологическая проблематика эпохи. Он возвращается к позиции Плотина и Августина и определяет самосознание как причину познания: «Так как душа познает другое, постыдно, чтобы она не знала самое себя. Если же она не знает самое себя, то как может она верно судить о другом? И души более всего желают знать о себе то, каким образом они бывают отделенными от тел» (1, т.2, 234). Он также выражает диалектическое единство разумной и ощущающей частей души:

«Мышление каким-то образом также отделено от материи, ибо в отличие от зрения в глазу оно не существует в [каком-нибудь] телесном органе, как говорит Философ. Следовательно, разумная душа каким-то образом соединена с телом и каким-то образом отделена от него» (Там же, 244). Разумная душа соединена с телом, поскольку она управляет телом, а отделена от него, поскольку не все ее функции имеют телесное обеспечение. В учении Аристотеля о душе нет систематической ясности, поэтому при желании можно привести цитаты, подтверждающие тезис, что душа зависима от тела, и, наоборот, что душа как духовная сущность (энтелехия) творит и управляет им. Из контекста ясно, что Стагирит говорит о сравнении души и тела и определяет душу как идеальную причину осуществления присущих телу возможностей. Знание (логос) «предшествует деятельности созерцания» как более высокая способность. Знание (действующий интеллект) переводит чувственные образы из потенциального состояния в актуальное. Душа «есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому, как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие, например, топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой» (О душе, 412b12). Быть топором – присущая материальному предмету идеальная способность, о которой можно сказать, что она является формой определенной материи. В отличие от души, деятельность топора полностью определяется его материальным обеспечением, тогда как в душе есть такая часть, которая не зависит от тела. Это – разум. Только чувствующая часть души подпадает под определение «форма тела». У Аквината по этому вопросу – двусмысленная позиция. Он то утверждает зависимость интеллекта от чувственной способности познания, то отрицает ее. Сигер Брабантский вносит ясность и, ссылаясь на авторитет Аристотеля, пишет: «Философ доказывает, что разум отделен от тела и не есть некая материальная форма (forma materialis), доказывает относительно субстанции разумной души, как и относительно [ее] потенции» (1, т.2, 245).

Утверждение Фомы, что чувственная часть души познает, противоречит понятию знания. Если бы Сигер полностью осознал самосознательную природу разумной души, то он мог бы упрекнуть Аквината в том, что он приписывает чувственной способности самосознание. «Нельзя, следовательно, полагать потенцию [разумной души] отделенной от материи и тела, а субстанцию

[ее] соединенной [с ними] в бытии. [...] Разум не есть какая-либо материальная форма. [...] Фома же не приводит доводов в пользу своего мнения, а только ищет доказательства того, каким образом такое сложное [существо], как человек, мыслит материальное, если разумная душа в бытии отделена от материи и тела. И очевидно, что сам человек мыслит не по той причине, которую отмечает [Фома], ибо, если бы это было так, то не только человек сам мыслил бы, но и материальная часть этого сложного [существа], так что мышление находилось бы в теле и в органе [тела], как уже сказано было прежде» (Там же, 246). Таким образом, получается, пишет Сигер Брабантский, что Аквинат неверно толкует Аристотеля и противоречит самому себе, а значит и истине. Мыслит не тело, а разумная часть души, хочет сказать Сигер, используя тело как орудие, передающее мысль.

Как показало дальнейшее развитие схоластики, обращение к самосознательной рефлексии было неизбежно. Иоанн Дунс Скот адекватным объектом человеческого ума считал сущее как таковое (*ens qua ens*), умопостигаемое, которое, будучи познано, делает возможным познание. Таким образом, ставится проблема содержания мышления в духе Локка и Канта. Для различения божественного и человеческого Дунс Скот использует противоположность бесконечного и конечного. Самым простым понятием является понятие бытия, поскольку оно присуще всему и ничего не прибавляет к определению предмета. Конкретное теперь рассматривается как предмет науки и богословия. Метафизике отводится исследование всеобщего. Одним из таких всеобщих понятий является понятие бесконечного. Дунс Скот полагает основанием понятий (форма, материя и т.д.) «сущее как таковое», мышление мыслящее себя, совершив, таким образом, поворот в сторону самосознания. Он понимает аристотелевское «сущее как таковое» в духе декартовского *Cogito*. Мышление реально в этом конкретном индивиде. В нем всеобщее существует в единстве с особенным. Этот единичный индивид – образ всей реальности. Тем самым мы подходим к основной парадигме эпохи Возрождения: человек – центр Вселенной.

Античная философия в лице Плотина подошла к понятию самосознания, перед которым остановилась средневековая мысль. Философская культура рассматриваемой эпохи сложилась в результате кропотливой работы над античным наследием. Схоласты,

переработав философию Платона и Аристотеля, подготовили почву для дальнейшего развития метафизики. После отделения философии от теологии самосознание заменит то, что называлось божественным светом. Ум мыслит сам себя, он знает сам себя (самосознание), он отражается в самом себе (рефлексия) и т. д. Развитие терминологии является следствием попытки разрешения противоречия между истиной и знанием, абсолютным и относительным. Рефлексивная философия стала быстро прогрессировать по мере бурного развития математического естествознания. Не случайно так много математических аналогий приводит Николай Кузанский. Ему удалось одновременно развивать и диалектику противоположностей, и показать трансцендентность Бога. В своей теории знания Кузанец предвосхищает кантовское понимание самосознания как «знающего незнания», закладывает основу для развития рефлексивной философии без редукции божественного разума к человеческому.

#### Литература

- 1 Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2-х тт. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2001.
- 2 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1. СПб.: Наука, 1993.
- 3 Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3. СПб.: Наука, 1994.
- 4 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999.
- 5 Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т.2. М: Мысль, 1977.
- 6 Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Избранное: Христианская философия. М., 2004.
- 7 Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики // «Вопросы философии». 1995, №1.
- 8 Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // «Символ». 1995, №33.
- 9 Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 1. Средневековая христианская философия Запада. М., 2001. С.9



М. Беккер

## КРИТИКА ПОНЯТИЙ ТРУДА И РЕЛИГИИ У ГЕГЕЛЯ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ МАРКСА

### *1. Отношение «Экономико-философских рукописей» Маркса к системе марксизма в целом*

«Экономико-философские рукописи» относятся к ранней фазе развития Маркса: с точки зрения «развитого марксизма» они хотя и интересны, но представленная в них точка зрения позже была преодолена самим Марксом. Что же отличает зрелого Маркса? В первую очередь «Капитал» как применение гегелевской диалектики в области экономики, где эта диалектика как раз и переворачивается с головы на ноги, так как именно здесь мы встречаем уже не диалектику мыслей, но диалектику предметности, т. е. предметы в их движении в экономической среде. Отсюда далее проистекает проблема фетишизма, т. е. усмотрения собственного движения вещей как такового, вследствие чего люди, находясь под влиянием диалектического движения вещей, оказываются не в состоянии узнать истинное содержание этого движения, что ведёт к превращённому сознанию, а именно к такому, которое, если оно только вообще должно существовать, неизбежно должно представлять истинное содержание превращённым образом.

Это ведёт Маркса к тому выводу, что сам человек должен создать такой мир вещей, который обеспечивал бы верный подход к этим вещам, при этом под таким миром вещей он явным образом подразумевает мир экономических отношений, который как раз и должен претерпеть такую фундаментальную трансформацию, чтобы люди не могли больше без дальнейших размышлений рассматривать что-либо так, как если бы оно стояло на голове; или иначе, чтобы люди не оказывались необходимым образом в структурах превращённого отражения вещей. Согласно Марксу, в коммунизме люди устроят превращённость и воссоединятся с вещами, смогут постичь вещи в их истинном содержании.

Этот новый мир рассматривается Марксом в качестве тотального революционирования мира. Мировая революция должна

быть процессом, формирующим порядок вещей посредством своей собственной динамики таким образом, чтобы обеспечить нам верный подход к ним. Отсюда смысл последнего из тезисов о Фейербахе, в котором упор сделан на изменении мира в отличие от простой его интерпретации. По Марксу, прежние уточнения интерпретации должны заменить точность и истинность изменяющего (революционного) действия, в котором может быть найден масштаб истины, в то время как чистая интерпретация без действия совершенно не в состоянии проникнуть до этой окончательности истины. Мировая революция должна быть процессом, который втягивает всю вещьность и всякое сознание этой вещьности в тождественное с самим собой движение, что означает здесь – в «диалектическое движение», в котором всё соединяется в новую, так сказать сплавляемую в революции «истинную» точку взаимосвязи.

Ядро этого процесса связано со сложностью сочетания свойств субъекта «рабочий класс», который есть, с одной стороны, исходный пункт отрицания общества, с другой, позитивный носитель этой мировой революции. Другими словами, он должен, во-первых, предоставить исходный пункт процессу снятия механизмов превращения, во-вторых, посредством снятия снабдить процесс однозначностью понятия истины. А поскольку не всё в этой общественной силе может быть произведено только из постижения процессуального, изменяющегося, с другой стороны, не всё может быть связано с некоторой прогрессивной группой людей, которая уже *per se* несёт с собой истину, постольку лодку постоянно качает то туда, то сюда, от одной крайности к другой, то к текучести, динамичности мира, которая подтверждается уже самим увеличивающимся темпом деятельности людей, то к неизменной приверженности особенной группе людей, только в ядре которой и может развиваться истина. Это мы и встречаем у позднего Маркса, это – конечная точка его учения, и теория так называемой революционной диктатуры пролетариата в последний раз делает попытку соединить эти крайности.

Но уже и у раннего Маркса присутствует эта тотализация подвижной субъективности субъекта «рабочий класс», в рамках чего и делается выбор в пользу снятия превращённости и «переворачивания с ног на голову» диалектики. Разумеется, Маркс также понимает, что революция как таковая представляет собой исключительную ситуацию, т. е. род форсирования деятельности многих людей в

смысле преобразования общества. Тем не менее, он всё же вкладывает в понятие революционизируемости мира собственное зерно диалектического движения, в котором всё в отношении истины может себя очистить. В нём заключено единство духа и предмета и оно в принципе не оставляет места подобного рода превращённому сознанию, которое могло бы, во-первых, закрепить себя относительно самостоятельным по отношению к вещам в качестве созерцающего сознания, во-вторых, сохранять всё же дистанцию с вещами в такой мере, что человек не подпадал бы голой силе движения вещей.

Но если мы обратимся к раннему периоду творчества Маркса, то увидим, что «Экономико-философские рукописи» представляют собой как раз подготовительную фазу работы над «Немецкой идеологией», произведением, именно в котором его мысли формулируются в направлении движения к коммунистическому обществу, пока под конец не высказывается в его изначальной понятийности, хотя и несколько расплывчатым образом, но всё же достаточно конкретно, учение о революционной диктатуре пролетариата. Но в чём же состоит отличие этих рукописей от позиции зрелого Маркса, так что «Немецкая идеология» образует переходную стадию между этими фазами? Начало «Немецкой идеологии» состоит в убеждении в том, что нужно исходить из того, что люди в первую очередь едят, пьют, а также спят, всё остальное должно быть объясняемо из этих предпосылок. В противоположность этому в «Экономико-философских рукописях» речь идёт о естественном, неотчуждённом человеке. Здесь важно не упускать из виду следующее: мысль раннего Маркса движется в плоскости индивидуального сознания, в чём выражается его близость к Гегелю, в особенности к Гегелю «Феноменологии духа», также начинающему её путь с индивидуального сознания «чувственной достоверности».

## *II. Критика гегелевского понятия труда ранним Марксом*

Взглянем на то, что привлекает внимание Маркса в «Феноменологии духа» - он хвалит понимание труда как процесса самовозникновения человека, в котором предметы овнешняются (entäußern)<sup>1</sup>, а затем вновь берутся назад в сознание. Таким путём для Гегеля

1 В русском переводе «Феноменологии духа» Гегеля переводится как «отрешаются», что для данного контекста не вполне корректно, почему и предпочтён иной, хотя и звучащий не вполне литературно перевод.

возникает движение сознания посредством труда, которое как раз и вызывает одобрение Маркса. Если мы охарактеризуем это движение сознания как движение от человека к предмету и от последнего обратно к сознанию, то это движение будет касаться не только понятия сознания, но и понятия предмета. Процесс самозавозникновения человека посредством труда не может, следовательно, протекать без понятия предмета. Подобное мы видим и при принятии пищи, питье и сне, когда дело касается материальных жизненных действий, при которых человек всегда находится в отношении к некоторому предмету, нуждается в чём-то внешнем себе или использует его.

Критика Маркса направлена на момент возвращения предмета назад в сознание, так как он намерен указать пределы этого возвращения, поскольку предмет не может быть уничтожен сознанием, полностью снят. Иными словами, здесь нельзя вновь спастись бегством в чистое сознание, ведь предмет сохраняет своё существование, даже если нечто снято в сознании. Еда и питьё, использование или применение могут уничтожить или снять нечто как предмет, но оно также и в этом случае сохраняется в качестве материального остатка. В конечном итоге нечто, в какой бы степени оно ни было снято в качестве предмета по своему содержанию, не избавляется окончательно от своей материальной формы. Иными словами, даже если Гегель рассматривает нечто в качестве произведённого человеком, то тем самым некоего рода параллельность или равноправность материи и духа не уничтожается.

Возьмём гегелевскую притчу о рабе и господине, над которой столько ломали голову - раб создаёт себя посредством труда и становится господином, посредством этого он сознаёт себя. Но что это в конечном итоге означает, посредством чего происходит переворот отношений господина и раба? Это происходит просто потому, что господин становится зависимым от раба, нуждается в производимых предметах, а раб сознаёт себя в представлении произведённой зависимости и становится тем самым господином, а его визави – рабом. Предмет, взятый сам по себе, не играет в принципе никакой роли для самосознания раба, он имеет значение только в его применении человеком. Но в нём он должен быть взят обратно. И на деле предметом у Гегеля является лишь такой, который, естественно, сразу же вновь используется господином. Только в качестве такового он как изготовленный предмет играет

роль и тем самым в этом узком контексте действительно снимается. С самого начала он обладает только тем значением, что он изготавливается для господина и затем совершенно снимается в своём значении тем, что господин действительно использует его. Таким образом, он действительно берётся назад человеком. Ни у производящего раба не появляется дополнительный излишек сознания, ни у потребляющего господина не возникает чего-либо, что оставяло бы нечто за предметом, принимало бы его в каком-нибудь ином значении. Предмет в этом движении ведёт к следующему результату. Возникает сознание, господин и раб меняются местами, продвигаются в этом обмене всё дальше в углублении сознания себя как человека; другими словами, процесс самовозникновения человека возникает в форме выработки самосознания. Какого рода предметы при этом должны быть, т. е. в какой конкретной форме они должны выступать для процесса самовозникновения человека, не представляется важным, важным является движение, описывающее круг вокруг предмета, размышления о характере предметов следуют после и второстепенны. Иными словами, совершенно не важно, с какой именно ценностью мы имеем дело при способе изготовления конкретного предмета и при способе его потребления, как духовного, так и чисто материального.

Хотя Гегель и говорит о труде, однако предмет в его конкретной действительности не обладает у него каким-либо значением. Критика Маркса представляется справедливой, ведь для предмета явным образом существенно нечто такое, из-за чего мы не можем просто перевести его в сознание, и с другой стороны, не можем понять его как исключительно нами произведённое бытие, на основе какого-либо понимания самосознание затем могло бы возводить себя. Труд, по Марксу, связан с голыми данностями, которые должны быть однажды осуществлены. Необходимо, в конце концов, указать на собственное движение предмета в экономической сфере для того, чтобы согласиться с Марксом в том, что материальное не может быть устранено духом, полностью взято им обратно.

### *III. Критика гегелевского понятия религии Марксом*

Второй, посторонний пониманию труда, пункт в марксовой критике Гегеля был инспирирован младогегельянами и затем существенно развит Фейербахом. Он относится к вопросу о статусе

овнешнения духа в религии. Здесь мы встречаемся с критикой, обратной критике гегелевского понимания труда. Если в труде, по Марксу, предмет не может быть полностью снят, т. е. говорится о том, что эмпирически воспринимаемая принципиальность различия материи и сознания преграждает путь любому философскому его разрешению в гегелевском духе, поскольку дух не в состоянии преодолеть собственные, данные сами по себе законы вещи, то в отношении гегелевского различия религии и философии признаётся, что тут нет такого принципиального различия и здесь можно исходить из овнешнения и взятия его обратно в смысле гегелевской конструкции «искусство-религия-философия».

Логичен упрёк, указывающий на то, что философия и религия не в такой степени принципиально различны, чтобы действительно нельзя было проследить процесс взятия овнешнения обратно как чёткого обращения и снятия предыдущего. Согласно Марксу, чтобы действительно несомненно не упускать религию как таковую из виду, её необходимо объяснять не из внутренней динамики движения духа, а из отношения к предмету, т. е. к чему-то внешнему. Иными словами, главным для достижения определения здесь является не внутренняя диалектика духа как поступенчатой выработки диалектического, но процесс голого превращения и превращённости. Бог получается не из взаимосвязи движения по линии «искусство-религия-философия», но из превращённого представления действительности человека.

Всё это, явным образом, содержится в богатом следствиями замечании Фейербаха о том, что человек сначала полагает свою сущность вне себя и лишь затем находит её в себе. Маркс в дальнейшем станет представлять это следующим образом: человек не мог бы с помощью бога найти свою сущность, если бы общественные отношения препятствовали его познанию этой сущности. Постичь и назвать религию превращённым сознанием тем самым можно только в связи с каким-либо основанием жизни или бытия, которое представляло бы собой инстанцию, действительно способную прояснить для человека превращённость. И дальше приходится снова вводить то экономическое, которое в своей сердцевине не теряет связи с естественным, элементарным, постижимой необходимостью, вводимым Марксом в конечном итоге для того, чтобы элиминировать неясное содержание в человеческой сущности. Таким образом, согласно Марксу, религия должна быть выяснена

как превращённое сознание и поставлена в однозначную связь с материальными условиями. И таким путём религия становится опиумом народа, хотя при этом и не говорится, в каком смысле опиумом, опиумом коллективного субъекта «народ», который ведёт себя таким образом во всей своей совокупности, или опиумом в смысле решения отдельного человека, сущность которого отчужденн. Всё это, естественно, необходимо именно потому, что отсутствуют внутренние духовные критерии, с помощью которых можно было бы уловить нечто как внятно воспринимаемое отрицание отрицания в структуре отношений «искусство-религия-философия», или, лучше, потому что поставлена под сомнение ясная логика отрицания в этом пространстве.

#### *IV. Обобщение и ограничение критики Маркса*

Здесь необходимо несколько точнее рассмотреть вопрос с логической точки зрения. Маркс в рассмотренной критике нападает на логические конструкции перехода у Гегеля, ведь вопросом является как раз то, каким образом должно происходить так называемое отрицание отрицания, снятие овнешнённого прежде, выдвинутого как отрицание, чтобы оправдать именно ясно отслеживаемую логику отрицания. Ответ, в связи в вышеизложенным, ясен – только внятно отрицание в отношении предмета составляет возможность отрицания. Но рассмотрим вопрос подробно, возьмём овнешнение посредством труда и взятие его обратно. Здесь возникает вопрос о способности взятия обратно, хотя, согласно Марксу, овнешнение и не может быть действительно снято, поскольку обстоятельства предметного никогда не лишаются своего значения. Возьмём далее религию как ступень между искусством и философией, отрицание отрицания не происходит здесь потому, что религия и не в состоянии постичь себя в качестве овнешнения по отношению к искусству, и не испытывает действительного снятия посредством философии. Здесь недостаёт способности субъективности противопоставлять себе нечто, а также способности желать иметь что-нибудь целиком и полностью в своей власти. В конце мы имеем то абсолютное знание, которое не может для себя полагать искусство, религию и философию в качестве отдельных и однозначно отличных друг от друга, поскольку философия всё соединяет и в тоже время не соединяет, также как и искусство, исходя из собственных претен-

зий, не нуждается ни в овнешнении, ни в принятии овнешнения назад, которые, явным образом, должны осуществляться в религии и философии.

Но если мы теперь взглянем на критику Марксом Гегеля, то увидим, как он сам отвечал на эти вопросы. В первом случае, т. е. в отношении вопроса о труде, при размышлении о предмете и самосознании, для того, чтобы предмет имел регулятивное влияние на самосознание, ему всегда должна принадлежать ведущая роль. Иными словами, хотя самосознание и обладает самостоятельностью и саморефлексивно, оно всегда должно сверяться с предметом и находиться в рефлексивном отношении с собой посредством чего-то внешнего или овнешнённого. И в этом точном смысле от последнего никогда нельзя отказаться и всегда нужно учитывать, потому что предмет, именно как предмет, в общественной саморефлексивности сам должен быть её моментом, даже если для собственной саморефлексивности сознания он больше не может иметь никакого существенного значения. Таким образом была найдена субъективность, которая движется в себе между субъективностью самосознания и субъективностью предмета, туда и обратно, обращает внимание на предмет то просто потому, что он существует и продолжает «жить» посредством себя самого, то из-за того, что он в своём материальном существовании никогда не может быть без остатка исключён из чисто идеальной саморефлексивности.

Таким образом получается превосходство предметного, тем что натягивается дуга от познания к общественной активности, но так, что *конкретность середины* (или опосредования) опустошается, т. е. середина не может больше претендовать на роль силы между напряжёнными полюсами познания и самодвижения предметного, и это также обозначает, что индивидуально действующий субъект теряет своё полагающее и опосредующее влияние. Но проблема заключается ещё и в том, что эта середина больше не может диалектически полагать себя самостоятельной. Эта заявленная Марксом диалектика, предпочтённая якобы неудовлетворительной диалектике Гегеля, ведёт к тому, что принцип отрицания отрицания в отношении понятий самосознания и предмета совершенно не может получить какого-либо применения, поскольку всё остаётся только лишь самосознанием голой «революционной» активности с одной стороны и голым познанием «материального» предмета с другой, не может быть создано «позитивное» диалектическое

движение в середине, вместо неё остаётся лишь путаница превращённых взаимосвязей.

Отрицание отрицания, так жёстко критикуемое Марксом в отношении понимания Гегелем самосознания и предмета, становится здесь у Маркса экстремально устойчивым противопоставлением, в котором всё теряет свои диалектические контуры. Ничто уже больше не выступает диалектически формирующимся процессом, всё растекается в положенные абстракции предмета и (само-)сознания и их бесконечные, не сопоставленные больше с единичным сознанием смеси в совместной общественной жизни и действии. Предмет как понятие внедряется, не получая какой-нибудь конкретно субъективно выделяемой функции для самосознания общественной субъективности, всеобщего самосознания. Отрицание отрицания как конститутивная диалектика всякого действия пропадает – себя больше не меряют конкретным предметом, теперь только действуют. Больше нельзя подступиться с помощью какой-либо линейной логики отрицания отрицания к движущемуся потоку поступков с одной стороны и общественному обмену предметами с другой, всё течёт в *de facto* неструктурированном пространстве хода жизни и времени в действии и познании, и в этом повинно марксово мистифицирование предмета.

Второй ответ Маркса в той же мере малоубедителен и также, будучи критическим по отношению к месту религии в системе Гегеля, не создаёт новой формы отрицания отрицания, и также несмотря на подготовительную работу, проделанную Фейербахом и младогегельянцами, стремившимися, опираясь на Гегеля, развить в этой области новую форму диалектики. Религия, а тем самым также и идеология, связана у Маркса с материальными условиями и есть результат превращения чего-то изначально истинного. Точно также и здесь внешнее, материальное, предметное играет решающую роль, поскольку за религией не сохраняется преимущественное отношение к некому трансцендентному, но материальное выдвигается трансцендентным, поскольку по причине превращённого отображения мира материальное не может совершить это иначе. Тем самым религия не обладает никакой самостоятельностью, даже в своей культовой функции или в качестве почитание предков она не заслуживает иметь какое-либо значение; всё, что из неё проистекает, происходит из превращённого отражения предметного, или из необходимости превращённого использования предмета,

или превращённого отношения к этой необходимости, и потому функции превращения бесконечно продолжают свою работу, не приводя к познанию «позитивного» диалектического движения.

Обобщим сказанное. Маркс – это возвращение к материальному в философии, поскольку всё удерживается в мнимо диалектическом превращении духовного посредством вещного ради того, чтобы иметь достоверность духовного, также как и в собственном диалектическом движении вещного, что, однако, имеет своим следствием то, что отказываются от созданной Гегелем диалектики духа, размеренной структурой отрицания отрицания. Это означает также, что диалектика при возврате к предметному кажется более однозначной, так как кажется, что её постоянно измеряют «однозначным» превращением духа и предмета, но в дальнейшем в отношении духа всё «расплетается» на отдельные волокна, а позитивное ступенчатое диалектическое движение *духа*, т. е. движение духовного посредством себя самого, просто отбрасывается.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО  
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

КЛАССИЧЕСКАЯ  
НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ:  
ИСТОРИЯ  
И СОВРЕМЕННОСТЬ

---

---





И.С. Кириллов

## Г.Э. ЛЕССИНГ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ В НЕМЕЦКОМ ПРОСВЕЩЕНИИ

Эпоху Просвещения (XVII - XVIII вв.) часто называют «веком критики», чем отмечается одна из ее характерных особенностей: проверка всех утверждений на соответствие критериям человеческого разума и практике повседневной жизни. Вместе с тем вводится обозначение этого культурно-исторического периода как «века разума» и «века философии», ищущего ответы не в сфере трансценденции, а – по возможности – в сфере чистой имманенции, то есть в рамках человеческого (2). И совершенно не случайно, что важную роль в сочинениях просветителей, в том числе самых радикальных, играет проблема религии, претензия которой на последнюю и принципиальную непогрешимость подвергается тщательнейшей проверке. Особенное значение критика религии приобрела в Германии, вероятно, в силу многообразия ее исторического ландшафта. В условиях отсутствия единого светского культурного и политического пространства, именно религия и – говоря шире – теологические дискуссии стали площадкой для обсуждения новых идей (3), образовав ту среду эмансипации, которой во Франции была, например, политика. Религиозная проблематика в Германии приобретает ключевое значение со времен Реформации и во многом остаётся таковой вплоть до конца XIX века. Этому способствовал тот факт, что значительное число авторов немецкого Просвещения были выходцами из церковных кругов; и потому можно смело говорить, что Просвещение в Германии свершилось «религиозными» силами. При этом не подлежит сомнению, что эти авторы интересуются также проблемами познания, эстетики, педагогики, политики, издательского дела и проч., но религия для них – «родная стихия», самое очевидное место для приложения усилий.

К середине XVIII века религиозная ситуация в Германии представляла собой целый спектр оценок и взглядов. С одной стороны, «официальную» церковную точку зрения воплощала собой лютеранская ортодоксия, сложившаяся на протяжении XVI – XVII

веков, которая апеллировала к незыблемости и к чистоте религиозного учения, основанного на боговдохновенности Библии и на авторитете слов Лютера. Силу и легитимность ей придавала ее уже разработанная теологическая традиция, а также поддержка со стороны государственной власти, которая во многих случаях была и религиозной властью. Ортодоксии с последней трети XVII века оппонировал пиетизм, основанный Филиппом Якобом Шпенером (1635-1705), выдвинувшим программу реформы лютеранской Церкви. Пиетизм обличал злоупотребления в Церкви, слабость веры и незнание христианами текста Библии, требуя большей искренности в переживании присутствия Бога и отвергая первенствующее значение догматики. Главным авторитетом для приверженцев пиетизма стала Библия и личная набожность; а выражением подлинной силы веры – практически подтверждаемая любовь к ближнему. С середины XVII столетия набирает силу историческая и филологическая критика, что ещё больше усугубило ситуацию, спровоцировав появление различного рода радикальных учений (Маттиас Кнутцен (1646-1674), Иохан Христиан Эдельман (1698-1767), Иохан Даниэль Мюллер (1716-1786) и т.д.); однако они, по всей видимости, не пользовались большой популярностью, оставаясь, в известной степени, маргинальными, и были заново открыты лишь в XIX веке (4). Проникновение в Германию идей английского деизма и французской радикальной критики религии с первой трети XVIII века довершает картину.

В целом, лютеранская ортодоксия не приняла новых идей, полагая, что отход от какого-либо положения учения есть искажение истины, и следовательно, угроза праведности христианской жизни. Вместе с тем, среди ее представителей уже со второй половины XVII века довольно частым стал отход от строгой догмы благодаря утверждению позиции Иоганна Герхарда (1582-1637) о существовании одной истины, одинаковой как для теологии, так и для философии (5). А изменение метода теологической работы не могло не повлиять, в итоге, и на ее содержание. Последовавший вслед за тем в начале XVIII столетия распад аристотелевской картины мира, скреплявшей ортодоксальную теологию, спровоцировал упадок и самой лютеранской ортодоксии, поставив под удар легитимность всей лютеранской теологии как таковой (6).

На этом фоне возникло желание, сходное с потребностью, найти новое основание для религии, которое не было бы столь узким и

уязвимым для критики. В частности, для подкрепления религиозных постулатов (бессмертия души, бытия Бога, Творения, свободы и т.п.) начали активно привлекаться научные средства, что породило ряд новых рационалистических направлений, в частности, так называемую «физикотеологию» (7), искавшую доказательства бытия Бога в устройстве природы, и «новую теологию», именуемую также «неология» (8), которая стремилась утвердить разумное истолкование Библии и религиозных догматов, отбрасывая учение о боговдохновенности Библии и резко отличая ее от церковной догмы. Но главным изменением стал решительный отказ от чистого теоретизирования в пользу практического и более личного понимания религии (9). Так, Иоганн Готлиб Тёлльнер (1724-1774) писал, что сущность религии содержится «не в вере, но в жизни, не в познании, но в поступках», в то время как Иоганн Иоахим Шпалдинг (1714-1804) полагал, что простого повторения вероучения недостаточно, чтобы быть христианином, а Иоганн Саломо Землер утверждал, что сила христианства не может быть привязана ни к Библии, ни к священнику, ни к сакраменталиям (10).

Теологическая полемика середины XVIII века по своему характеру, вместе с тем, была аналогична академической дискуссии, с постепенным вытеснением сверхъестественного из рассуждений о богопочитании, но не выходящей за пределы университетской аудитории (11). Однако вмешательство в дискуссию Готхольда Эфраима Лессинга (1729-1781) сделало процесс открытым и неуправляемым. Для него судьей в вопросе о религии становится читающая публика.

Лессинг не был профессиональным теологом, но происходил из пасторской семьи и в течение двух лет обучался на теологическом факультете в Лейпциге. Известность ему принесли литературно-критические сочинения и сотрудничество с ключевыми фигурами немецкого Просвещения, например с Фридрихом Николаи (1733-1823), издателем «Немецкой Всеобщей Библиотеки» и с Моисеем Мендельсоном (1729-1786), основателем так называемого «еврейского Просвещения». В дискуссию о сущности религии Лессинг вступил в 70-х годах XVIII века, получив издательское право на должности библиотекаря в Вольфенбюттеле и опубликовав первый из «Фрагментов Неизвестного» (12), содержащий радикальную критику Библии. Вслед за ним между 1774 и 1778 годами последовали еще шесть «Фрагментов», породившие целый шквал

оппонирующей литературы (13) и громкий «спор о «Фрагментах» (14). И хотя Лессинг изначально дистанцировался от идей автора «Фрагментов» и снабдил издание своими замечаниями, именно он был обвинен в появлении «опасного сочинения» и лишен, в итоге, права высказываться по теологическим вопросам. Главным противником Лессинга стал главный пастор гамбургской церкви св. Екатерины Йохан Мельхиор Гёце (1717-1786), один из последних представителей лютеранской ортодоксии (15). Лессинг выпустил против него 15 полемически заостренных работ, в том числе ставшие знаменитыми письма «Анти-Гёце». К ним примыкает целый ряд теологических набросков, увидевших свет только после смерти Лессинга, и драма «Натан Мудрый».

Откровенно говоря, аргументы и соображения Лессинга не были чем-то принципиально новым, и, видимо, правы те, кто ищет загадку феномена известности Лессинга-теолога в используемых им риторических приемах (16). С другой стороны, его позицию нельзя назвать простой и однозначной, что всегда вызывало немалое недоумение: «верно и не знаешь, во что же верил этот Лессинг и чего он хотел» (17). Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803), знакомый с Лессингом, отмечал, что «Лессинг не создан для того, чтобы быть каким-нибудь ...истом, какие бы буквы мы не ставили перед этим окончанием» (18). Ряд исследователей даже высказывал предположение, что Лессинг был вынужден скрывать свои взгляды (19), что, впрочем, не подтверждается ни его собственными словами, ни воспоминаниями современников. Наоборот, чаще всего его характеризовали как неустанного борца за свободный поиск истины и что «вся его жизнь была полемикой» (20).

Исходный пункт рассуждений Лессинга о религии, выделяющего в ней два уровня – случайные исторические и вечные разумные истины, во многом отсылает к учению вольфовской школы о *cognitio historica (veritates historicae)* и *cognitio philosophica (veritates dogmaticae)*, о знании фактов и знании причин (21). У Лессинга эта двойственность феномена религии дополняется, кроме того, пиетически-деистическими соображениями о существовании «внутренней» и «внешней» сфер в христианской религии, разделением, введенным в оборот И.С. Землером (22), отцом современной исторической критики Библии. Для «новой теологии» Библия перестала быть боговдохновенным Откровением Бога, превратившись в обычный исторический документ, подлежащий

скрупулезной проверке на подлинность и достоверность. Исходя из ошибок и неточностей текста Библии, радикальный деизм XVIII века в принципе отвергает законность существования христианства, называя его историей историей подлогов и обмана. Не отказываясь полностью от этой критики, Лессинг отмечал, что она справедлива лишь в отношении «внешней» позитивной исторической религии христианства, но не затрагивает существа дела, то есть самой сути христианского учения, вечного «разумного христианства». «Буква не есть Дух, и Библия не есть христианство» (23). Аргументы неологов поверхностны и бессмысленны; но и Церковь, полагая, что Библия составляет краеугольный камень веры, слишком многое ставит в зависимость от случайных, приводящих исторических обстоятельств и источников. «Когда же перестанут прицеплять целую вечность к непрочной нитке? <...> Разве не верно то, что рядом с тысячами и десятками тысяч фактов, в достоверности которых нет повода сомневаться, проскальзывают также всякие небылицы?» (24) Но что есть в таком случае внутренняя истина христианства, в чем его сокровенный смысл и дух, если история, по крайней мере, ничего не доказывает в его пользу?

Основа всякой религии – это вера, внутренняя убежденность в достоверности некоторого факта, по отношению к которой всякие (исторические) доказательства оказываются сугубо вторичными и, в лучшем случае, вспомогательными. Слабость любой религиозной аргументации проявляется в апелляции к историческому источнику, сообщающему о предмете веры. Разоблачение этого источника угрожает всей системе религии, на нем построенной; что, собственно, и произошло в XVIII веке. Поэтому, говорит Лессинг, если «верить» означает считать что-либо истинным, и если религия не может быть ограждена от исторической экзегетики, то истины религии остается доказывать только из них самих, из их самодостаточной внутренней истинности, которая «естественным образом» очевидна и неоспорима для человека, с ними столкнувшегося. В поисках подтверждения своей гипотезы Лессинг обращается к временам становления христианства как религии и отмечает, что первоначальное христианство, как учение Христа, было личной религией, заключавшейся в проповеди бессмертия души и следующей из нее практической любви к ближнему. При чем Иисуса Лессинг предпочитает считать лишь человеком, а не Сыном Божьим, полагая, что тем более удивительно его учение

и что тем сильнее должно быть желание ему последовать (25). Интерпретация личной религии Христа и ее систематизация для общественной пользы привели к возникновению «исторического» христианства, в котором первоначальная простота учения Христа была вкраплена в общеобязательные ритуалы и теологические формулы и тем самым отошла на задний план (26). Одним словом, наличие религии Христа в христианской религии только и делает христианство истинным; но вместе с тем, христианство является и ложным, так как слишком много внимания уделяет второстепенным деталям.

Бессмертие души и братская любовь для Лессинга суть естественные истины, являющиеся не столько предметом веры, сколько предметом знания, что позволяет ему считать учение Христа также религией разума. Вера сама по себе - иррациональное чувство, неуправляемый аффект, из которого не может следовать никакой долговременной практической добродетели. Поэтому слепая вера в истинность христианского послания, утверждаемая внешней властью Церкви и государства, должна, по мысли Лессинга, со временем перерасти в знание самой истины (27). Тогда время свершится, человечество достигнет своего полного развития, и наступит эпоха «нового вечного Евангелия» разумных истин, где разум создает чистоту сердца и открывает Бога не вовне, а в самом человеке (28). В этот момент Лессинг вновь сводит части своего уравнения, историю и разум, вместе. Теперь становится понятным, что они противоположны лишь в логическом плане; но в действительности разум проявлен в человеческой истории как всемирное развитие человеческого рода и как прогресс его способностей в сторону большей разумности.

В конце жизни Лессинг в драме «Натан Мудрый» показывает, в чем должна быть цель подобного развития и как должно проявляться «совершеннолетие человечества». «Натан» в этом смысле, как указывают критики, есть своего рода проекция реальности, изображение возможного, но также и действительного мира (29). Сюжетная линия произведения вращается вокруг взаимоотношений представителей трех мировых религий, причем выясняется, что герой-христианин приходится братом воспитанной в традициях иудаизма девушки Рехи, которую он спасает из пожара и в которую влюбляется. Отношениям героев, однако, мешает культурно-религиозный антагонизм, утвердившиеся стереотипы героев. В

это же время другой герой, удочеривший Реху еврей Натан, у которого крестоносцы убили семерых сыновей, учит окружающих толерантности и добродетели вне конфессиональных рамок (в отличие от иерусалимского патриарха!), что подкрепляется открытием тесной родственной связи действующих лиц и позволяет счастливо завершить повествование. С другой стороны, выясняется, что Натан может найти общий язык не только с христианами, но и с мусульманским правителем Саладином, и они могут быть необходимыми друг другу. Натан рассказывает султану притчу о кольцах, смысл которой в том, что мировые религии родственны, а спор об их истинности может быть решен только на практике, согласно мере совершаемой ее приверженцами добродетели. Более того, Лессинг намекает, что разрешение этого спора невозможно в обозримом будущем и, вероятно, не в человеческой власти (30). Спор об истинности колец закрывается парадоксальным утверждением, что дело следует оставить так, как оно есть, и считать, что все три спорных кольца являются копиями, а настоящее потеряно. Что возвращает нас к утверждению об одновременной истинности и ложности всякой исторической позитивной религии и к требованию поиска внутренней религиозности в самом себе.

В религиозных рассуждениях Лессинга, конечно, нет достаточной систематичности и проработанности; поле приложения его сил – это, скорее, литературное творчество. Но именно литературный талант позволяет Лессингу донести свои мысли до всех и вывести теологический спор о сущности религии на новый уровень, открыть его для всякого думающего человека; что, как считается, и было целью Просвещения. Впрочем, Лессинг никогда и не называл себя «теологом», а только «любителем теологии». Он и не был теологом в прямом смысле слова, поскольку его не занимали узко-конфессиональные проблемы. А напротив, стремился как можно более полно охватить проблему религии в целом, выявить ее характерные особенности и механизмы функционирования, ее социальные функции. Это обстоятельство позволяет считать Лессинга одним из первых философов религии, прямым предшественником великих теорий религии XIX-XX века (31).

## Литература и примечания

- 1 В данной статье под немецким (религиозным) Просвещением автор имеет в виду Просвещение в протестантских землях, полагая также, что Просвещение, как культурный феномен, сформировалось под сильным влиянием лютеранской Реформации.
- 2 Избавив человека от потустороннего смысла, Просвещение сделало мир открытым для самого человека и для его деятельной воли, которая должна была найти смысл здесь, на земле. – Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время. – Мн., 2006.
- 3 См. напр. Kluebing H. Das Konfessionelle Zeitalter: 1525-1648. – Stuttgart 1989. – S.373.
- 4 В том числе благодаря усилиям Бруно Бауэра. См. напр. его соч. „Das entdeckte Christentum“ (1843).
- 5 Scholder K. Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland // Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland (hrsg. v. F.Kopitzsch). – München 1976; Zeeden E.W. Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums. – Freiburg/Br. 1950. Bd.1.; Kantzenbach Fr.W. Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung. – Guetersloh 1965. – S.15-78.
- 6 Бенгт Хеггlund указывает также, что сам «новый дух времени» с его тенденциями к “энтузиазму” и индифферентности разрушал «изнутри предпосылки ортодоксального мышления» - Хеггlund Б. История теологии. – СПб., 2001. – С. 284.
- 7 Напр. Barthold Brockes (1680-1747), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Johann Lorenz Schmidt (1702-1749).
- 8 Ее основателем и главным представителем является Иоганн Саломо Землер (1725-1791).
- 9 Возможность «практического поворота» была задана, вероятно, еще Филиппом Меланхтоном в предисловии к Loci (1521) и распространена пиедистами.
- 10 Цит. по Zeeden E.W. Op.cit. – S. 227-262.
- 11 За исключением пиедистов, посветивших свою жизнь организации школ, приютов, больниц и т.п.
- 12 По общепринятому мнению, автором «Фрагментов» был профессор восточных языков из Гамбурга Герман Самуэль Реймарус (1694-1768), близкий знакомый Лессинга.
- 13 По некоторым данным, только в 1777/1778 г. вышло около 30 сочинений против «Фрагментов».
- 14 Этот спор вышел далеко за рамки своего первоначального предмета, т.е. «Фрагментов», став общегерманской дискуссией о природе религии. На рубеже XVIII-XIX вв. его славу перенял «спор об атеизме», к которому также, хотя и косвенно, оказался причастен Лессинг.
- 15 Собственно, считается, что именно «спор о Фрагментах» и положил конец лютеранской ортодоксии, со всей очевидностью высветив ее интеллектуальную беспомощность.
- 16 Один из характерных примеров: Immisch O. Beiträge zur Beurteilung der stilistischen Kunst in Lessings Prosa, insbesondere in Streitschriften // TEXT+KRITIK. Zeitschrift für Literatur. № 26/27 Lessing contra Goeze. - München 1975, или Sep-pelfricke A. Die systematische Einheit der Ansätze Lessings zu Ästhetik, Religions- und Geschichtstheorie. – Bonn1984.

- 17 *Fittbogen G.* Die Grundlagen von Lessings Religion // Preussische Jahrbücher. Bd. CLXX. Hf. 3. – S. 330.
- 18 Цит. по *Меринг Ф.* Легенда о Лессинге // Литературно-критические работы. М., Л., 1934. – С. 253.
- 19 Напр. *Barner W., Grimm G., Kiesel H., Kramer M.* Lessing. Epoche – Werk – Wirkung. – München 1987. – S. 282.
- 20 Так, во всяком случае, полагал *Г. Гейне*. См.: К истории религии и философии в Германии // Соч. в 10 т. Т.6. – М., 1958. – С.86. Правда, широкое распространение эта точка зрения получила уже после смерти Лессинга, когда, видимо, сформировался взгляд, что Лессинг был «затравлен» консервативным Гёте.
- 21 См.: *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума. – М., 2007. – С.32. По мнению Хинске, этот же самый мотив был воспринят учеником Христиана Вольфа Георгом Фридрихом Майером и через последнего – Иммануилом Кантом.
- 22 Подробнее см. напр. *Zeeden E.W.* Op.cit. – S.256-262.
- 23 *Lessing G.E.* Axiomata // Gesammelte Werke in 10 Bd. – Berlin, Weimar 1968. - Bd.8. S. 264.
- 24 Цит. по: *Лассаль Ф.* Готхольд Эфраим Лессинг // Литературные и философские этюды. – СПб., 1882. – С. 31.
- 25 *Lessing G.E.* Die Religion Christi // Gesammelte Werke in 10 Bd. – Bd.8. – S. 538-540.
- 26 *Lessing G.E.* Über die Entstehung der geoffenbarten Religion // Op.cit. – Bd. 7. – S. 280-282.
- 27 Христианство утвердило идеи линейности и направленности исторического процесса, что и использовал Лессинг в своих построениях, предполагая прогресс от веры к знанию содержания веры.
- 28 *Lessing G.E.* Die Erziehung des Menschenschlechtes. § 80-86 // Gesammelte Werke in 10 Bd. – Bd. 8.
- 29 *Herold T., Wittenberg H.* Aufklärung/ Sturm und Drang. – Stuttgart 1983. – S. 82.
- 30 *Lessing G.E.* Nathan der Weise. – Leipzig 1970. – S. 87-88 (III, 7).
- 31 В частности, Вильгельм Дильтей в «Поэтическом и философском движении в Германии 1770-1800» прямо называет период от Лессинга до Гегеля «сплоченным и непрерывным целым». Схожую мысль высказывал и Эрнст Кассирер в «Философии Просвещения».



Александр Ломоносов

АКТУАЛЬНОСТЬ ИДЕАЛИЗМА И.Г. ФИХТЕ:  
ОТ ДИАЛОГА К МОНОЛОГУ

Философские конференции, симпозиумы и семинары, одним словом, *диалоги*, хотя и имеют форму более или менее случайных общественных мероприятий, по сути дела не случайны, если предметом, интересующим общество философствующих индивидов, выступает *идея*. Она играет определяющую роль в опыте философского мышления, о чем писал уже Платон: «Мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как увидим равные предметы» (Федон, 75а). Как видно из приведенного фрагмента платоновского диалога, *идея* отнюдь не находится по ту сторону человеческого сознания и не просто «сопровождает» его в эмпирическом исследовании, как выразился Кант. Она не настолько самодостаточна, чтобы пребывать в покое потусторонней вечности, а есть тот самый нетленный логос, дух познания, который, проявляясь, в частности, в форме теоретических семинаров, прокладывает себе дорогу к истинному самоутверждению. Если следовать логике идеализма И.Г. Фихте, задача состоит в том, чтобы осознанно преобразовать форму философского диалога так, чтобы она действительно стала *необходимой формой абсолютной идеи* и тем самым – формой спасения, поскольку в результате такого преобразования она перестает быть формой диалога, т.е. теоретического дискурса. Иными словами, диалог должен превратиться в монолог, взаимопонимание – в понимание, а общество философствующих индивидов – в подлинно философскую общность (Gesellschaft – в Gemeinschaft, как сказал бы Фердинанд Тённис, автор книги «Общность и общество»).

Если, по Фихте, в основе многообразия наших представлений и суждений лежит «единое всеобщее и необходимое мышление» (4, 381), то к этому берегу, казалось бы, и следует грести. Однако в связи с этим возникает вопрос: каким образом простой смертный, находящийся в постоянной диалектике сознания и самосознания, «в разладе с целым миром и самим собой», по словам Григория Назианзина, может достичь этой цели и тем самым стать единым,

целостным человеком? Каким образом Я из вне-себя-бытия, из экстатического состояния, по выражению Шеллинга, может вернуться к своему истинному бытию, к Я как таковому? Способом «скачка», путем трансцендентальной абстракции или, к примеру, через геометрию, по платоновскому «Не геометр, да не войдет»? Согласно Фихте, если рассматривать его творческую деятельность в целом, т.е. в единстве ее спекулятивно-теоретического, морально-практического и историософско-религиозного аспектов, путь восхождения к чистому мышлению, к мышлению «без примеси представлений», т.е. к действующей в себе самой разумной субстанции предполагает *одновременное развитие религиозного сознания и философского способа мышления*. «Не просветлив своего дела в свете религии» (6, 238), в царство всеобщего понимания войти просто невозможно, будь ты хоть трижды кантианцем или гегельянцем. Учение Христа в преобразованном виде, в форме *религии разума*, является необходимой предпосылкой, или предтечей *науки разума*, поскольку раскрытие содержания науки в форме понятия предполагает то, что содержит в себе развитое религиозное представление о единстве Бога и человека, хотя и в неадекватной абсолютному содержанию форме (См. об этом: 22, 41-44). Христианская заслуга Фихте состоит в том, что граница, на которую вышла религия в форме абсолютной достоверности принципа самосознания, стихийно выношенного ею в опыте всемирной истории, есть одновременно граница науки, т.к. «обе последние точки зрения – как научная, так и религиозная – всецело являются воззрительными и созерцательными (*betrachtend und beschauend*)» (5, 72). Для Фихте пределом нефилософского сознания является вера как результат становления этого сознания (не случайно его «Назначение человека» состоит из трех частей: «Сомнение», «Знание» и «Вера»). Ограниченность же фихтевского трансцендентального идеализма заключается в том, что, абсолютизовав тетическую форму разума, т.е. форму тождества веры и знания, форму созерцания, он так и не стал развитым в себе самом наукоучением, лишь схематично представив на всеобщий суд триединую форму науки.

«И не сообразуйтесь с веком сим, – обращался к римлянам апостол Павел, – но *преобразуйтесь обновлением ума вашего*, чтобы вам познавать, что есть воля Божия» (Рим. 12:2). Как видно из этого обращения, в недрах христианского вероучения зарождается соответствующий духу этого учения способ мышления, который полу-

чит свое развитие в философствующей теологии Фомы Аквинского и Николая Кузанского, в метафизике Рене Декарта и Готфрида Вильгельма Лейбница, в критической философии Иммануила Канта и особенно в наукоучении Иоганна Готлиба Фихте. Именно Фихте первым уже в конце XVIII столетия осознаёт *необходимость перехода к сознательному формообразованию философской мысли*. Он отчетливо понимает, что только через преобразование всей системы философского образования на основе трансцендентального разума, или «необходимого способа деятельности интеллигенции» (1, 53) произойдет соответствующее обустройство всей жизни человеческого общества. Поэтому он с самого начала рассматривает философию как высший способ христианского спасения: «Мы начали философствовать из гордости и через это утратили нашу невинность, – пишет он в августе 1795 г. Фридриху-Генриху Якоби, – мы увидели собственную наготу и с тех пор философствуем из нужды ради спасения» (21, 114).

Поскольку христианин по своей идее является сознательным «споспешником истине», постольку ему предстоит развивать и реализовывать эту идею, ибо только таким образом он может «оправдать себя в духе». Обратим внимание на слова апостола Павла: «Бог явился во плоти, *оправдал Себя в Духе*» (1-е Тим. 3:16). Однако для того, чтобы Бог мог достичь этого результата, известного как теодицея, христианам, по словам того же апостола, необходимо «вникать в себя и в учение, заниматься сим постоянно» (1-е Тим. 4:16). Это означает, что им следует духовно пережить весь необходимый опыт вероучения Христа не только «всем сердцем и всею душою», но и «разумением» (Мф. 22:37), чтобы действительно воссоединиться со Спасителем в форме абсолютного самосознания. Однако просвещенная Европа, отвергнув всяческие авторитеты, в т.ч. авторитет разума, в уже конце XVIII-начале XIX вв., по словам Фихте, переживала закономерную болезнь – полное равнодушие к разумному познанию, к истине. В частности, Германия, заразившись английским эмпиризмом и скептицизмом, оказалась неспособна понять суть учения своего великого представителя, Канта, о чем постоянно сетует Фихте. Этому учению, по его словам, не удалось «в корне изменить образ мыслей его века» и в этом смысле «коперниканского переворота» не произошло, хотя причина зарождающегося духовного кризиса лежала, конечно, гораздо глубже. Обмеление европейского духа Фихте объясняет тем, что

Реформация, начатая Лютером, остановилась на середине пути и сама породила новую форму дуализма между бесконечным предметом религиозного сознания и конечной формой самосознания – между Богом и человеком в самом человеке, абсолютизовав *букву* Нового завета. Примирение или усыновление (от немецкого глагола *versöhnen*) произошло в форме синтеза – обновленного, так сказать, союзного договора между Богом и человеком. Дух же Евангелия выражен, по Фихте, только в учении Иоанна, который *безусловно отрицает* форму договора вообще, поскольку идея спасения лежит в принципиально ином измерении. Она состоит не в толковании тех или иных суждений апостолов, а в *понимании* первоначального, духовного единства божественного и человеческого начала, которое не нуждается ни в каком объяснении, ни даже в *новом завете-договоре*. Для «чистого христианина», по выражению Фихте, это знание является безусловно достоверным, т.к. не опосредовано формально-теоретическим способом доказательства. Однако оно не является и результатом мистического откровения, ибо базируется на своем собственном основании – на интеллектуальной интуиции, отчего не вызывает сомнения. В религии Христа нет места арианскому принципу подобосущия, поскольку она есть религия абсолютного единства самосознания, в котором преодолены как момент противоположности, так и момент тождества сознания и самосознания: Я и Бог – одно.

Абсолютное единство самосознания в себе конкретно, хотя и выступило в «Наукоучении» в абстрактной форме самоопределения Я. Христос есть *духовный* посредник, в личности которого Бог стал человеком, а человек – обожился, т.е. «заново», или «свыше» родился. Заметим, что у немцев и англичан в переводе Евангелия от Иоанна подчеркивается *активность* верующего в общем деле христианского спасения: «Если кто не родится *заново*, не сможет увидеть Царствия Божия» («Es sei denn, dass jemand von *neuem* geboren werde, so kann er das Reich Gottes nicht sehen»), у нас же вместо «заново» переводится «свыше» (Ин. 3:3). В чем смысл этого разночтения? Полагаю, оно выражает то, что история всегда обновляющейся западной цивилизации неуклонно стремится к своему критическому пределу, за которым активность ее самоутверждения по отношению к природе и к восточному миру вступит в противоречие со всеобщей целью христианства и этот

глобальный кризис послужит импульсом для выхода на мировую сцену народа, родившегося «свыше».

Сущее как таковое, или единое в христианскую эпоху перестает быть абстрактно-всеобщим первоначалом, противостоящим миру единичного и конечного, благодаря чему единичное, сознающее себя самоопределяющимся в себе началом, становится уже не просто частью космоса, а чем-то неизмеримо большим. Здесь, пожалуй, уместно привести слова Гегеля: «В «я», в конечном, снимающем себя в качестве конечного, Бог возвращается к себе, и есть Бог только в качестве такого возвращения. Без мира Бог не есть Бог» (7, 362). Отсюда проистекает двойственная задача, стоящая перед трансцендентальным философом: во-первых, через популярную форму изложения сути наукоучения, или, проще говоря, через проповедь его основных положений и вытекающих из них морально-практических выводов содействовать тому, чтобы широкая христианская публика очистилась от всякой «примеси ложных представлений» и пришла к должному пониманию первоначального единства Бога и человека в форме абсолютного Я и, во-вторых, развивать в форме спекулятивной науки это понимание (См.: 4, 463; 4, 502). Как первая, так и вторая сторона этого богоугодного дела возлагается Фихте на особое, т.н. *ученое сословие*, которое должно обладать одним предварительным качеством – *честностью*, аналогом христианской святости и самоотверженности. Это качество, по Фихте, является принципиально важным, ибо только честный ученый, обладающий непреклонностью христианского характера, способен преодолеть земное притяжение, основанное на власти денег, роскоши, тщеславия и других фетишей. Кроме того, развитое религиозное сознание есть необходимое условие, очищающее путь к науке.

Для Фихте призыв Христа – «отвергнись себя» во спасение души (Мф. 16:17) – выступает настолько определяющим, что приводится им практически во всех произведениях. Так, во втором введении в наукоучение он пишет, что для достижения всеобщей формы разума индивидуальность «должна непрерывно умирать» (2, 533). Произведения морально-практического характера также пронизаны идеей самопожертвования: «Поистине мы должны, согласно образам священного учения, сперва умереть для мира и вновь родиться, чтобы мочь войти в царствие Божие» (3, 196). Наконец, в работах по философии истории и философии религии Фихте раскрывает идею познания как процесс, в котором она проходит

определенные ступени восхождения к блаженству самосозерцания. В науке как высшей ступени, ступени «чистого мышления», сама вера превращается в форму созерцания – в форму абсолютной достоверности разума (См.: 5, 72). Поэтому, не усвоив бесконечного содержания религии, «не просветлив своего дела» в ней, наука будет существовать только в виде мертвых академий и академиков.

Единство, о котором идет речь у Фихте, есть единство созерцающего самого себя знания, т.е. абсолютного самосознания, которое должно стать не только предметом научного познания, но и выйти за пределы кабинетов и аудиторий в сферу морально-практического воспитания и христианской политики, чтобы в лице ученого-правителя стать кормчим земного устройства. Государственный деятель, в отличие от академического ученого-теоретика, должен быть, по словам Фихте, «непосредственным явлением Бога в мире», доказывающим бытие Бога фактически, своими деяниями (6, 239). Поскольку для Фихте бессознательным носителем божественного знания является связанный прежде всего с греческой мудростью «нормальный народ» – народ немецкий, постольку все усилия ученого сословия должны быть направлены на пробуждение в этом народе познания его вечной, всеобщей сущности. В силу каких причин немцы не пошли по этому тернистому пути самопознания, а впали в соблазн преодолеть присущий им внутренний раскол путем скачка в доисторическую общность племени, проведя над собой опыт национал-социализма, наверное, еще предстоит выяснить. Мне представляется, что одним из глубинных источников такого грехопадения была лютеровская трактовка заповеди и молитвы Христа (Мф. 22:37; Лк. 11:2-4), которая оказала роковое влияние на формирование менталитета немецкого народа. Вместо разумной формы любви к божественной истине, или, как трактовал этот момент Григорий Нисский, «высшей природы, умной и творческой силы» (8, 24) Лютер предложил немцам всего лишь душевное чувство («Gemüt»), а вместо духовного хлеба – обыкновенный телесный хлеб («tägliches Brot»). Душевно-плотское начало, о необходимости преодоления которого писал апостол Павел (1-е Кор. 2:14-15; 3:3), не было преодолено в ходе Реформации, отчего вместе с новыми религиозными авторитетами (Лютером, Кальвином, Цвингли и др.) в конечном счете возобладало обмирщение духовной жизни. В том, что корабль Софии Премудрости Божией покинул немецкий берег, как в свое время – греко-римский, по-

жалуй, сомневаться не приходится. Зримым свидетельством этого является тот факт, что могила Канта, родоначальника немецкой классической философии, по иронии мирового духа оказалась за пределами Германии. Всечеловеческое начало, по выражению Ф.М. Достоевского, проявилось в ином народе, который по внешним признакам практически не укладывается ни в какие общие нормативы, а потому – с точки зрения западного просвещения – есть, скорее всего, «ненормальный» народ.

Для П.Я. Чаадаева, Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого было ясно, что доскональное изучение Библии, которым особенно бравируют протестанты, вовсе не приближает народ к христианскому делу, к истине. Более того, по справедливому замечанию Достоевского, подлинное религиозное знание не может быть результатом внешнего усвоения текста Св. Писания, если этого знания *изначально* нет в сердце народа, в его сокровенном намерении. Писатель считал, что русский народ искони обладает «сердечным знанием Христа», которое в силу своей непосредственности является еще «бессознательным знанием» (9, 63). Поэтому он предчувствовал, что такое знание вместе с несущим его в себе народом-богоносцем должно пройти не только через горнило отрицательной деятельности рассудочного сознания, т.е. через раскол, нигилизм и атеизм, но и через преодоление атеизма – через отрицание отрицания этого знания. Конечно, эта высшая форма отрицания, воплощающая в себе указанную в заповеди Христа третью, разумно-положительную ступень любви человека к Богу, в форме *науки разума* может быть доступна далеко не всем; народу же она доступна только в форме религии. Однако христианская религия не может и не должна оставаться в своей «эмпирической» или исторически-церковной форме, в которой над душой человека продолжают довлеть те или иные внешние предметы поклонения и авторитеты, а может и должна быть существенно преобразована во *всеобщую религию разума*, по выражению Канта и Фихте. Только в такой религии иго Христа перестает быть тяжким бременем и становятся понятны слова: «иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:30). Вместе с преобразованием формы поклонения происходит преобразование предмета веры, ибо «Дух один и тот же» (1-е Кор. 12:4). Именно отсюда возникает, на мой взгляд, тема роли интеллигенции, или ученого сословия – тема, которую хорошо раскрыл Фихте, особенно в таких работах, как «Наставление к блаженной жизни» и «О сущ-

ности ученого и ее явлениях в области свободы». Что же касается развития религиозного сознания, то я убежден, что русская душа не может быть вне православия, однако православие есть отнюдь не застывшая византийская форма веры и знания, а живое христианское вероучение, воплощающее в себе как духовность Востока, так и рациональность Запада, т.е. как аспект сознания, так и аспект самосознания. Поэтому процесс познания этих аспектов в их необходимости, в их существенном понятии есть путь действительного образования национального духа и, следовательно, его самоопределения и спасения: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

Первым и наиболее важным условием решения этой глобальной задачи является, на мой взгляд, преодоление широко распространенного ложного представления о западном (католицизм и протестантизм) и восточном (ислам) путях религии как лишенных в себе момента истинного содержания, как какой-то ереси. Говоря словами Достоевского, сказанными им в адрес славянофилов и западников, можно было бы заметить, что всё это – и католически-протестантский Запад, и мусульманский Восток – есть «недоразумение», но «недоразумение *необходимое*» (9, 536). Поэтому познание истины на русской почве предполагает познание ее в необходимых формах самополагания, чтобы «недоразумения», обнаружившиеся в ходе истории, перестали будоражить наши умы представлениями о многообразии исторических судеб, путей и т.п. «Высшее, конечно же, – писал Шеллинг, – заключается в том, чтобы постигать Бога и поклоняться ему в духе, но для того, чтобы это совершилось и в *истине*, как того требует Христос, необходимо, чтобы тот, кого мы чтим, был действительным Богом, явленным в делах, а не каким-то абстрактным идолом» (10, 371). Противоречие являющегося разума, о котором писали классики трансцендентальной философии, к началу третьего тысячелетия достигло своего предельного напряжения и, в силу этого, своего ясного обнаружения в противоречии цивилизации и природы, с одной стороны, Запада и Востока – с другой. Поскольку для России указанное противоречие отнюдь не является внешним, постольку судьба ее «двуглавия» очевидна: либо она его разрешает и тем самым спасает себя и мир в целом, либо...

На мой взгляд, именно в силу этого противоречия перед русской философской мыслью в ее ближайшей перспективе стоит

серьезнейшая научно-практическая задача, которая заключается в том, чтобы не только ответить на поставленный Фихте вопрос, «как может раздвоиться и начать борьбу с собой в человеческой истории единый разум?» (4, 368), но и наметить пути преодоления этого раздвоения.

Порочность проводимой ныне в России политической линии прежде всего заключается в том, что власть, сознательно или нет, путем фальсификации отечественной истории (особенно ее советского, «богоборческого» периода) пытается вогнать народ в прежнюю, *бессознательную* форму единства знания, возбуждая его чувства наращиванием государственной мощи и деформируя его сознание с помощью средств массовой информации, а так же бюрократически проводимой «реформы» образования. Но поскольку вернуть народ к исключительно сердечному знанию Христа так же невозможно, как невозможно редуцировать к чувственному восприятию суждение «Жучка есть собака», постольку ему предлагается эрзац-знание, которое состоит в бессмысленном представлении о не имеющем в себе Бога мирском единстве: «Бог трансцендентен». Получаются якобы два рода единства: одно – земное, а другое – небесное, между собой никак не связанные. Возрождение лозунга «Народ и партия едины!» на фоне социально-экономических контрастов является яркой демонстрацией углубляющегося политического кризиса, поскольку в этом случае никакого, в т.ч. и земного, единства нет, а есть лишь попытка выдать *формально-юридическое равенство* за *подлинно-фактическое единство*. Однако право без правды не менее опасно, чем правда без права, ибо представляет собой большевизм наоборот. Недаром Русская православная церковь за последние годы вторично успела закаменеть в своем безразличии к духовному и физическому вымиранию народа. Иоанн IV Грозный сказал бы, что в России в начале третьего тысячелетия от Рождества Христова победила манихейская точка зрения его оппонента – Андрея Курбского. Для Иоанна Васильевича единство есть понятие, положенное божественной волей и осуществляющее себя в реальности, причем прежде всего – в форме государственной деятельности. Во всяком случае, государство для него не является «сферой услуг» боярам-олигархам, дарующей остальным подданным лишь некоторый достаток хлеба и зрелищ. Взгляд на деятельность правителя у Иоанна IV Грозного по существу совпадает со взглядом на этот предмет Иоганна Готлиба Фихте. «Тот, кто берется руководить и

упорядочивать свою эпоху и ее порядки, – писал Фихте, – должен стать выше их, не только исторически знать их, будучи пленником этого знания, но вполне понимать их и постигать в понятии» (6, 233). Правитель, по Фихте, «понимает свое дело как понятие Бога о человечестве» (6, 235), поскольку «Бог обладает совершеннейшим правом на всякую жизнь. [...] Эта властвующая в правителе и придающая вид и форму отношениям его времени и его народа божественная идея становится [...] собственной жизнью такого правителя» (6, 237). Целью такой «вертикали власти» является не сама власть, а воплощение блаженной жизни, или идеи справедливости, что подчеркивал еще Аристотель. Замечательно, что впервые политику русского царя Иоанна Грозного как политику воистину христианского государственного деятеля раскрыл наш современник – митрополит Иоанн (См.: 11).

Прежде, чем привести собственные политические суждения Иоанна Васильевича, скажем несколько слов о логике развития русского религиозного сознания конца XV-начала XVI вв., которая в силу ряда причин временно прервалась. Бог есть истина, существующая в православной вере, а если вера проникает в язык (под словом «язык» понималась тогда не только «речь», но и жизнь определенного народа), то Бог уже перестает быть трансцендентным, ветхозаветным Богом, а становится совестью нации, ее всеобщим самосознанием. «Русь не потому святая, что живут в ней сплошные праведники, – писал митрополит Иоанн, – а потому, что *стремление к святости*, к сердечной чистоте и духовному совершенству составляет главное содержание и оправдание ее существования» (11, 63). Такое стремление может, правда, иметь вид стремления к трансцендентному, но на самом деле оно существует «ради истины, которая пребывает в нас» (2-е Ин. 2). Иными словами, истина в нас стремится раскрыть самоё себя. Вот в чем состоит разгадка «загадочной русской души», или, точнее, русского духа. Народ живет божественной жизнью – жизнью по совести, по единому *неписаному* закону, хотя, быть может, и не ведает об этом, отчего Ф.М. Достоевский называет такое сознание народа «бессознательным», «сердечным знанием Христа». Кстати, именно в это время значение слова «совесть», как отмечают филологи, впервые отделяется от значения слова «сознание» и противопоставляется ему. Поэтому христианский долг служения земному царю воспринимается русским человеком как безусловный долг,

тождественный религиозному долгу служения Царю небесному: «Аще земному царю правдою служаши и бояши е, тако научишися небесного Царя бояться», – поучает «Домострой».

Более определенно о единстве Бога и человека в понятии «царская власть» высказывается Иосиф Волоцкий в «Просветителе» и особенно сам Иоанн IV Грозный, подчеркивая, что власть русского царя есть власть, полученная «от Бога» (12, 40), что это есть власть самодержавная, т.е. по сути своей – власть самого Бога. «Угрожаешь мне судом Христовым на том свете, – возражает он Курбскому, – а разве в сем мире нет власти Божией? Вот ересь манихейская! Вы думаете, что Господь царствует только на небесах, Дьявол во аде, на земле же властвуют люди: нет, нет! Везде господня держава, и в сей и в будущей жизни!» (Цит. по.: 13, 41; ср.: 12, 81). В первом послании Курбскому (1564) он пишет: «Смотри и разумей: кто противится власти – противится Богу» (12, 37). «А о безбожных народах, что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют. А русские самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи» (12, 40). Русский царь – защитник добродетели и «споспешник истине»: «Хочешь не бояться власти? Делай добро; а если делаешь зло – бойся, ибо царь не напрасно меч носит – для устрашения злодеев и ободрения добродетельных» (12, 47). «Кровью же церковных порогов мы не обагрjali; мучеников за веру у нас нет; [...] те же, которые, как я сказал, оказывают противодействие, приемлют казнь по своей вине» (12, 58). «Я же стараюсь обратить людей к истине и свету, чтобы они познали единого истинного Бога, в Троице славимого» (12, 73). «Грех ведь не тогда опасен, когда его совершают, а когда, совершив его, не приносят покаяния и выдают нарушение закона за законный поступок» (12, 91).

Этим суждениям вторят суждения Иоанна Грозного о свободе совести: «А в нашей земле, если кто держится латинской веры, то мы их силой из латинской веры не обращаем, а жалуем их наравне со своими людьми» (12, 208). Царь – против разделения единого царства: «Если царство разделится, то оно не сможет устоять» (12, 65). Поэтому он отвергает всякие претензии на власть со стороны духовенства: «Нигде ты не найдешь, чтобы не разорилось царство, руководимое попом» (12, 48), хотя безоговорочно признает необходимость пастырей в их действительном призвании: «Господь же наш Иисус Христос [...] создал опору благочестия, [...] Константи-

на Флавия, царя правды христианской, *соединившего священство и царство воедино*» (12, 177). В связи с этим он пишет Яну Роките: «И на первое место ставим не поклонение материи иконы, а образу, запечатленному в ней» (12, 111). Правильно сказано: какова форма сознания, таково должно быть и его содержание, отчего образному мышлению соответствует образное поклонение.

Совпадение точек зрения апостола и евангелиста Иоанна, богослова и философа Иоанна Дамаскина, царя и мыслителя Иоанна Грозного с философским воззрением Иоганна Готлиба Фихте есть отнюдь не случайное, а существенное совпадение, которое базируется на изначальном единстве веры и знания. Западу необходимо было пройти путь раскола соборного единства путем выхода из него конечного самосознания (отсюда – известное «filioque»), чтобы затем через религиозную Реформацию, через трансцендентальное отрицание всего конечного, исторического опыта как такового, вновь вернуться к исходному пункту, правда, уже в форме «чистого мышления». Думается, что именно поэтому П.Я. Чаадаев видит в немецкой классической философии отнюдь не «пустую форму», а «дело христианства, перенесенное или продолженное на почве чистой мысли» (20, 502).

На последнем, постсталинском этапе советского периода, когда русская идея (целостность образа жизни и мысли народа) стала индивидуализироваться, а выступившее на историческую арену конечное самосознание стремительно начало культивировать свое частное егo, в кругах либерально настроенной интеллигенции объективно возникла иллюзия, что Россия, дабы преодолеть вековую отсталость и нарождающуюся войну всех против всех, должна двигаться по известному евросценарию, написанному в свое время Т. Гоббсом и Дж. Локком, тем более что СССР подписал «Всеобщую декларацию прав человека». Однако *форма социального контракта не может быть основанием жизни духа народа, который не признает никаких пределов*, который в себе стремится не к свободе выбора из заранее предложенных вариантов, а к *бесконечной автономной воле*. «Правовой нигилизм», о преодолении которого часто говорит ныне действующая власть, непреодолим без понимания природы русской души, образом которой, по Гоголю, является никем не обузданная мистическая Птица-тройка. Для такой души «любить, так любить» означает любовь без какого-либо условия, абсолютно сверхчувственную любовь, доходящую до самой смерти.

Так бескорыстно, быть может, только Бог в вечности любит свой человеческий образ (кстати, по-немецки Johann Gottlieb означает любящий Бога и одновременно любимый Богом Иоганн). Только такая безусловная любовь, а отнюдь не партикулярная воля, как представляют себе многочисленные кантианцы и другие борцы за эксклюзивные особенности индивидов, может породить всеобщий закон свободы – конституцию этического государства. «Мы не законодатели человеческого духа», – писал Фихте, подчеркивая тем самым, что всеобщее, безусловное есть продукт только себя самого, а отнюдь не конечного, аналитико-синтетического мышления.

Вспомним остроумное вопрошание П.Я. Чаадаева о том, зачем нужна мысль в разных странах: «Во Франции на что нужна мысль? – чтоб ее высказать. – В Англии? – чтоб привести ее в исполнение. – В Германии? – чтоб ее обдумать. – А у нас? – Ни на что! – и знаете ли почему?» (14, 171). Ответ отсутствует, вероятно, потому, что мы сами должны додуматься, зачем *нам* нужна мысль. Дело в том, что русская философская мысль, начиная с Чаадаева, связывает себя с двумя основными источниками – греко-византийским, в основном религиозным, и германским, преимущественно философским. Она, таким образом, дуалистична по происхождению и по самоопределению (самозванию), что находит свое выражение в сочетании ею противоположностей рационального и сверхрационального («металогического», по выражению Н.О. Лосского), в стремлении создать «целостную философскую систему, которая, – замечает С.Л. Франк, – всегда есть (независимо от того или иного содержания своих идей) религиозная философия (так, атеизм есть тоже своеобразная, хотя и только отрицательная, религиозная философия)» (15, 14). На мой взгляд, основная проблема русской мысли, и, следовательно, национальной идеи, заключается в том, чтобы преодолеть свой дуализм, свести в одну точку свое «двуглавие» – религиозность по содержанию и философичность по форме, но не путем уничтожения одной из сторон (такой опыт уже был проделан в советский период), а путем развития особенного религиозно-философского способа мысли, бесконечного по содержанию и конечного по форме, до всеобщего, спекулятивного способа. «Следует заметить, – справедливо подчеркивает А.Н. Муравьев, – что к работе по раскрытию спекулятивной основы православного христианства уже приступили русские мыслители от П. Чаадаева, И. Киреевского, К. Аксакова и Ю. Самарина до

Б. Чичерина, В. Соловьева, С. Трубецкого и И. Ильина, хотя ни один из них не преодолел, не смотря на усиленные занятия немецкой классической философией, религиозного способа представления. Преодоление этого способа духа откроет для русских философов вторую, собственно научную перспективу продолжения дела Гегеля и всех его великих предшественников – бесконечную перспективу логического познания истины как таковой» (16, 120).

Поскольку русская мысль всерьез задумалась над замыслом Бога о России, то ей, чтобы быть продуктивной, предстоит развить прежде всего саму себя, пройдя определенные этапы философской созревания. Петр I, по Владимиру Соловьеву, «двинул Россию в ученье к цивилизованным народам Запада, чтобы усвоить их науку и культуру» (17, 8), но сам процесс усвоения готового знания есть одновременно процесс преобразования «алчущего познаний ума», обнаруживающего в предмете единую с собой основу. Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель – это не просто историческая последовательность «рудодокопов науки», по выражению А.С. Хомякова, а необходимые этапы самообразования мысли. Создание же «собственной философии на собственной духовной почве» (18, 77) в отрыве от объективного процесса философского формообразования лишено смысла как в теоретическом, так и в практическом отношении. У Н.А. Бердяева есть верное замечание о противниках христианства, «которые не осознают в достаточной степени свою зависимость от христианского источника» (19, 91). Это же замечание можно отнести к русской мысли по отношению к классической мировой философии. Русская мысль не через бегство от последней снимет свою зависимость от нее, а только через понимание ее сокровенного смысла.

Надо сказать, что современная жизнь Старого света есть воплощенное царства рассудка, где каждому особенному народу, будь-то немцы, французы или англичане, предписано самим ходом истории свое особенное призвание, свой закон (См. об этом: 23, 108-150). Однако смутное сознание, присущее нашему народу, что основанием жизни духа может быть только безусловное, единое и неделимое, неизмеримое никакой внешней мерой начало, крайне нуждается в *прояснении*. Для этого как раз и необходима четко функционирующая *научная система образования*, которая должна стать образом или, строже говоря, понятием разумного. Концепция такой системы, основные черты которой в принципе ясны (См.

об этом: 24, 324-345), еще должна быть развита и в этом отношении неопценимую помощь может оказать нам учение Иоганна Готлиба Фихте. «Образование целостного человека, начиная с его ранней юности, – пишет он, – вот единственный путь к распространению философии» (2, 535).

Актуальность идеализма Фихте на русской почве не вызывает сомнений, ибо идея духовной свободы, которую он развивал и проповедовал, есть сама по себе христианская идея познания и спасения. Поэтому, несмотря на разделяющее нас время, Фихте – наш современник и, более того, несмотря на свои немецкие корни, по духу своего стремления к идеалу он – наш соотечественник.

#### Литература

- 1 Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Сочинения: В 2-х тт. Т. I. СПб.: Мифрил, 1993.
- 2 Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Там же.
- 3 Фихте И.Г. Назначение человека // Сочинения: В 2-х тт. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993.
- 4 Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Там же.
- 5 Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии // Наставление к блаженной жизни. М.: Канон +, 1997.
- 6 Фихте И.Г. О сущности ученого и ее явлениях в области свободы // Там же.
- 7 Гегель. Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х тт. Т.1. М.: Мысль, 1976.
- 8 Св. Григорий Нисский. Об устройении человека. СПб., 1995.
- 9 Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989
- 10 Шеллинг Ф.В.И. Философия откровения: В 2-х тт. Т.2. СПб.: Наука, 2002.
- 11 Митрополит Иоанн. Русская симфония. СПб., 2004.
- 12 Иван IV Грозный. Сочинения. СПб.: Азбука, 2007.
- 13 Карамзин Н.М. История Государства Российского. Кн.3. М., 2004.
- 14 Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989
- 15 Франк С.Л. Введение в философию. СПб., 1993
- 16 Муравьев А.Н. Реформация и современность // Теоретический журнал «Credo new». №3. СПб., 2002
- 17 Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911.
- 18 Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // «Вопросы философии». №5, 1994.
- 19 Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990
- 20 Чаадаев П.Я. Сочинения: В двух тт. Т.1. М., 1991
- 21 Фихте к Якоби // «Вопросы философии». 1996, № 3.
- 22 Муравьев А.Н. Гегель о роли христианства в возникновении философии как науки // Христианская культура на пороге третьего тысячелетия: Философская мысль и христианство. СПб.: СПбГУ, 1999.

- 23 *Ломоносов А.* Возвращение к себе. Опыт трансцендентальной философии истории. СПб.: СПбГУ, 2007.
- 24 *Муравьев А.Н.* О роли философии в образовании вообще и в российском образовании в особенности // Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург»: приложение к журналу «Философские науки». – М.: Гуманитарий, 2004.



А.Ф. Кудряшов

## ФИХТЕВСКИЙ ПРИНЦИП ЕДИНСТВА

*Фихте в России и СССР*

О Фихте и его идейном наследии многое уже сказано и написано, но создается впечатление, что загадка Фихте остается неразгаданной. Впрочем, с Фихте связано не так уж мало загадок. Поражает, например, колоссальное напряжение и интенсивность его умственной жизни, реализованной, хотя и не полностью, в обширном множестве выдающихся сочинений, последовательно раскрывающих его творческую эволюцию. Мне, например, очевидно, что его влияние на российскую культуру более значительно, чем у нас привыкли считать. Его труды издаются, о нем упоминают, но очень часто вскользь, мимоходом. Приведу два факта, на них до сих пор фихтеведы не обращали никакого внимания. В России есть несколько памятных мест, которые каждый ее гражданин мечтает и даже просто обязан посетить хотя бы один раз за свою жизнь. Это, прежде всего, Пушкинские Горы, а также Ясная Поляна, дом-музей П.И. Чайковского в Клину и некоторые другие. В местах, сейчас называемых Пушкинскими Горами, А.С. Пушкин создавал многие произведения, там он и похоронен. Мне довелось посетить эти места. Из своего родового имения Михайловское Пушкин любил выбираться к соседям в село Тригорское, где он посещал семью помещицы П.А. Осиповой-Вульф. В Михайловском ему было скучно, а по соседству жили очаровательные девушки, дочери хозяйки и ее падчерица, с ними он встречался, посвящал стихи, амурничал и т.д. Была еще одна причина, по которой он посещал Тригорское: в доме была библиотека с книгами, каких ему не хватало в Михайловском, и Пушкин их читал. Сегодня в этом доме в одном из шкафов можно увидеть стоящую в раскрытом виде книгу Фихте «Die Bestimmung des Menschen». Можно предположить, что Пушкин ее не обошел вниманием. Значит, допустимо ставить вопрос о влиянии Фихте на творчество Пушкина и искать следы этого влияния. Пока еще в нашем пушкиноведении никто даже не ставил подобного вопроса.

Второй пример совсем из другой области, имена здесь совершенно другого исторического масштаба. Однако оба примера, вместе взятые, свидетельствуют, что проникновение влияния Фихте в разные культурные слои российского общества со временем не угасает. Известно, что в Советском Союзе существовала плеяда всемирно известных пианистов. Большим своеобразием в исполнительской деятельности и в жизни обладала Мария Вениаминовна Юдина, преподававшая в разное время в Ленинградской, Тифлисской и Московской консерваториях, в институте имени Гнесиных. В ее репертуаре были произведения Баха, Моцарта, Бетховена, Шуберта, Брамса и других композиторов. М.М. Бахтин отзывался так: «Она могла бы стать философом» (1). Он имел в виду, что у нее для этого были все необходимые задатки. Подруга Юдиной Е.О. Тиличеева пишет, что они в Петроградском университете прослушали курс лекций по философии Фихте. Это был 1919 год – год крещения (2 мая) Юдиной, – весьма знаменательного события в ее жизни. Связь между этими двумя фактами ее биографии, вполне возможно, не только во времени, т.е. в совпадении года. По-видимому, влияние Фихте на нее более значительно. Это о ней писали: «... мы никогда не встречаем у Юдиной художественного произвола в смысле «я так хочу»; этого нет, но есть «я так понимаю» (2). А сама она отмечала: «Наша, музыкантов, задача есть побуждение слушателя к известной духовной направленности, и в этом смысле соприкосновение с музыкой – толчок к новому пониманию реальности» (3).

Подобные примеры указывают на белые пятна в нашем отечественном фихтеведении. Они также могут быть рассмотрены как факты приложения учения Фихте и, вместе с тем, свидетельства продолжающегося влияния этого учения на культуры разных народов и его жизнеспособности. Почему же мы, как правило, наблюдаем сдержанность комментаторов таких биографических фактов? Может быть, кто-то склонен считать Фихте маргиналом, философом второго-третьего плана, оттесненным туда более значимыми фигурами? Я не согласен с подобными оценками значимости Фихте и его учения. Философия Фихте по сей день является мощным генератором плодотворных концепций.

#### *Подходы к изучению творчества И.Г. Фихте*

Изучать философию И.Г. Фихте, как и всякого другого выдающегося мыслителя прошлого, можно в рамках трех основных подходов.

В первом из них целью является максимально адекватное авторской трактовке воспроизведение оригинала (авторизация, т.е. аутентичное прочтение текста). Во втором, прямо противоположном, – современное прочтение авторского текста, так, чтобы его соответствующая интерпретация, отождествляемая с мыслями непосредственно самого автора, стала созвучна современности (модернизация текста). Так как содержание «современной интерпретации» текста не является застывшим и постоянно меняется, то модернизация означает привнесение в классические тексты духа последующих эпох. Немецкие фихтеведы (Fichte-Gesellschaft) исповедуют главным образом принципы первого подхода, в чем с ними их иностранные коллеги по понятным причинам, в целом никак не могут сравниться. Есть еще третий подход, подразумевающий продолжение развития авторской концепции за счет объективного извлечения из нее логических следствий и лишь затем – определение, созвучны они или нет современной эпохе. Данный подход будем считать актуализацией авторской концепции. По-видимому, как раз в таком извлечении российские философы могут преуспеть, по существу, дополняя и актуализируя первый подход.

### *Принцип единства у Фихте*

Утверждение, что принцип единства находится на верхних этажах философской методологии И.Г. Фихте (4), хотя и является верным, все же нуждается в уточнениях. Во-первых, можно ли считать его занимающим самый верхний этаж методологии? Во-вторых, вообще, есть ли у нее какие-либо этажи? Сомнения по поводу главенства принципа единства возникают в связи с возможностью его рассмотрения не как самодостаточного, а как принципа, или являющегося результатом применения обобщения, или выводящегося из других принципов. Безусловно, принцип единства имеет весьма общий характер, но если эта общность придана ему вследствие обобщения, то для такого его образования должны использоваться соответствующие принципы, от каких он, в таком случае, зависит очевидным образом. Если же он выводится из каких-нибудь более общих принципов, то его претензия на верховную роль в методологии становится неосновательной и полностью исчезает. Так, в первом «Наукоучении» конкретным вариантом всеобщего (абсолютного) принципа единства И.Г. Фихте является третье основоположение «Я есть Я и не-Я». Оно имеет яв-

ные признаки, отличающие его от двух других основоположений «Наукоучения». Во всяком случае, от первого основоположения «Я есть Я» оно, как результат вывода, отличается своей синтетичностью (5), тогда как «Я есть Я» представляет собой тетическое, невыводное, суждение. Иначе говоря, третье основоположение само нуждается в обосновании. В таком виде рассматривать его в качестве самого главного в системе «Наукоучения» становится, по меньшей мере, затруднительно.

Итак, вроде бы, получается, что принцип единства не является самым универсальным принципом методологии И.Г. Фихте, поскольку он имеет выводной (подчиненный) характер. Однако этот принцип все равно претендует на то, чтобы играть роль первопринципа, поскольку он соответствует закону, связующему воедино внутренний и внешний мир человека, все мироздание; с него тоже может начинаться исследование, а тот же самый синтез, по И.Г. Фихте, включает в себя анализ (И.Г. Фихте говорит о единстве синтеза и анализа), подобно тому, как само единство и подразумевается, и содержит в себе множественность, разделенность.

И.Г. Фихте понимает единство не только как статическую общность, но и как генезис, анализируя фон (*das Von*) и его связь с Умом (*das Licht*): «*Alles Von, als Genesis, setzt Licht; – so wie vorher Licht Genesis setzte...*» (6). Это значит, в центре Фихтевской диалектики находятся противоположности и их взаимопереходы, а все вместе они конкретизируют принцип единства. В сравнении с И.Г. Фихте диалектика антиномий И.Канта выглядит неизмеримо более статичной и, я бы сказал, проигрышной.

Фундаментальная роль принципа единства в системе философии И.Г. Фихте подчеркивается первостепенной важностью понятий Абсолюта и Бога. Последние И.Г. Фихте часто отождествляет, разъясняя, например, их совпадение следующим образом: «*Die Liebe des Absoluten, oder Gottes...*» (7). То же самое происходит с понятиями единства и Абсолюта. Кроме прямого их отождествления (8), Фихте также утверждает их тождество косвенным образом: «*... das Wesen der Philosophie würde darin bestehen: Alles Mannigfaltige... zurückzuführen auf absolute Einheit*» (9). И дальше: «*...die Aufgabe der Philosophie läßt sich auch ausdrücken: Darstellung des Absoluten...*» (10). Все же мы склонны полагать, что у Фихте в большинстве случаев единство выполняет функцию атрибутивного свойства Абсолюта, не подменяя ни его, ни Бога, оставаясь самим собой,

как понятие, включающее в себя разнообразие – alles Mannigfaltige (результат дизъюнкции) и, вместе с этим, противопоставленное такой разнообразной множественности.

Все сказанное здесь подводит нас к мысли, что четкой и однозначной иерархии понятий, как и принципов, у И.Г. Фихте не было. Иначе ему трудно было бы предъявить упрек, сформулированный И.Б. Шадам: «Der Hauptfehler seiner Darstellungsart scheint mir darinn zu bestehen, das er theils Begriffe, die erst genauer auseinander geseßt werden sollten, zu *sehr concentrirt*, theils Begriffe, die nur in engerer Verbindung, und Zusammenreihung verständlich werden, zu *weit auseinander zerret...*» (11).

### *Единство как всеобщность и предельная целостность*

В современной философско-методологической литературе понятие единства употребляется, в основном, в следующих значениях (12): а) общность, тождественность; б) непрерывность, неразрывность, соизмеримость; в) системность, взаимообусловленность, взаимоположение. Варианты а), б), в) вместе составляют *непосредственное* единство. К ним можно добавить единство *опосредованное*, а именно г) единство оснований.

Поскольку принцип единства у Фихте претендует на роль всеохватывающего принципа, мы вправе перевести разговор относительно всех указанных признаков из плоскости общего в плоскость всеобщего и говорить вместо общности о всеобщности, вместо тождественности – о всеобщей тождественности, вместо непрерывности – о всеобщей непрерывности и т.д. Но чем отличается всеобщее от общего? Данный вопрос остается недостаточно проясненным, – возможно, потому, что, в отличие от категории общего, категории всеобщего крайне не повезло: о ней мало пишут и упоминают, как правило, в контексте несколько более объемного рассмотрения общего. Иногда всеобщее выделяют как одно из множества общих (максимальное общее в этом множестве). Правда, такое выделение не отличается определенностью ввиду отсутствия единственности результата (всеобщее должно быть одно). Кроме того, категория единичного – противоположность всеобщего – тогда должна определяться как минимальное общее. Ни всеобщее, ни единичное, так понимаемые, не будут иметь философского статуса.

Однако, если перейти к множеству всех возможных общих, то трудно отказаться от предположения о бесконечности этого множества. Вместе с тем философское понимание всеобщего требует рассмотрения его как предельно общего.

В античности проблема всеобщего затрагивалась Платоном, принявшим ее решение, как считается, в том виде, в каком его давал Сократ. Критика платоновской теории идей Аристотелем была учтена Фомой Аквинским, занявшим при обсуждении проблемы универсалий позиции умеренного реализма. Фома полагал, что общее существует до вещей (в Уме), в вещах (посюсторонний мир), после вещей (сознание теолога и философа). Если следовать Платону, то надо различать общее как класс вещей и общее как свойство вещей. В первом случае имеются в виду эйдосы, во втором – идеи. Кроме эйдосов и идей, запредельный мир Платона населяют души (сущности индивидов). Вещи от свойств отличаются тем, что имеют части. И все же каждое отдельное свойство может быть представлено системно, как совокупность «переливающихся» друг в друга состояний, обладающих разными интенсивностями (количественные различия). В современной теории общего применяются два подхода, один из которых основан на принципе сходства, а другой – на принципе тождества (13). Всеобщее, понимаемое как результат предельного перехода во множестве общих, означает другой уровень, нежели посюсторонний вещный мир с его свойствами. *Всеобщее* соответствует *предельной целостности* и может быть истолковано в духе, аналогичном системному качеству и эффекту самоорганизации. Тогда оно совершенно объективно может «попасть» (в принятом варианте онтологии) в сферу Ума (сфера трансцендентного) или в сферу сознания (априорное, в том числе трансцендентальное знание, по И. Канту). Получается, что в основе всеобщего (и мира в целом) лежит бесконечность (если принимать принцип сходства) или единица, т.е. число (если принимать принцип тождества). Конечно, разумным выглядит и вариант, когда основой мира полагается и то, и другое (и бесконечность, и единица). Другой вывод заключается в том, что всеобщее возможно в объективном смысле, когда не требуется присутствия или наличия абстрагирующего субъекта. Причем содержание трансцендентного мира частично может объясняться дящимся процессом образования всеобщего. Наконец, налицо эффект случайности «попадания» и последующего обнаружения в сознании всеобщего, что никак не может

отменить соответствующих усилий познающего и рефлексирующего субъекта, нацеленного на поиск истины и новых идей.

*Современное звучание Фихтевского принципа единства*

В разные периоды своей философской деятельности Фихте акцентировал внимание на тех или иных отдельных аспектах этого принципа, что отчасти объясняет использование им нескольких понятий, признаваемых тождественными понятию «единство». Тем не менее, в целом им выдерживается курс на признание приоритета внутреннего единства над внешним, диктуемым извне и заранее положенным формальным единством, т.е. единством в силу формальных причин. Такое, определяющее характер его философии, внутреннее единство «вырастает» из осознания каждым человеком своей причастности к всеобщему – деятельности, знанию, уму (*das Licht*), абсолюту, Богу. Единство организуется, образуется в результате обоснованной деятельности, без чего оно, точнее, то, что является его объективным основанием, себя никак не обнаруживает. Это – весьма важная сторона Фихтевского учения, содержательно наполненного жизненной энергией и человеческой активностью. Причем, в учении Фихте находится место всему, что существует в действительности, в том числе неизменяемой и мертвой (неживой) природе (*die Welt des toten Seins, oder der toten Realität*) (14). Однако она не представляет для Фихте какого-либо интереса. Его интересует жизнь, ее связь со всеобщим. И.Г. Фихте выразил свой коренной интерес и в поэтической форме:

«Nichts ist denn Gott, und Gott ist Nichts denn Leben:

Du schauest, ich mit dir schau' in Herein,

Doch wie vermöchte Schauen dazusein,

Wenn es nicht Wissen wär' von Gottes Leben?» (15).

Понимание единства как результата совместной активности в мыслях и жизни созвучно современным представлениям о месте человека в мире, о характере связи мира и человека.

Подведем некоторые итоги. Принцип единства – ведущий принцип «Наукоучения» И.Г. Фихте, имеющий общеметодологическое значение. Согласно И.Г. Фихте, этот принцип предполагает дизъюнкцию и множественность, а последние, в свою очередь, обязательно предполагают единство. Однако такое единство следует понимать не просто как конъюнкцию соответствующих членов, но и как систему относительно самостоятельных элементов, сама включенность кото-

рых в систему указывает на их определенную общность. Огромный эвристический потенциал Фихтевского принципа единства позволяет обнаружить его определенное соответствие современным представлениям о всеобщем. Вместе с тем, в контексте этих представлений, смысл и значение принципа единства Фихте приобрели еще более фундаментальный характер по сравнению с тем, как они понимались в XIX веке и много позже.

#### Литература и примечания

- 1 Цит. по: Юдина М.В. Лучи Божественной Любви: Литературное наследие. М.-Спб. 1999. С.621.
- 2 Цит. по: Григорьев Л.Г., Платек Я.М. Современные пианисты. М. 1985. С.468.
- 3 Цит. по: Там же. С.469.
- 4 Об этом писал, например, сын И.Г. Фихте, Иммануэль Германн: «Vor allen Dingen haben wir uns in das höchste Princip seiner ganzen Weltansicht (nach ihrer ersten Gestalt) zurückzusetzen: in ihm liegt zugleich der Gedanke der Einheit...» (*Fichte I.H. Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gegenwart. Leipzig. 1850. S.95*).
- 5 Тот же И.Г.Фихте-сын неоднократно подчеркивал синтетичность принципа единства у своего отца, например: «In Synthetischen liegt ebenso das Princip der Einheit...» (*Ibid. S.94*). Впрочем, сам И.Г. Фихте-отец тоже ясно высказывался на этот счет: «Es sollte aber eine Synthesis a priori sein, die zugleich Analysis ist, indem sie den Grund der Einheit und der Zweiheit zugleich aufstellt» (*Fichte J.G. Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8. Juni. Hamburg. 1986. S.29*).
- 6 *Ibid. S.199*.
- 7 *Ibid. S.49*.
- 8 См., например: *Ibid. S.8*.
- 9 *Ibid. S.7*. В оригинале вместо курсива – разрядка.
- 10 *Ibid. S.8*.
- 11 *Schad I.B. Absolute Harmonie des Fichteschen Systems mit der Religion. Erfurt. 1802. S.495*. В оригинале вместо курсива – разрядка.
- 12 См.: Манасян А.С. Методологические принципы объективности научного знания и единство науки. Ереван. 1984; Кудряшев А.Ф. Единство наук: Основания и перспективы. Свердловск. 1988.
- 13 См.: Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М. 2005.
- 14 См.: *Schmid F.A. Fichtes Philosophie und das Problem ihrer inneren Einheit. (Die Frage nach der veränderten Lehre). Freiburg i.B. 1904*.
- 15 «Ничто не есть ведь Бог, и Бог ведь не ничто, а жизнь:  
Ее внутри себя с тобой мы наблюдаем,  
Но как могло бы состояться созерцанье,  
Когда бы не было оно о жизни Бога знаньем?» – (Перев. мой. - Авт.).  
(*Johann Gottlieb Fichte's nachgelassene Werke, herausgegeben von I.H.Fichte. Dritter Band. System der Sittenlehre, Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten und vermischte Aufsätze. Bonn. 1835. S.348*).



В.В. Мурский

## ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ФИХТЕ

**В**опрос о взаимоотношении веры и знания в учении Фихте весьма сложен. Возможно, это один из сложнейших вопросов для исследования. В самом деле, с одной стороны, Фихте позиционирует свое философское учение как наукоучение, т. е. учение о знании, а с другой стороны, утверждает, что его «философия исходит из веры и знает это» (1, 65). Получается явное противоречие.

Итак, с одной стороны, Фихте говорит о том, что философия должна быть наукоучением, имея при этом в виду философию вообще, а не только свое собственное философское учение; при этом он еще готов спорить о том, является ли его философия наукоучением, но о том, возможно ли само наукоучение — философия, как точная и строгая наука, он даже и спорить не будет (4, Bd.4. S.373 f.). Заметим, что вслед за Фихте название «наукоучение» использовали Больцано и Гуссерль, также имея в виду при этом философию как строгую науку. С другой стороны, нельзя забывать вышеприведенное утверждение Фихте о том, что его философия исходит из веры. Как быть с этим очевидным противоречием?

Приведенное выше высказывание о происхождении его философии из веры Фихте делает в своей «Системе учения о нравах» 1798 г., в примечании к королларию к доказательству теоремы «Я нахожу себя самого, как себя самого, лишь волящим». Фихте говорит в данном месте о вере в абсолютность воления, которая не подлежит доказательству. Абсолютность воления, по Фихте, есть непосредственный факт сознания, который каждый должен найти в себе и который не может быть продемонстрирован внешним образом. «Но отсюда не следует, — говорит Фихте, — что это явление не должно само далее объясняться и выводиться, благодаря чему являющаяся абсолютность сама объяснялась бы далее и переставала бы быть абсолютной, и ее явление превращалось бы в видимость» (1, 64-65). Но при этом нельзя привести никакого доказательства ни в пользу самостоятельности воления, ни в пользу

того, что воление имеет какое-то внешнее, хотя и непостижимое, основание. «Если теперь все же решаются не объяснять далее это явление и считать его за абсолютно необъяснимое, т. е. за истину, и за нашу единую истину, по которой должна обсуждаться и судиться всякая другая истина, — как именно на этом решении вся наша философия и построена — то это совершается не вследствие теоретического усмотрения, а вследствие практического интереса; я *хочу* быть самостоятельным, поэтому я считаю себя за такового. Но такое считание за истину есть *вера*. Таким образом, — заключает Фихте, — наша философия исходит из веры, и знает это. Также и догматизм, [...] если он последователен, [...] равным образом исходит из веры (в *вещь в себе*), только он обычно этого не знает» (Там же, 65) При этом Фихте замечает, что говорил нечто подобное во введении в новое изложение наукоучения в «Философском журнале», очевидно, имея в виду «Первое введение». Только там он говорит не о вере в абсолютность воления, а в более широком смысле о вере в самостоятельность своего Я и об интересе к нему. Да и в упомянутом короллари Фихте говорит, что положению «если я себя нахожу, я нахожу себя необходимо волящим, чтобы из него что-то категорически доказать, должно предшествовать другое положение: я нахожу необходимо себя самого, необходимо сознаю самого себя. Это самосознание, правда, не как факт, ибо как таковое оно непосредственно, но в его связи со всем прочим сознанием, как взаимно его обуславливающее и обусловленное им, доказывается в «Основе общего наукоучения»; таким образом, доказанное сейчас положение, и все, что из него еще будет выводиться, само становится как необходимым следствием, так и условием самосознания» (1, 63).

Действительно, доказательство в наукоучении имеет форму круга; доказательство должно привести к тому положению, с которого оно начиналось, как Фихте об этом говорит в своем сочинении «О понятии наукоучения». Наукоучение, по Фихте, представляет собой строгую науку, в которой все подлежит доказательству. Только достоверность первого основоположения не подлежит доказательству, не зависит от этого круга. Примечательно и то, что прямое доказательство невозможности другой системы знания и другого основоположения тоже невозможно. Фихте даже провокативно заявляет: «Кто имеет охоту исследовать, может всегда исследовать, что бы он знал, если бы его «я» не было бы Я, т. е. если бы он не

существовал и не мог бы отличить никакое Не-Я от своего Я» (2, т.1, 40). К этому месту тоже вполне могло бы относиться рассуждение о вере в самостоятельность Я, с одной стороны, и о вере в вещь в себе, с другой. Этого рассуждения там нет, потому что цитируемое в данный момент «О понятии наукоучения» имеет систематическую направленность, тогда как «Первое введение» — методологическую. Хотя оба сочинения по собственному замечанию Фихте не входят в систему наукоучения, а носят исключительно пропедевтический характер.

Пожалуй, здесь следует указать на достойный примечания факт, что в **вводных лекциях** или **методологических отступлениях** своих многочисленных вариантов изложения наукоучения Фихте нигде не говорит о вере, хотя он очень часто в отступлениях говорит, например, о необходимости интеллектуального созерцания и подобных вещах (исключение составляет «Основа общего наукоучения», в которой интеллектуальное созерцание даже ни разу не упомянуто). Рассуждения о вере, а именно о безусловной эпистемологической, я бы сказал, методологической вере, которой посвящена настоящая статья, присутствуют у Фихте лишь в популярных сочинениях, подобных «Назначению человека», в пропедевтических сочинениях, подобных «Первому введению», и еще, как мы видели, в виде примечания в «Системе учения о нравах».

Тема веры в «Наукоучениях», конечно, в той или иной степени присутствует, но не в качестве той веры, которая требовалась бы от читателя или слушателя, но как выводимая вера, как предмет исследования. Так во второй части «Основы общего наукоучения», в самом конце § 9 Фихте в скобках дает выведение веры через чувство: «Нечто такое, что возможно лишь *через отношение некоторого чувства* (без того, чтобы Я давало при этом и могло себе дать сознательный отчет в своем *созерцании его*, и что поэтому кажется *чувствуемым*), является предметом веры. По отношению к реальности вообще как Я, так и Не-Я имеет место только вера» (Там же, 307). Таким образом, Фихте выводит ту самую методологическую пропедевтическую веру, о которой он будет говорить в «Системе учения о нравах» и «Первом введении».

То, что Фихте выводит веру из чувства, находит свое продолжение даже во второй Берлинский период, когда он в 1809 г. пишет короткое сочинение с длинным названием «Проба, можно ли что-либо сделать для подготовки из различения смутного чувства

и ясного познания», т. е. сочинение, опять-таки посвященное пропедевтической тематике. В нем он говорит об искусстве *делать себя философом*. «Где-то должно нас захватить *абсолютное чувство достоверности и необходимости*. Далее важно заметить, в *какой* связи, на *каком* пути пришли в это чувство необходимости, чтобы иметь возможность его снова произвольно восстанавливать» (5, Bd.I. S.13). В этом сочинении Фихте определяет веру как выражение свободы, искусства и готовности к знанию (Там же, S.19).

Таким образом, можно сказать, что вера у Фихте, выполняя пропедевтическую функцию приведения на точку зрения наукоучения, выполняет во многом такую же функцию, что и интеллектуальное созерцание, с применения которого, собственно, начинается наукоучение. И тем не менее, оба эти понятия очень сложно заставить у Фихте вместе. По-видимому, можно сказать, что каждое из этих понятий рассчитано на определенный уровень подготовки. В подтверждение этого можно привести тот примечательный факт, что о вере Фихте говорит в «Первом введении», тогда как во «Втором введении», рассчитанном на читателя, имеющего свою философскую систему, речь идет об интеллектуальном созерцании.

Разумеется, вера в Фихтевской системе играет не только пропедевтическую функцию. С помощью веры, выведенной в наукоучении, осуществляется переход к *частным дисциплинам* наукоучения, о чем Фихте весьма кратко говорит в весеннем курсе «Наукоучения» 1804 г. А именно, каждая из этих дисциплин основывается на особой, свойственной ей вере: «1) в покоящемся *объекте*, а именно, абсолютно изменчивом: принцип *чувственности*, вера в *природу*, материализм; 2) в покоящемся *субъекте*: вера в личность, и при ее множественности, – в единство и равенство личности, принцип *легальности*; 3) покоение в абсолютном реальном образовывании субъекта, которое теперь, поскольку образовывание относится к покоящемуся субъекту, постижимым образом делает последнего единством и лишь первому оставляет многообразие. Точка зрения *моральности*, как некого чисто из покоящегося Я происходящего действия, продолжающегося через бесконечное время; 4) покоение в абсолютном образовывании и жизни абсолютного *объекта*, который теперь из того же самого под 3) приведенного основания становится единством. Точка зрения *религии*, как вера в единого во всей временной жизни единственно истинного и единственно внутренне живого Бога» (6, S.281-282).

Гораздо более подробное, чем в «Основе общего наукоучения» и «Наукоучении» 1804 г., рассмотрение темы веры у Фихте можно найти в его Эрлангенском «Наукоучении» 1805 г., в двенадцатой и тринадцатой лекциях (3, 402–412). Пожалуй, это наиболее значительное рассмотрение (не только по объему, но и по сложности; не только для понимания, но даже для прочтения; поскольку Эрлангенский курс наукоучения сохранился лишь в виде собственного конспекта Фихте с многочисленными сокращениями).

Вера здесь рассматривается до вышеназванного разделения на четыре принципа частных дисциплин наукоучения, установлением которых заканчивалось «Наукоучение» 1804 г. («Наукоучение» 1805 г., в общем, тоже заканчивается установлением этих принципов, хотя и в более краткой форме). Вера в «Наукоучении» 1805 г. относится к абсолютному как таковому, но Фихте ее отличает от слепой веры, которая, именно потому, что она слепа, считает себя не верой, а знанием.

По сути, в этом месте более подробно разбирается тот самый момент, которого Фихте только касался в «Системе учения о нравах»: «наша философия исходит из веры и знает это» (1, 65). В «Наукоучении» 1805 г. Фихте указывает два основных момента веры: «1) Вера не творит абсолютное [...], но ей, как последнему и абсолютному факту, дает себя абсолютное: Она начинает *в себе* с неверия в себя самое; последнему дает себя абсолютное, и так впервые она становится позитивной верой. 2) Вера есть *неверие в абсолютную рефлектируемость*: поэтому она обусловлена тем, что последнюю познают как абсолютно фактическую и почитают за таковую» (3, 403).

Разумеется, оба момента взаимосвязаны. Применительно к самому наукоучению Фихте выражает это так: «Оно, наукоучение, не может ничего приносить с собой, ибо оно уничтожает себя и впервые становится через это самоуничтожение» (Там же, 407). Это положение представляет собой вариацию известного уже с «Наукоучения» 1801/02 гг. положения о самоуничтожении абсолютного знания.

Второй момент веры, а именно, момент *неверия в абсолютную рефлектируемость*, Фихте разбирает при помощи введенного им еще в «Наукоучении» 1804 г., но затронутого там лишь слегка, понятия *света* как абсолютной рефлектируемости. Понятию света

Фихте посвятил в Наукоучении 1805 г. несколько параграфов, предшествующих рассмотрению веры.

К сожалению рамки данной статьи не позволяют остановиться на теме веры в «Наукоучении» 1805 г. более подробно.

#### Литература

- 1 *Фихте И. Г.* Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.
- 2 *Фихте И. Г.* Соч. в 2-х тт. СПб.: Мифрил, 1993.
- 3 *Фихте И. Г.* Наукоучение 1805 г. // Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006.
- 4 *Fichte J. G.* Sämtliche Werke / Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, 1845
- 5 *Fichte J. G.* Die späten wissenschaftlichen Vorlesungen. Fromman-Holzboog: Stuttgart-Bad Cannstatt, 2000.
- 6 *Fichte, J. G.*: Die Wissenschaftslehre: Zweiter Vortrag im Jahre 1804 vom 16. April bis 8 Juni. Gereinigte Fassung. hrsg. v. Reinhard Lauth / Joachim Widmann / Mitarbeit von Peter Schneider. Felix Meiner. Hamburg 1986.



И.В. Шевченко

ЯКОБИ ПРОТИВ ШЕЛЛИНГА:  
ДИСКУССИЯ О ВОЗМОЖНОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ  
ТЕОЛОГИИ

Разногласия между Якоби и Шеллингом касались, кроме всего прочего, центрального для метафизики вопроса о возможности философской теологии, т.е. научного, теоретического познания Бога. Для Якоби Бог – абсолютная личность, следовательно, существо внемирное, трансцендентное, абсолютно совершенное, а тем самым и неизменное. Шеллинг, как и многие другие его современники, исходит из идеи развития субстанции-субъекта, тождества мышления и бытия, или самоопосредования Бога, который должен «стать» самим собой. Для Якоби такой «Бог» – не Бог; это не «он», а «оно» – нечто всего лишь «божественное» (10, 83-88). Такое понимание Бога, по мнению Якоби, ведет от теизма к атеизму, причем посредствующим звеном здесь выступает пантеизм. В этом фокусе и разгорается спор.

В конце 1807 г. Якоби решительно высказался против речи Шеллинга «Об отношении изобразительных искусств к природе». Шеллинг видел в искусстве проявление той вечной творческой божественной силы, которая порождает все вещи природы, он видел обнаружение той же божественной силы и в человеке. Это обожествление природы, или натурализация Бога и вызвало возмущение Якоби. В письме к Гёте от 28 февраля 1808 г. он говорит, что Шеллинг пытается соединить «платонизм и Спинозизм» (дуализм и монизм), т.е. две единственно возможные позиции в философии, которые взаимно исключают друг друга. Разделить свое сердце между ними невозможно, – еще более невозможно, чем объединить их, поскольку там, где возникает видимость такого союза, скрывается обман. Против этого обмана, «пленительного для рассудка», Якоби выступил со всей своей непримиримостью (1, 244).

Чтобы понять возмущение Якоби, надо присмотреться к позиции Шеллинга. Известно, что юный Шеллинг был воодушевлен философией Фихте, который в своем наукоучении 1794-1795 гг., отталкиваясь от кантовской идеи первоначального синтетического

единства апперцепции, провозгласил высшим принципом философии Я. Из этого Я должна быть выведена вся прочая действительность. Это Я молодой Шеллинг понял именно как «человеческое» (9, 371). Именно в человеческом «я» философия нашла истинное «единое». В процессе трансцендентального само-конституирования «я» возникает и самосознание, и сознание «внешнего» мира. Поскольку это «я» само себя создает и, таким образом, ни от чего иного не зависит, Шеллинг приписывает ему «абсолютность». Размышления над этой бесосновной абсолютностью чистого «я» постепенно выводят его, однако, за пределы «человеческого». Предметом этих размышлений становится уже не абсолютность человеческого «я», а само Абсолютное в «я», в человеческом мышлении, познании и самосознании. Шеллинг переходит к «сверхчувственному в нас». Самое «внутреннейшее» в человеке есть «нечто вечное в нас» (2, 318). И это вечное и абсолютное в нас не может быть представлено средствами обычного мышления, поскольку оно ему предшествует и всегда лежит в его основании. Уже в ранний период творчества Шеллинг приходит к признанию особой, «таинственной и чудесной» способности в человеке к «абсолютному познанию», а именно – к «интеллектуальному созерцанию» абсолютного (3, 347 и сл.). Вглядываясь, благодаря этой способности, в свою собственную сущность, мы созерцаем «вечное в нас». Ясно, что это открытие «вечного» в человеческом «я» неизбежно выводит за его пределы и направляет дерзкий взгляд Шеллинга на само «вечное и абсолютное». Абсолютное знание есть знание об абсолютном, «созерцание вечного». Необходимо выясняется, далее, что и соответствующая «чудесная» способность человека к созерцанию абсолютного должна быть, собственно, не человеческой способностью, но обнаружением в человеке и через человеческое познание – самосозерцания Абсолюта.

Это абсолютное Шеллинг называет «Богом». Бог – «непосредственный предмет интеллектуального созерцания» (Там же, 163). Предмет и задача философии тем самым изменяются. Философия возможна только «с точки зрения абсолютного». Она есть «наука божественного» (3, 115; 5, 29), она «живет и дышит» Богом и в Боге, находясь «целиком и непосредственно в самом абсолютном» (3, 348). Взгляд, брошенный гениально одаренным философом на абсолютное – этот взгляд Бога, брошенный на самого себя. Природа и человеческий дух для Шеллинга есть «откровение» Бога самому

себе. Ни вне нас, ни внутри нас нет ничего действительного, кроме «божественного» (5, 97). Поэтому философия по своей сути – богопознание, философская теология. Точнее, она есть самопознание Бога, или, еще точнее, – *завершение* самопознания Бога, благодаря которому и в котором Бог, собственно, становится в полной мере самим собой.

Неудивительно, что Якоби был до глубины души потрясен такой дерзостью: Бог, видите ли, без Шеллинга не может стать самим собой! Простой смертный выдает себя за глаз Божий, которым Бог себя созерцает, а свою «систему» (которую он так и не построил) – не только за окончательную истину в последней инстанции, но и за завершение мировой истории и всего процесса теогонии, самостановления Бога.

Возможно, что еще больше возмутила Якоби попытка Шеллинга укоренить в самом Боге все злое, темное, иррациональное, низкое, отвратительное, что есть в природе, истории и человеческой жизни. Спекулятивный монизм заставляет его «вложить в Бога отрицательное» (6, 73), сделать Бога внутренне раздвоенным, признать в нем «два равно вечных начала» (5,408), хуже того – заставляет его говорить об «основании его существования» (Там же, 358-360), которое правда есть сам Бог, но еще «лишенный сознания» (Там же, 435; 6, 62), находящийся, так сказать, «в бессознательном состоянии», «неразвитый» или «имплицитный» (6, 81). Этот *Deus implicitus* должен еще развиться, чтобы стать *Deus explicitus*, он еще должен стать действительным, «сделать самого себя» (Там же, 432). Для этого он «нисходит» в мир, который имеет свое основание в том же самом «еще не» Боге, который после «нисхождения» (*Herablassung*) в природу, т.е. «овнешнения», самоотчуждения (*Entäußerung*) и последующего возвращения в себя через историю человечества становится, наконец, собственно Богом. Бог выходит из себя лишь для того, чтобы вернуться к себе, становится иным, чтобы стать собой (5, 432). Бог, таким образом, имеет свою «судьбу», должен пройти «многострадальный путь» (8, 266), чтобы в конце отпраздновать триумф своего освобождения. Лишь в конце пути, когда «Бог действительно есть всё во всём», он становится «актуально совершенным». И крайнее отпадение Бога от самого себя, и его возвращение к себе осуществляется в человеческом «я». Весь этот процесс самостановления Бога есть лишь его «движение к самопознанию» (7, 226). Философия должна описать

это движение Бога к завершению своей персонализации (См.: 5, 433). Философия, таким образом, есть «божественное сознание», самосознание и самопознание Бога (4, 172). В философе, человеке, достигшем абсолютного знания и ступени абсолютной науки, умирает всё «свое», всё особенное: «в высшей науке смертный глаз закрывается; здесь уже видит не человек, но само вечное видение стало видящим в нем» (5, 248).

Возмущение Якоби было столь сильным и глубоким, что он почувствовал непреодолимую тягу к обстоятельному разбору взглядов Шеллинга. Результатом его интенсивных занятий шеллинговской философией стала работа «О божественных вещах и их откровении», написанная в 1811 г.

В своей критике Якоби исходит из того, что Шеллинг хочет преодолеть дуализм чувственно воспринимаемого и сверхчувственного: философия должна начинаться с той предпосылки, что есть лишь Единое и вне этого Единого нет ничего (См.: 11, 348). Эту исходную позицию Якоби называет «учением о всеединстве», или «перевернутым Спинозизмом» (Там же, 354). Характерно, что Шеллинг называет этот первопринцип единства «природой». С его точки зрения, пишет Якоби, «всё есть природа, а вне природы или над природой нет ничего» (Там же, 386). Лозунгом этой «новой мудрости» стало освобождение природы от всего сверхъестественного, освобождение мира от его причины, находящейся вне него и стоящей выше него – «одним словом, самостоятельность природы» (Там же, 348). Иначе говоря, учение Шеллинга есть для Якоби чистый «натурализм». Для Якоби абсолютное – трансцендентная причина мира, для Шеллинга же оно есть его имманентная основа.

Далее Якоби выдвигает против этой основной позиции Шеллинга ряд аргументов.

Прежде всего, Шеллинг выводит более совершенное, дух, из менее совершенного – природы. «Может существовать лишь два главных класса философов, – пишет Якоби, – первые полагают, что более совершенное может происходить и постепенно развиваться из менее совершенного; вторые же утверждают, что наилучшее – первично, с него и из него начинается всё» (Там же, 382). К первому классу Якоби причисляет Шеллинга. Его позиция представляет собой результат искусственного умствования, которое воображает, что мрак может породить свет, что из неживого может возникнуть живое, что слепой случай и бессмысленная

материя могут быть причиной появления души, ума, чувства, любви, самопожертвования, справедливости. Всякому здоровому, неизврращенному и доверяющему самому себе рассудку ясно, что «мироздание [...] есть создание Провидения, творение Божье» (См.: Там же, 382-384).

Натурализм, полагает Якоби, всегда есть атеизм. «Тот, кто исходит из природы, [...] не найдет Бога» (12, XLI). Сколько бы рассудок ни углублялся в природу, он не найдёт в ней то, чего в ней нет – ее Творца (10, 119). Обожествление природы равнозначно отрицанию Бога (См.: 12, XXV). Поэтому все разговоры о «божественности» природы, о ее «божественной творящей силе», которая есть «истинный Бог» и т.п. – «бессовестное лицемерие». Якоби требует честности, искренности и точности в выражениях. Если уж вы стали натуралистом и атеистом, то, будьте любезны, не заимствуйте те слова, в которых люди выразили свою веру в Бога (См.: 11, 386). Либо вы считаете первоначалом природу, и тогда атеизм и нигилизм неизбежны, либо вы верите в Бога. Нет другого выбора у человека: либо ничто, либо Бог. Если вы не хотите выбрать пустоту, то не можете считать, что природа есть всё и кроме неё ничего нет. Выбрав природу, т.е. ничто, вы хотите самого себя сделать Богом, но это значит сделать своим Богом *призрак*, потому что если Бога нет, то человек и всё, что его окружает – призрак, ничто (Там же, 49).

Тут «душа» человека «свободно выбирает» между Богом и ничто, между теизмом и натурализмом (Там же, 449). Этот выбор человеком Бога есть, одновременно, выбор им самого себя, выбор свободы. Сознание свободы и сознание бытия Бога у Якоби неотделимы друг от друга. Как только я узнаю, что свободен, что, стало быть, есть во мне разум – то, что не связано природой и возвышает меня над ней, в тот же момент я узнаю и то, что над природой и надо мной самим возвышается Всевышний. И наоборот: пока я не сознаю своей свободы, своей разумной сущности, не зависящей от природы, до тех пор я и не вижу вокруг себя ничего, кроме природы (См.: Там же, 401). Именно в силу неразрывной взаимной связи понятий свободы и Бога натурализм отрицает свободу. В природе нет свободы. Суть самой идеи природы состоит в том, «из ничего ничего не бывает», поэтому в ней невозможно свободно начать что-нибудь. Якоби вполне солидарен здесь с кантовским понятием свободы, само понятие которой противопоставляется идее

природы. Слово «природа» не выражает ничего иного, кроме идеи закономерной связи, бесконечной последовательности событий, каждое из которых с необходимостью порождается предыдущим и с такой же необходимостью вызывает последующее. Именно поэтому в природе нет ничего «первого» и ничего «последнего». В природе «везде и повсюду есть одна лишь судьба, непрерывная цепь одних лишь действующих причин, без начала и без конца» (Там же, 425). Понятие же свободы, по Канту и Якоби, означает способность человека, как разумного существа, наделенного волей, начать причинный ряд событий. Кант и Якоби выводят свободу за пределы сферы природы: если бы в природе случился акт свободы, то он «разорвал» бы природу, разрушил связь событий, а тем самым – единство природы, единство времени, т.е. уничтожил бы природу как таковую. Натурализм есть «система необходимости», как это и представлено у Спинозы. Поэтому, полагает Якоби, когда Шеллинг говорит о свободе, он либо непоследователен, либо лицемерит.

Вместе с понятием свободы, однако, утверждается или уничтожается и понятие моральности. «Истинная свобода» и «добродетель» – одно и то же (10, 369). Не признавая свободу, натурализм утрачивает различие между добром и злом, и «натуралист» должен стать индифферентным к этому различию. В природе они отсутствуют точно так же, как и свобода. С натуралистической точки зрения было бы нелепо осуждать зло и говорить, что «так не должно быть», если всё, что происходит, имеет причину и происходит вполне «закономерно». Натурализм с необходимостью приходит к отождествлению добра и зла, порока и добродетели (См.: 11, 394). Если же Шеллинг на словах признает это различие, то он вновь либо противоречит сам себе, либо лицемерит.

Реакция Шеллинга не заставила себя ждать и была не менее эмоциональной, чем сама критика Якоби. Впрочем, последний не ждал ничего иного. «Натурфилософы крепко за меня возьмутся и намылят мне голову», – писал он Фрису 7 ноября 1811 г. (13, 319). Шеллинг в частной переписке, чувствуя себя не только уязвленным, но и глубочайшим образом непонятым, не скупится на бранные эпитеты в адрес Якоби. Давая выход своей ярости, он немедленно засел за «очень воинственную книгу», написанную и напечатанную за два месяца в 1812 г. – «Памятник сочинению г-на Фридриха Генриха Якоби о божественных вещах и т.д.» (14, 283).

Эта «головомойка» представляет собой одно из самых острых полемических произведений за всю историю философских споров. Впрочем, Шеллинг стремится не только сокрушить и литературно уничтожить своего противника, но и лучше уяснить себе свою собственную позицию.

Прежде всего, Шеллинг выражает свое возмущение тем, что его оппонент подставляет на место его научных убеждений свои «ничем не обоснованные дерзкие вымыслы» (6, 32). Он находит «массу» всевозможных «искажений», «передёргиваний» и «ложных обвинений», вызванных стремлением критика «опорочить» его. Одним словом, обвинения Якоби – «подлая клевета» (Там же, 34). Больше всего раздражает Шеллинга обвинение в неискренности. Он, по мнению Якоби, якобы «не хочет ничего знать об истинном Боге», но боится открыто это признать, и тем самым лжёт, сознательно обманывает читателя. Здесь Шеллингу отказывает красноречие: «невозможно найти эпитеты и слова» которые могли бы как-то обозначить такой сорт полемики (Там же, 31-33). Поскольку ее автор не заслуживает ни сочувствия, ни пощады, Шеллинг начинает свое беспощадное разоблачение этого «дилетанта» и вождя «полузнаек» в философии.

Шеллинг не принимает обвинения в скрытом атеизме, который он, по Якоби, хочет подsunуть под видом нового, философски углубленного представления о Боге. Против этого пункта Шеллинг выступает со всей страстью. Он понимает, что речь тут идет о принципиальной и по-своему последовательной позиции Якоби: все модернизации веры в Бога, ее научного обоснования ведут на деле к атеизму. Чистая философия, основанная, на одном только дискурсе, как сейчас говорят, с необходимостью есть атеизм. Научное познание Бога невозможно. Это «фанатическое основоположение» и составляет «средоточие образа мыслей Якоби» (Там же, 42). Шеллинг противопоставляет ему свое понимание отношения между философией и вопросом о Боге. Он не согласен с тем, что научное мышление по сути своей направлено на отрицание бытия Бога и что поэтому философская теология невозможна. Напротив, вопрошание о Боге есть существеннейшая задача философии как науки. Каким образом на языке философии можно и должно говорить о Боге, причем именно о личном Боге, – это для Шеллинга главная проблема, о которой он неустанно размышлял вплоть до последних набросков своей системы. Бытие Бога как абсолютной

личности есть «высший, последний предмет» науки и конечная «цель» всех ее устремлений (Там же, 82). В отличие от Якоби, Шеллинг не противопоставляет науку и традиционную религиозную веру. Философское прояснение вероучения есть та насущная задача времени, которую ставит перед новейшей философией вся религиозная традиция, вся история предшествующей веры в Бога. Научная философия представляет собой продолжение и завершение этой традиции. То, что было только верой, должно проясниться в научно-философском познании. Свою систему Шеллинг и считает «подлинным учением о Боге». Якоби не понял, что эта цель философии была, наконец, достигнута именно в тех учениях, которые он обвинил в атеизме. Стремление Якоби не пускать науку в сферу богопознания Шеллинг считает страхом перед разумом, ненавистью к нему, «учением добровольной слепоты» (Там же, 51). Это учение приводит человека к неустрашимому противоречию со своей собственной разумной природой. Если Бог действительно существует, то как наисовершеннейшее существо он может быть познан лишь посредством «наисовершеннейшего рассудка», а не благодаря его полному отсутствию (Там же, 96). Совершенству предмета должно соответствовать совершенство познания.

Шеллинг высмеивает утверждение Якоби, что одна лишь вера как «недоступное рассудку место» может дать человеку знание о Боге. Благодаря этому неосмотрительному заявлению «герой неразумной веры» впадает в противоречие с самим собой. С одной стороны, он убежден в том, что непосредственное знание о Боге именно в силу своей непосредственности в принципе не может принять форму науки. С другой стороны, не желая, естественно, стать религиозным ортодоксом и фанатиком, и будучи все же философом, он хочет сохранить права разума, а потому утверждает, что нефилософская вера в Бога должна стать также в самом строгом смысле слова философской. Согласно Якоби, с одной стороны, никакое знание о божественных вещах невозможно, с другой – это «знание о Боге» есть «самое достоверное в человеческом духе». Однако такое важнейшее дело, как познание Бога, нельзя доверять «двусмысленному чувству», за которым могут укрыться всякие бессмыслицы. Верно, что такое предчувствие истинного, или «метафизический инстинкт» у человека есть, но все дело заключается в том, чтобы развить его до ясного понимания, до степени философского сознания. Шеллинг не отрицает, что Бог

есть личность, обладающая разумом и волей. Но если эту мысль оставить без всякого развития, то она приводит к непреодолимым трудностям. Ведь задача состоит в том, чтобы понять, каким образом от высшего и всесовершенного существа может произойти такая «тварь», как наш мир, который, как известно, «во зле лежит». С позиций ортодоксального теизма ответить на этот вопрос невозможно. Такой Бог остается наедине с самим собой и «парит в пустоте». Но если теизм не может понять происхождение мира, то это – не теизм, ведь Бог без сотворенного им мира и без отношения к нему не будет Богом. «Творец», «Господь» есть главнейшие определения Бога, которые утрачивают всякий смысл вне его отношения к миру (См.: Там же, 67-70).

Недоразвитому и непродуманному, по его мнению, теизму Шеллинг противопоставляет свой собственный «научный теизм», который не упускает из виду факт наличия конечного и полного зла мира в его внутреннем соотношении с Богом. Эта соотнесенность заставляет признать в самом Боге двойственность, произрастающую из «бездны» (Ungrund). Эта двойственность делает Бога «становящимся», «развивающимся» от темной «основы», от «природы» в нем, до «божественного самосознания». Лишь такое понятие Бога, уверяет Шеллинг, может сделать постижимым происхождение мира из Бога и в Боге.

В общем и целом Шеллинг противопоставляет «статическому» мышлению Якоби свою «эволюлирующую» методу: предмет истинной науки есть нечто живое, движущееся и развивающееся; развитие мыслей в этой науке есть развитие самого ее предмета. Метод истинной науки – восходящий, а не нисходящий, как в дедуктивно-силлогистических доказательствах, которые Якоби ошибочно принимает за единственно научный метод. Истинная наука не «доказывает» Бога, исходя из каких-то более высоких оснований, чем Бог, что было бы, разумеется, совершенно нелепо. Но в самом Боге есть его основание, из которого он развивается, и которое по мере становления самосознания Бога остается в нем как нечто подчиненное, преодоленное, но и сохраненное. Поэтому и философия может «вывести» и постепенно развернуть определения Бога, исходя из некоторого основания, которое не будет находиться «вне» Бога или «выше» него. Такова единственная возможность научного представления теизма. Точка зрения Якоби, напротив, «делает невозможным всякий научный теизм» (Там же, 62).

Якоби не прав даже в своем, казалось бы, неоспоримом противопоставлении теизма и натурализма. Напротив, возражает Шеллинг, нет никакого теизма без натурализма. «Природа» есть то «отрицательное начало» в Боге, благодаря которому он, выходящая над ней, становится личностью. Не будучи природой, он не мог бы быть и личностью, поэтому теизм включает в себя натурализм, но не сводится к нему. Природа есть еще не весь Бог, и натурализм – еще не завершенная философия. Бог как субъект, личность, «выше природы». Натурализм вполне «проясняется» лишь в теизме, а теизм предполагает натурализм. Так что, полагает Шеллинг, теизм Якоби – неистинный. Противопоставляя свой теизм натурализму, Якоби тем самым выхолащивает его и не может составить верное понятие о «личности» Бога (Там же, 74). Натурфилософия как подчиненный «момент» системы должна войти в систему «подлинного теизма». Другими словами, Спинозизм есть неотъемлемая сторона всякой истинной философии, но – лишь одна ее сторона. Этого Якоби не понял. Если бы он увидел, что «спинозизм» нужен Шеллингу именно для того, чтобы через него перешагнуть к идее личного Бога (а другого пути тут нет), то он не стал бы утверждать, что система Шеллинга есть «не что иное, как голый спинозизм» (Там же, 53).

Якоби, заключает Шеллинг, не знает истинного теизма и истинного Бога именно потому, что отнимает у Бога всю природу (Там же, 114). Какой же это теизм, если он исключает понятие Бога из всякого объяснения бесконечной полноты природного существования, а также «темной» стороны человеческого бытия? Изъятый из жизни универсума Бог становится «мертвым, безжизненным» (Там же, 72). Такой «мертвенный теизм» есть уже наполовину атеизм. Возвращая Якоби упрек в «лживости», Шеллинг указывает, что такого рода «теизм» требует от научной искренности отрицать существование личного Бога, а признание такого существования свидетельствует о недостатке откровенности (Там же, 73).

Якоби жаловался друзьям на «терроризм Шеллинга», но не считал нужным отвечать на его «свирепую выходку», полагая, что невозможно продолжать полемику без ущерба своему достоинству. Шеллинг впоследствии не испытывал серьезных угрызений совести, хотя, видимо, чувствовал, что вложил в полемику слишком много страсти и, как говорится, хватил через край, на что указывали уже первые рецензенты его «Памятника». Все же он был уверен, что

боролся за правое дело. Позднее, когда Якоби давно уже не было на свете, он высказывался о нем мягче, признавая его правоту в полемике против «рационалистических систем», но усматривал существенный недостаток его работ в том, что они не идут дальше полемики (См.: 8, 166-168). Якоби фактически уступил полемия рационализму, противопоставив рационалистическому пониманию знания и науки лишь свое «незнание» и «чувство», а не другое, более высокое и истинное понимание философии как науки. Тем самым он и себя лишил возможности достичь «более высокой науки». Такая позиция привела его учение к «духовному истощению», которое и составляет «истинный характер философии Якоби» (Там же, 176).

Таким образом, по Шеллингу, историческое значение философии Якоби состоит в том, что она стоит на границе двух эпох. «Рассудок» Якоби целиком принадлежал ушедшей эпохе классического рационализма, но «чувство» влекло его дальше, в ту духовную страну, контуры которой уже вырисовывались вдали (Шеллинг имеет в виду послекантовский немецкий диалектический идеализм). Мы должны «почтить и признать его как невольного пророка» (Там же, 182). Вот почему Якоби, писал Шеллинг в 1833-1834 г., есть «самая поучительная личность во всей истории Новой философии» (Там же, 168).

#### Литература

- 1 Briefwechsel zwischen Goethe und F.H.Jacobi. Leipzig, 1846.
- 2 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.1.
- 3 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.4.
- 4 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.6.
- 5 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.7.
- 6 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.8.
- 7 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.9.
- 8 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.10.
- 9 *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings* sämtliche Werke. Bd.11.
- 10 *Friedrich Heinrich Jacobis* Werke. 6 Bände. Hrsg. von F.Köppen u.Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976). Bd.2.
- 11 *Friedrich Heinrich Jacobis* Werke. 6 Bände. Hrsg. von F.Köppen u.Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976). Bd.3.
- 12 *Friedrich Heinrich Jacobis* Werke. 6 Bände. Hrsg. von F.Köppen u.Roth. Leipzig: Fleischer, 1812-1825 (перепечатка: Darmstadt: WB, 1968 und 1976). Bd.4/1.
- 13 *Henke E.L.Th.* Jacob Friedrich Fries, aus seinem handschriftlichem Nachlaß dargestellt. Berlin, 1937.
- 14 *Plitt G.L.* Aus Schellings Leben in Briefen. Leipzig, 1869-1870. Bd.2.



И.В. Зотова

## НОВИЗНА АБСОЛЮТНОЙ НАУКИ: СНЯТИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ ФОРМ ФИЛОСОФИИ

В предисловии «Феноменологии духа» Гегель заявляет: «Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию* и быть *действительным знанием*» (2, 3). Тем, кто воспримет эти слова как намерение построить очередную историко-философскую концепцию, может показаться, что философия заменяется чистым, или, как иногда негативно выражаются по этому поводу, «голым» принципом. Иначе говоря, когда устанавливается тенденция снятия «философского чувства», выражающегося в любви к истине, и осуществляется переход к истине самой по себе, т.е. к науке самой по себе, тогда недопонимание необходимости этого перехода провозглашает обвинения в адрес данной тенденции. Эти обвинения, как правило, выражаются в суждениях об окончательной утрате философией живого и свободного знания, поскольку якобы забывается некое самостоятельное бытие, существующее само по себе, и вместо него философия располагает абстрактностью чистого содержания, оказывающегося всего лишь чистым мышлением. Такое мышление ошибочно считается бессодержательным и в этом смысле бесцельным, поскольку считают, что оно становится равнодушным к истинному бытию в себе и потому утрачивает объект своей любви.

Однако причину данных рассуждений мы находим в следующем: остается неувоенным тот факт, что чистое мышление находит себя как свой собственный объект, и поэтому абсолютная наука не есть абстракция или «голое» совмещение элементов на основе единого принципа. Напротив, каждый элемент обнаруживается в своем ином и рождается из него. Точно так же и бытие в себе оказывается моментом системы. Поэтому абсолютная наука в то же время не перестает быть любовью к мудрости. В абсолютной исчерпанности своего содержания она становится для себя объектом своей же любви, познавшей себя в своей истории и раскрывшей истинную свободу. Абсолютная наука нашла себя как понятие, в

котором сняты моменты субъективности и объективности и которое поэтому оказалось абсолютной идеей, а т.к. содержание абсолютной идеи стало абсолютным содержанием, своим собственным результатом, своей действительностью, то мы – усвоившие этот результат – можем относиться к эмпирическому содержанию, к истории только исходя из чистых определений абсолютной идеи. Это значит, что мы, находясь в сфере понятия абсолютной науки, должны будем лишь обнаруживать ее содержание, представлять его как уже снятое в системе, показывая, что особенность эмпирического содержания истории философии находит истину в содержании абсолютной науки.

То, что для нас *стало* результатом, содержит в себе весь путь своего развития и потому не является абстрактным результатом. Мышление удерживает последний, оказавшись тем предметом, который прежде в разных формаобразованиях являлся ему и теперь развился до абсолютного понятия, т.е. положил себя как его собственную действительность. Поэтому мы и можем говорить об абсолютной науке, ведь для понятия теперь нет ничего внешнего, в чем оно могло бы себя определить. «Бытие достигло значения истины, поскольку идея есть единство понятия и реальности; бытием обладает теперь, следовательно, лишь то, что есть идея» (1, 693). Последний вывод не должен давать повод для того, чтобы полагать, будто абсолютное знание опосредствовано своим движением, и что это – причина рассматривать его как конечное знание. Напротив, данное опосредствование как раз и раскрывает его бесконечность, поскольку оно становится конкретным абсолютным знанием и для себя уже ни в чем не нуждается. Поэтому всеобщее знание, коль скоро оно оказывается завершенным, уже не нуждается в дальнейшем становлении, ведь оно сняло отношение к предмету, т.е. феноменологию, «опыт сознания», и теперь наша задача заключается в том, чтобы обнаруживать *понятие* этого опыта.

В деятельности абсолютной науки предметом оказывается она сама, и именно поэтому на первый взгляд кажется, что ее содержание не есть новое содержание. Новым оно представлялось тогда, когда самосознание еще не достигло формы разума, познавшего свой предмет как самого себя, став абсолютным знанием. Но это знание не стало бессодержательным самосоотношением, поскольку оказалось деятельностью понятия, т.е. не стало абстракцией. Абстракция – непосредственность в себе, безразличная к иному, а то

конкретное содержание, которое якобы отвлечено от абстрактного и снято так, что абстрактное в нем больше не нуждается, соответственно, должно полагаться само по себе. Поэтому, во-первых, данное конкретное содержание уже не есть конкретное, а оказывается абстрактным по той причине, что за его пределами остается некоторое абстрактное содержание. Во-вторых, это абстрактное содержание в то же время не может соответствовать своему статусу, потому что оно оставляет вне себя некое конкретное содержание и поэтому определяется как абстрактное постольку, поскольку не является конкретным. Однако благодаря этому определению в абстрактном находится содержание, и оно оказывается вполне конкретным. Поэтому, когда мы говорим о науке самой по себе, то имеем в виду абсолютно конкретную идею, в которой результат переходит за пределы своей непосредственной утвержденности, т.е. абстрактности, к самому себе, к своей живой тотальности, находя свою негативность как снятие своей положенности, то есть абстрактности. Повторим, что при этом не имеется в виду нахождение нового содержания, ведь мы не могли бы тогда находиться в царстве знания самого по себе. Нахождение содержания абсолютной идеи есть ее представление, ее собственная негативность. Но в то же время негативность возведена в форму всеобщего, и для всеобщего уже не составляет проблемы оставаться в своей абсолютной форме, полагая конечное как *свое* содержание, т.е. быть абсолютным потому, что конечное находится в нем как его самость, как его собственность. Напротив, конечное, если оно находится в себе, не зная всеобщего, всегда имеет дело с новым содержанием. Ведь то, что остается в себе, полагает свой предел и тем самым освобождает место для иного, т.е. для нового, опытного или исторического. В свете этого возникает проблема новизны в философском знании. Рассмотрим ее в следующих моментах: 1) новизна в становлении исторического содержания философии; 2) логическая новизна снятого исторического содержания; 3) усвоение завершенного содержания науки как истинная новизна философии.

**1). Новизна в становлении исторического содержания философии.** Историческое содержание философии есть совокупность определенных в себе принципов. Данная совокупность представлена как смена одного принципа другим во времени и поэтому оказывается опытом философского знания. К опыту философского знания подходят двояко: с одной стороны, как к смене, череде

мнений, с другой, как к становлению последних, в котором они исчезают, оказываясь понятиями, составляющими содержание всеобщего понятия.

Смена мнений есть полагание одного мнения, одного принципа наряду с другим. В данном контексте мы употребляем слово «принцип» как синоним слова «мнение». Латинское слово «*principium*» имеет значения «начало», «основание». Мнение – то, что является моим или принадлежит мне. Моя собственность есть самополагание, которое делает меня «свободным» по отношению ко всему остальному. В этом смысле эта свобода – мой принцип, мое начало, посредством которого я есть. Но так я существую и свободен лишь в себе. Такое отношение к свободе и истине, предполагающее пребывание в себе, создает безразличие по отношению к иному, которое выражается утверждениями о том, что владелец определенного мнения будет беречь как зеницу ока свою собственность, ибо это – его мнение. Однако другой стороной такого положения вещей оказывается предоставление свободы иному мнению. Казалось бы, это вполне справедливо, ибо если я хочу чувствовать себя свободным, то иное также должно испытывать это состояние, чтобы позволить мне делать то же самое. Но состояние такой свободы не определяет мнение как истину. Конечно, непосредственно мнение есть истина, ведь иного еще не дано знать. В этом смысле мнение есть единичность, *это* мнение, претендующее на то, чтобы отличаться от всего остального, т.е. быть новым и единичным по отношению к нему. В свою очередь, иное мнение есть такое же *это*, такое же новое мнение. Поэтому тот, кто непрестанно ищет все больше и больше нового, кто не удовлетворяется найденным и начинает скучать, тот стремится оставаться в среде *этих* мнений. Ведь сохранение найденного приобретает форму всеобщего, воспоминания, а привычка требует, чтобы было найдено новое единичное, «живое» содержание, чувственная данность, которая создает видимость истинного богатства.

Так утверждает себя одно мнение по отношению к другому. Просто заявляют, что есть такое-то мнение наряду с другим. В таком случае истина каждого мнения заключается лишь в его непосредственном бытии. Впрочем, многие из тех, кто высказывают свои мнения, вполне последовательно заявляют, что не претендуют на окончательную истину. Ведь мнений много, и поэтому истину нельзя познать. Тем самым полагают, что истина не есть

некоторое «это», но есть всеобщее, которое невозможно найти в агрегате эмпирических данных. Действительно, бессмысленно пытаться примерять конечное к бесконечному. Но если считать, что в череде мнений нет истины, то из этого вовсе не следует, что нет иного способа познать ее.

Бытие в себе, единичное мнение, определено тогда, когда положена граница для иного бытия в себе и, следовательно, его отрицание. Инобытию также присуща собственная граница; оно также выступает как отрицание. Поэтому каждое нечто оказывается отрицанием отрицания, оставаясь в себе. Но пребывание в себе, таким образом, положило отрицание как свое содержание, выйдя к инобытию и переступив границу, а это есть нахождение истины во всеобщем. Очевидно, что вывод следующий: знание частного невозможно без знания всеобщего, а познание всеобщего есть снятие череды неупорядоченных мнений и выход к принципиально новому содержанию, к понятию. Однако данный переход возможен как выход из чувственной достоверности и как раскрытие понятия, как снятие определенности. Но разве нахождение своего предела не есть поистине новое?

*2). Логическая новизна снятого исторического содержания.* Слово «логическое» обобщает все то, что входит в понятие логики и обладает ее признаком. Каждый момент, охватываемый этим понятием, обладает его признаком, поскольку предел снят. Иначе понятие было бы не действительным понятием, а тем, чему принадлежал бы данный признак, и поэтому не отличалось бы от своих моментов, также обладающих им как своим признаком. Значит, логическое, как абсолютно завершенное единство всех определений понятия, есть само понятие – чистая логика как наука, существующая сама по себе не по причине отсутствия в ней содержания, которое могло бы ограничивать ее и тем самым уничтожать самость, но потому, что она не есть сама по себе вне ограничения. Ведь именно благодаря этому ограничению, положенному абсолютно, а не отдельным его моментам, понятие есть то, что оно есть – свой собственный признак. В другом случае его не было бы вообще или оно являлось бы невысказанным. Само содержание понятия есть то, в чем оно себя познает, иначе оно было бы пустой абстракцией. О нем нельзя было бы высказываться и не было бы возможности его мыслить. Как нечто всеобщее, а потому завершенное, понятие в то же время не могло бы являться таковым, т.к. ограничивалось

бы тем, что абсолютно не причастно ему, а значит, самостоятельно и в силу этого завершено в себе. Другими словами, существовало бы иное понятие, никак не связанное с данным, они бы друг другу противоречили и дальше этого их взаимоотношения не развивались бы. Так полагалась бы бесконечность эмпирического материала, и в вопросе о соотношении логического и исторического мы не шли бы дальше этой антиномии.

Однако в процессе осмысления данного вопроса философия подходит к такому этапу, на котором она снимает свое непосредственное определение – быть любовью к мудрости – и становится завершенной наукой. Последнее заключение представляет собой результат для нас. И мы, ограничиваясь рамками статьи, вынуждены полагать данный результат в надежде на то, что читатель уже усвоил тотальность его содержания, а потому этот результат не представляет собой для него абстракцию. Поэтому мы даем себе право утверждать, что множество принципов философии, представляющее собой ее историю, развивается до абсолютного единства. Таким образом, философия обретает облик истинно божественной науки и науки самого Бога, т.е. снимает свою историю. «Можно поэтому выразиться так: это содержание есть *изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа*» (1, 39).

**3). Усвоение завершенного содержания науки как истинная новизна философии.** Завершение системы оказывается снятием непосредственности исторических данных – мнений, которые получают в понятии обоснование, оказываясь собственной рефлексией, чистым мышлением, порождающим эту непосредственность как свой момент. Если до этого снятия история философии являлась как последовательность новых по отношению друг к другу духов, то теперь их новизна исчерпывается тем, что возникает «последний дух», объемлющий в себе все конечные духи и по этой причине оказывающийся первым. Этот дух, безусловно, оказывается новым с исторической точки зрения. Однако этим его новизна не исчерпывается, т.к. он возникает как раз для того, чтобы исчерпать истину (логику) историко-философского движения. Если это так, то вновь появляющееся эмпирическое содержание будет полагаться в этом абсолютном духе как его собственное содержание, а потому истинным бытием будет вечно обладать только он. Но если нет альтернативы (а логическое не может ее иметь в качестве чего-то

самостоятельного, дополнительного, но может полагать лишь само себя, найденное содержание как *свое* иное), то истинной новизной может обладать только оно само во всем своем абсолютном содержании, в полноте своего собственного усвоения.

Постгегелевская философия может представляться как отказ от системы, от чего-то устойчивого и потому якобы не дающего волю демонстрации живого, нового содержания, однако сама эта философия уже определилась системой как снятое различное содержание. Выступая в качестве абсолютной идеи, чистая наука является вневременной и именно поэтому бесконечно новой, несмотря на то, что ее изложение Гегелем определяется прошлым, т.е. исторически. Безусловно, усвоение этого факта также определено историей, поскольку всякий бывший факт не может быть истинным, если он не воспроизводится в памяти, как некоторое теперь, т.е. как настоящее. Однако как раз усвоение, или процесс перевода исторического внешнего содержания в свое собственное содержание, которое уже содержит в себе снятую историчность, есть вневременное усвоение.

Значит, особенное воспроизведение абсолютной науки оказывается ее отрицательным утверждением, поскольку она как тотальность есть свобода пребывания в себе и для себя. Свобода, ставшая всем тем, что только могло быть ее абстрактным пределом, оказалась деятельностью всеобщего, вобравшего в себя в то же время все особенное. «Поскольку Гегель замыкает собой историческую форму, начиная тем самым логический способ философствования, то после него практически невозможно – если следовать духу самой философии – выступление философских направлений, связанных с какими-либо другими именами, – справедливо замечает О.Ю. Сумин. – То есть всякий, кто стремится к абсолютному содержанию философии, а не поэтическому оригинальничанью в сфере философии, которое там совершенно неуместно, тот неминуемо обрекает себя на ношение звания „гегельянец”» (3, 340).

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2002.
- 2 Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002.
- 3 Фрагмент интервью с Е.С.Линьковым // Сумин О. Гегель как судьба России. Краснодар: Глагол, 2005.



П.Е. Бойко

## СПЕКУЛЯТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ КАК ПРИНЦИП ВСЕОБЩЕГО ПОНИМАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

Философско-историческая система Г.В.Ф. Гегеля завершает процесс становления спекулятивной концепции всемирной истории, намеченный трансцендентальной философией немецкого классического идеализма (Кант, Фихте, Шеллинг). Суть разработанной Гегелем историософской системы заключалась в реализации абсолютной диалектики как целостного, априорно-апостериорного рассмотрения предмета в органическом единстве его ноуменальных и феноменальных составляющих. Именно здесь *всеобщая диалектика* немецкой классической философии впервые достигла того, чего не смогли достичь рассудочные по своей природе религиозно-догматические и метафизические историософские учения, недооценивавшие онтологических оснований исторического процесса. Гегелевская же философия истории изначально имела глубокий онтологический смысл, что и определило ее всеобщую, абсолютно-идеалистическую направленность. Такого рода радикальная логико-онтологическая установка не могла не сказаться на характере решения фундаментальных философско-исторических проблем. Это подтверждается уже первыми словами гегелевского «Введения» к «Лекциям по философии истории», где говорится о том, что их темой является «сама всемирная история», а не «общие размышления о ней» [1, 57].

Философия всемирной истории Гегеля выявила и объяснила смысловую взаимосвязь логического и эмпирического в структуре всемирно-исторического процесса. Только у Гегеля было установлено логическое равновесие между априорным и апостериорным уровнями философско-исторического знания. Тем самым достигалась главная цель философско-исторических учений в немецком идеализме – построение научной системы философии всемирной истории, объясняющей исторический процесс из его собственного логического и фактического содержания.

В этой спекулятивной систематической историософии преодолевалась религиозно-мифологическая ограниченность средневековой

историософии и гносеологическая односторонность новоевропейского трансценденталистского понимания всемирно-исторического процесса (с его априористским пафосом и недооценкой исторических тенденций и фактов). Как справедливо отмечает О.Ю. Сумин, Гегель сочетал в своих построениях и «трансцендентальное «Я» Канта» и «бесконечное «Я» Фихте» и «тождество субъекта и объекта Шеллинга» [11, 27]. Гегелю удалось не только органически соединить логико-методологические принципы немецкого классического идеализма, но и выразить всеобщность предмета, системы и метода, развивавшихся в мировом историко-философском процессе в рамках платонизма, аристотелизма, картезианства, эмпиризма, интуитивизма и т.д. В то же время гегелевская «философия всемирной истории» (именно так Гегель называл свой лекционный курс, записи которого легли в основу изданного после его смерти труда) не являлась простым синтезом уже ранее достигнутого классической историософской мыслью. Она выступила качественно новым историко-философским феноменом, который в плане целостной спекулятивно-диалектической методологии исторического познания намного опередил свое время и до сих пор остается во многом непревзойденным образцом спекулятивного рассмотрения всемирно-исторического процесса. По словам А.М. Каримского, «Гегель не рассматривал свою концепцию как подведение итогов или обобщение предшествующей ему исторической мысли. Напротив, значительную часть вступительного раздела он посвятил демонстрации того, почему она не может быть положена в основу философии истории... В самой общей форме отношение Гегеля к философско-историческим учениям прошлого можно характеризовать как стремление обнаружить в их последовательности логику развития исторического мышления, связанную каким-то образом с логикой движения самого духовного основания истории» [7, 51].

В отличие от своих предшественников, Гегель не конструирует априорные схемы мировой истории, а органически выражает сам *логос истории*, находит его через спекулятивное движение онтологических категорий «Науки логики». Этот Логос и есть то, что в философии принято называть методом.

«Метод, – пишет Гегель, – возник... как само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя как столь же субъективное, сколь и объективное абсолютное и, стало быть, как полное соответствие между понятием и его реальностью, как существование,

которое есть само понятие. Здесь, стало быть, следует рассматривать в качестве метода лишь движение самого понятия... понятие есть все и... его движение есть всеобщая абсолютная деятельность, само себя определяющее и само себя реализующее движение. Метод должен быть поэтому признан неограниченно всеобщим внутренним и внешним способом и совершенно бесконечной силой, которой никакой объект не может оказывать сопротивление, не может иметь другой природы по отношению к методу и не быть проникнут им. Метод есть поэтому душа и субстанция, и нечто постигнуто в понятии и познано в своей истине лишь тогда, когда оно полностью подчинено методу» [2, 756].

В понимании Гегеля метод есть постигающее себя «чистое понятие», понятие становящееся конкретной тотальностью бытия. В качестве такового этот философский метод может быть только единым и единственным. «В науке как таковой, – замечает Гегель, – может существовать лишь один метод, так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно... Сначала мы рассматриваем понятие в его всеобщности, затем в его особенности как разделяющее себя и различающее себя понятие... это сфера ограниченности, различности и конечности, и наконец, понятие, замыкающее себя в себе, умозаключение, или возвращение понятия из его определенности, в которой оно не равно себе, к самому себе, когда понятие достигает тождества со своей формой и снимает свою ограниченность» [5, 251]. Таким образом, метод для Гегеля – это органическая жизнь самого понятия, предмета, логический ритм их бытия и само это бытие в его смысловом саморазвитии.

Гегелевское стремление реализовать принцип тождества объективного и субъективного в истории как тотальном процессе (история как *Geschichte*, т.е. свершение, снятие, уничтожение и сохранение одновременно) выступает необходимым методологическим условием научно-спекулятивного постижения истории как идеи. По словам немецкого философа, «спекулятивная философия есть сознание идеи, воспринимающее все как идею; идея же есть истинное в мысли, а не только в созерцании и представлении. Точнее, истинное в мысли есть то, что конкретно, положено в себе как раздвоенное, причем таким образом, что обе стороны раздвоенного образовали противоположные мыслительные определения, в качестве единства которых должна быть постигнута идея» [5, 221].

В отличие от трансцендентализма, который лишь констатирует факт внутренней логической противоречивости социально-исторического бытия (Кант), но не справляется с ним, спекулятивная диалектика логически охватывает эту противоречивость, делает ее одним из своих важнейших логических факторов. «Спекулятивное мышление, – подчеркивает Гегель, – состоит лишь в том, что мышление удерживает противоречие и в нем – само себя, а не в том, чтобы, как это свойственно представлению, позволять противоречию господствовать над ним и растворять его определения лишь в другие определения или в ничто» [2, 399].

Спекулятивный метод снимает односторонности непосредственного и опосредованного моментов, т.е. крайности интуитивного и рефлексивного (рассудочного) знания. По мнению немецкого философа, «нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются нераздельными и неразделимыми, а указанная противоположность [между ними] – чем-то ничтожным. Что же касается научного рассмотрения, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, рассмотрение их противоположности и их истины...» [2, 56-57].

Спекулятивное мышление органично сочетает непосредственное и опосредованное через отрицательную диалектику снятия этого противоречия, которое изначально присутствует в любом конечном предмете. В логической системе определений предмета непосредственное не исчезает полностью в своем ином – отрицательном, т.е. в опосредованном, но, наоборот, сохраняет в нем свои всеобщие и необходимые моменты. «Удержать положительное в его отрицательном, содержание предпосылки – в ее результате, это – самое важное в основанном на разуме познании» – замечает Гегель [2, 763].

Определяя сущность спекулятивного познания, необходимо подчеркнуть, что сама категория спекулятивного возникает не как «выстрел из пистолета» (Гегель), а как результат всего познавательного процесса вообще. Будучи конкретно-всеобщим процессом философствования спекулятивное превосходит и завершает интуитивное (непосредственное, чувственно-созерцательное), рассудочное (опосредованное, аналитическое) и критическое («отрицательно-

диалектическое») содержание абсолютной диалектики мышления и бытия.

В спекулятивном мышлении достигается конкретное единство и «самотождественное различие» субъекта и объекта, мыслящего и мыслимого, сознания и бытия. Здесь нет крайностей как объективного, так и субъективного рассмотрения вещей. В гегелевском учении о сущности спекулятивного философствования важнейшую роль играет положение о том, что движение познающей мысли (понятия) начинается и заканчивается в Абсолюте. Спекулятивное единство всеобщего, особенного и единичного указывает на то, что часть идеи как целого не имеет никакого онтологического значения сама по себе, вне этого целого. Часть имеет логическую силу и значение только в соотношении с целым, т.е. со спекулятивной конкретностью Абсолюта, выраженной в *системе*.

Система у Гегеля – это спекулятивная тотальность, которая, как верно замечает в своей, ставшей классической гегелеведческой работе русский философ И.А. Ильин, «отличается от простого эмпирического целого не только своим исчерпывающим объемом, но и внутреннею связью частей ее между собой и частей с целым» [6, 207]. Именно эта внутренняя духовно-органическая связь лучше всего выражает сущность спекулятивной тотальности, ее всеобщий логико-систематический характер.

В отношении той части системы, которую занимает философия истории (наука о высшей форме объективного духа – мировой истории), это означает, что история у Гегеля представляет собой осуществленность абсолютной идеи. Тотальность этой идеи в объективном духе образует конкретное содержание всего мирового процесса. Здесь как раз и совпадают все противоположности исторического сознания и бытия, всеобщность смысла и единичность факта. Это конкретное тождество вечного и временного, Божественного и человеческого во всемирно-историческом процессе. Главная задача этой спекулятивной, абсолютно-идеалистической историософии заключается в том, чтобы найти и осмыслить это онтологическое совпадение, понять и объяснить единство априорных и апостериорных моментов всеобщего исторического знания. В этом суть философского подхода к истории, подхода, отражающего «трудную работу понятия». Суть этой спекулятивной работы состоит в том, чтобы исходить из самого понятия истории, в котором нужно определить его внутренние (смысловые) и внешние (фактические) моменты.

При этом нельзя впадать в крайности рассудочного априоризма, связанного с искусственным конструированием и насильственным привнесением идеи в слой произвольно подобранных исторических событий и фактов, а также абстрактного эмпиризма (позитивизма), суть которого заключается в игнорировании всеобщих умозрительных принципов в действительном историческом процессе. Выдержать спекулятивное равновесие между идеей и фактом, найти подтверждаемую единичными (и зачастую «случайными») фактами умозрительную схему развития всемирно-исторического процесса – вот подлинная задача всеобщей философии истории. Это и есть путь нахождения всеобщего в мировой и национально-государственной истории. Логику и методологию этого единственно разумного и необходимого пути и отстаивает в своих трудах Гегель. Всемирная история, по Гегелю, совершается в духовной сфере, прежде всего в сфере объективного духа, который имеет своей целью и конечным результатом всеобщий, абсолютный дух. Несмотря на то что исторический мир обнимает собою физическую и психическую природу, «субстанциальным является дух и ход его развития» [1, 70]. Дух как абсолютное в истории определяет все его частные – субъективные и объективные определенности. Это очень важно помнить, чтобы не поддаваться искушению «политологизировать» гегелевское понимание всемирной истории как только якобы «объективной сферы бытия народов и государств в их движении к свободе». Логически неправомерно жестко разделять все стадии и фазы развития Абсолюта в объективном и всеобщем духе. Из-за этого утрачивается тотальность процесса его движения в логике – природе – всеобщем духе. Получается, что всемирная история как часть этой тотальности как бы замыкается в себе и «забывает» о своей субстанции – именно абсолютном (а не объективном) духе. Ведь и логика, и природа, и духовная сфера – это все различные ступени одного и того же тотального процесса движения Абсолюта (здесь все пребывает непрерывном развитии и самопознании, это именно развивающийся Абсолют, развивающийся и в себе (логика), в своем ином (природа) и в своем возвращении к себе (дух). Поэтому логическим и духовным «ядром», т.е. субстанцией мировой истории является не свобода сама по себе, а свобода как один из принципов самого Абсолюта. То есть в истории только с частной и внешней стороны мы видим развитие всех особенных моментов объективного духа (право, мораль, нравственность с ее семьей – обществом и государством). С точки зрения

же всеобщего это движение самого Абсолюта и его духовных форм: искусства, религии, философии. То есть все формы субъективного и объективного духа в мировой истории – это еще не развернувший себя до конца абсолютный дух. Поэтому мы и должны анализировать особенные формы объективного духа в истории не сами по себе, а сквозь призму наличия в них всеобщего, абсолютного.

По мнению известного неогегельянца XX в. Р. Дж. Коллингвуда, в самой «Философии истории» Гегеля этот абсолютно-идеалистический момент (история как движение форм абсолютного духа в области государственного бытия народов) был выражен неудовлетворительно. «Но, в «Философии истории», – подчеркивает Коллингвуд, – Гегель ограничивает поле своего исследования политической историей. Здесь он следует за Кантом, однако у того было веское основание для такого ограничения, основание, которое отсутствует у Гегеля. Исходя из своего разграничения между феноменами и вещами в себе, Кант, как мы уже видели, считал исторические события феноменами, событиями во временной последовательности, а историка – их наблюдателем. Человеческие действия, рассматриваемые как вещи в себе, с его точки зрения, являются нравственными действиями. Но те же самые действия, которые, по Канту, как вещи в себе являются нравственными действиями, как феномены выступают в качестве политических действий. История поэтому может и должна быть только историей политики. Гегель, отвергая кантовское разграничение между феноменами и вещами в себе, отвергает тем самым и кантовскую доктрину, согласно которой всякая история – политическая история и тезис, что история – это своего рода зрелище. Поэтому центральное положение, занимаемое государством в его «Философии истории», оказывается анахронизмом. Для того чтобы быть логически последовательным, Гегелю следовало бы объявить задачей истории не столько изучение процесса развития объективного духа, сколько *изучение истории абсолютного духа, т.е. искусства, религии и философии* (курсив мой – П.Б.)» [9, 116-117].

На наш взгляд, данное замечание английского ученого верно только отчасти. Гегель действительно, рассматривает мировую историю преимущественно как систему развития идеи свободы в политико-правовой жизни всемирно-исторических народов и государств. Однако это не означает, что он вообще игнорирует субстанциальное значение форм абсолютного духа в историческом процессе. В «Философии истории» он говорит о том, что государство является

основой и средоточием других конкретных сторон народной жизни: искусства, права, нравов, религии, науки.

Продолжая анализ гегелевской методологии философско-исторического познания, коснемся специфики понимания категорий истории и исторического немецким мыслителем. Согласно Гегелю, категория истории имеет как объективный, так и субъективный смысл. В объективном смысле она есть *Geshichte*, т.е. свершение, судьба, участь, снятие (т.е. уничтожение и сохранение одновременно). В субъективном история выступает как *Historic* повествование, историография. В этих определениях выражается одна из основных идей спекулятивной философии: идея диалектического тождества субъекта и объекта в тотальности всемирно-исторического процесса. Это означает, что сами человеческие действия (субъективная сторона) совпадают с историей этих действий (объективная сторона), т.е. с их историографией. Историография – это описание исторических действий и событий, которое возникает одновременно с ними. Однако у Гегеля как философа истории имеет место не столько историография (это один из видов исторического познания), сколько сами методы (парадигмы) историософствования. В этом плане нельзя не согласиться с известным отечественным исследователем философии истории Гегеля А.М. Каримским, который полагает, что выражение «три вида историографии», употребленное в русском переводе «Философии истории», не вполне корректно. По словам Каримского, у Гегеля речь идет о видах (формах) рассмотрения истории, которые правильнее квалифицировать как виды или типы исторического сознания, мышления, или же истории» (*Arten die Geshichte zu betrachten...- Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. E.Gans.3.Aufl. Besorgt von K.Hegel. B.,1848*) [7, 58].

В своем «Введении» к «Лекциям по философии всемирной истории» немецкий мыслитель выделяет три основных вида историософии: *интуитивную* (первоначальную), *рефлексивную* (аналитическую) и *философскую* (синтетическую, или спекулятивную). Интуитивная историософия представлена первыми греческими историками (Геродотом, Фукидидом и др.) или видными государственными деятелями (например, Цезарем) – очевидцами и участниками описываемых ими событий. Исторические описания этих людей отличаются непосредственностью, в которой дух автора полностью совпадает с духом изучаемых им исторических событий.

Этот интуитивистский историзм еще не различает, как следует, субъективную и объективную стороны философско-исторического познания. Здесь субъект еще не отличает себя от объекта (т.е. от конкретной истории), что не позволяет объяснить сущность исторических событий. Для этого непосредственность первоначального историзма должна быть опосредована философско-исторической мыслью, которая выражена в рефлексивной историософии. Именно в ней дух историка начинает подниматься над духом описываемой им исторической эпохи. Началом философско-исторической рефлексии выступает понятие *всеобщей истории*, впервые сформулированное в трудах Тита Ливия («История Рима от основания города»), Диодора Сицилийского («Историческая библиотека»), Иоганна фон Мюллера («История Швейцарии»). По словам Гегеля, эти историки впервые предпринимают попытку дать обзор истории всей страны, отдельного народа, «мира в целом». При этом они очень часто упрощают и сокращают излагаемый материал, нередко модернизируют дух описываемых ими людей и событий. Гегель констатирует логическую неудовлетворительность такого позитивно-описательного подхода и переходит к характеристике второго подвида рефлексивной историософии – к так называемой *прагматической историографии*. Ее суть он усматривает в морализаторской и социально-дидактической направленности, стремлении дать исторические наставления правителям, полководцам, государственным деятелям и даже целым народам. С точки зрения прагматической историософии из истории нужно извлекать нравственные уроки. По мнению Гегеля, значение этого типа историософского мышления заключается в том, что оно актуализирует историческое исследование, наполняет его духом современности. Однако немецкий мыслитель указывает на невозможность извлекать из истории нравственные уроки. Он справедливо полагает, что опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не учились у истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее. «В каждую эпоху, – отмечает Гегель, – оказываются такие особые обстоятельства, каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния» [1, 61].

Третий вид рефлексивной историософии – *критическая историография*, представленная, по мнению Гегеля, в современной ему немецкой науке. По его словам, здесь излагается, прежде всего не

сама история, а «история истории», дается оценка исторических повествований, исследуется их истинность и достоверность. Недостаток этого типа исторического мышления заключается в том, что оно часто отрывается от исторической действительности, заменяет объективные исторические факты субъективными, априористскими конструкциями и схемами.

Последним подвидом рефлексивной историософии является «история в понятиях». Она является переходом к «философской всемирной истории», в которой всеобщей разумной силой выступает идея. Гегель именно ее считает духовной субстанцией исторического процесса. «Всемирная история есть вообще проявление духа во времени, подобно тому, как идея, как природа, проявляется в пространстве» [1, 119]. Только идея выражает всеобщее содержание исторической жизни человечества. Постигание всемирно-исторической идеи как духа и есть предмет *философской истории*. Как указывалось ранее, здесь речь идет о самой гегелевской, т.е. спекулятивной точке зрения на историю, которая не только снимает ограниченность интуитивной и рефлексивной историософии, но и объединяет смысловую и фактическую стороны философско-исторического познания в систематическую теорию всемирно-исторического процесса.

Как верно замечает А.М. Каримский, содержание этой систематической концепции было выражено в тройственной логико-методологической структуре «Философии истории» Гегеля: 1) общая теория всемирной истории (или собственно философия всемирной истории); 2) спецификация движения духа во времени (этапы всемирной истории); 3) характеристика современного Гегелю этапа развития человечества и оценка исторических перспектив [7, 50].

Второй раздел этой философско-исторической системы у Гегеля начинается с дедукции принципа свободы как всеобщей цели мировой истории. По словам немецкого философа, дух обязан своим существованием только себе и зависит только от себя. Это означает, что он свободен. Свобода образует самое существенное свойство его содержания. Дух актуализирует свою внутреннюю свободу через процесс самопознания, который как раз и реализуется в мировой истории. Из этого следует, что история, взятая с философской точки зрения, есть свобода, или, как отмечает Гегель, «прогресс в сознании свободы – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [1, 72].

Становление понятия всемирной истории в немецком идеализме показывает, что в структуре его философско-исторических учений рассудочная историософия (Кант) выполняет функцию тезиса, диалектическая (Фихте, Шеллинг) – антитезиса, спекулятивно-мистическая (Гегель) является их органическим синтезом. Главным теоретическим результатом философии всемирной истории в немецком идеализме стала спекулятивно-диалектическая методология философско-исторического познания, которая может быть актуализирована применительно к отдельному историческому народу в рамках следующей методологической программы: 1) философский анализ понятия всемирно-исторической идеи человеческого рода, выраженной в особенных формах реальности этой идеи: бытие всемирно-исторических народов; 2) разработка типологии трех фаз движения историософской мысли: интуитивной, рефлексивной и спекулятивной; анализ идеи философской истории народа; 3) выявление спекулятивной диалектики смысла и факта в истории государства; 4) анализ соотношения идеи государственности и духовной эволюции в жизни народа; история и свобода в жизни народа, диалектика этих категорий; 5) разработка диалектики духовно-исторического развития народа: а) объективный дух: семья – гражданское общество – правовое государство; б) всеобщий дух и его проявленность в духовной истории народа: религиозно-эстетический, религиозно-мессианский, религиозно-философский и научно-философский периоды развития общественного сознания нации; 6) рассмотрение эволюции форм всеобщего и объективного духа в жизни народа.

В гегелевской системе абсолютного идеализма история, как известно, выступает последней ступенью развития идеи в сфере объективного духа, т.е. духа, выражающего социально-политическую и правовую жизнь человечества, отдельных индивидов, наций и государств. Она выступает эволюцией духовной субстанции, осуществлением объективного духа во времени. Только здесь дух поднимается до всеобщности самосознания, открывает себе собственную сущность, свою свободу, творящую всемирную историю. Это непрерывный диалектический процесс мысли через выявление противоречий всего конечного и его возвышения к бесконечному, всеобщему. Средоточием конкретно-всеобщего и является философия абсолютного идеализма Гегеля. Вопреки устоявшимся представлениям о якобы антихристианской, «пантеистической» (языческой) направленности этой философии, мы полагаем, что именно в ней была в полной

мере реализована христианская идея мировой истории и культуры как логоцентрического в своей основе процесса. Она по настоящему объяснила, что Христос – это Логос бытия и мышления, воплощенность Абсолютной идеи, т.е. Бога в Природе и Духовной сфере. Это и есть единственно христианский путь: показать всеобщую логику мирового процесса и тем самым вскрыть его логоцентрические, т.е. христоцентрические основания. Только тогда по настоящему завершится исторический, т.е. стихийный, несущий в себе, помимо вечного и необходимого, массу временного и случайного, способ существования эстетического созерцания и религиозного рассудка. Настанет эпоха логической, «положительно-разумной» философии, содержание которой имеет глубокую духовно-историческую закономерность.

Очевидно, что возвышение христианской культуры до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой стихии абсолютного духа, включая его эстетические, научные и, конечно же, религиозно-догматические составляющие. Сегодня мы видим как завершается огромная по своей исторической протяженности фаза *рассудочного мышления*, с ее абстрактной дифференциацией всех сфер духовной жизни человека. На фоне ее идейного заката намечаются, пусть пока еще малозаметные, контуры эпохи *спекулятивного разума*, интегрирующей культуру в единое идейное целое. Принципом философского понимания этого процесса как раз и является гегелевская методология философско-исторического познания, выступившая предметом данной статьи.

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
- 2 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
- 3 Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3.
- 4 Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
- 5 Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975. Т.1.
- 6 Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
- 7 Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988.
- 8 Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
- 9 Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.
- 10 Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. М., 1983.
- 11 Сумин О.Ю. Гегель как судьба России: 2-е изд., испр. и доп. Краснодар, 2005.



Л.А. Бойко

## КОНЦЕПЦИЯ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА

В начале XXI столетия философская наука выступает свидетелем своего собственного «распятия» различными псевдо и около философскими идейными течениями. Позитивизм и постмодернизм, например, деонтологизируют философский процесс, затрудняя тем самым возможность познания в нем всеобщего как абсолютного. В XX веке даже так называемая неогегельянская философия не сохраняет спекулятивного содержания гегелевской диалектики, интерпретируя ее в абстрактно-релятивистском ключе. Данный факт лишний раз подтверждает мысль о том, что современная философия постепенно утрачивает свое всеобщее онтологическое основание, свою связь с Абсолютом. В результате происходит распрямление философии как науки о всеобщем, которая распадается на ничем не определенное множество так называемых «самостоятельных» философских «методов», «дискурсивных практик» и «парадигм».

Философствующий рассудок как бы забывает о том, что истинный философский метод есть ни что иное, как смысловое развитие предмета философского знания. Метод есть постигающее себя «чистое понятие», понятие, становящееся конкретной тотальностью мышления и бытия. В качестве такового этот философский метод может быть только единственным и единственным. В истории классической философской мысли этот метод получил название диалектики как всеобщей системы движения понятия. Это движение осуществляется в соответствии с логико-категориальной триадой моментов интуиции (*непосредственной объективности*), рефлексии (*опосредованной субъективности рассудка*) и спекуляции (*всеобщей определенности разума*). Интуиция берет предмет в непосредственной, нерасчлененной данности, рефлексия производит в нем логическое разделение, выявляя его внутреннее субъективное содержание, а спекуляция объединяет аналитические моменты предмета с самим предметом, что в результате дает его целостную смысловую картину.

Трудность реализации этого логико-методологического замысла в отношении современной, постклассической философии обусловлена тем, что спекулятивная диалектика не получила какого-либо положительного систематического развития в западной и отечественной

философии 2-й пол. XIX – начала XX вв. Выше интуитивного или, в лучшем случае, рассудочно-метафизического отношения к абсолютному идеализму русская и западноевропейская философская мысль не поднялась.

Русские религиозные мыслители XIX – начала XX в., интуитивно верно улавливая диалектику мышления и бытия, как правило, не стремились придать этой диалектике завершенный и интегральный характер. Они чаще всего останавливались лишь на самых общих характеристиках духа (художественного, мифологического и религиозного – прежде всего). Всеобщность духовного неизбежно становилась абстрактной и безжизненной, отделенной от своих необходимых особенных и единичных форм.

В этой связи представляется актуальным обращение к философии выдающегося русского мыслителя И.А. Ильина, творчество которого представляло собой попытку перевести русскую философию с религиозно-метафизического («соловьевского») до интуитивно-феноменологического и спекулятивно-диалектического уровней. В своих трудах Ильин стремился сочетать *логический интуитивизм* восточно-христианского миропонимания и спекулятивную систематику западноевропейской мысли (в духе Фихте, Шеллинга и Гегеля). Опираясь на методологическую стратегию интуитивно-феноменологического принципа предметной очевидности, он всю жизнь стремился воплотить единство теоретической и практической философии, реализовать свои логико-онтологические концепции в политико-правовых, социально-экономических и историсофских исследованиях. Естественно, что научные интересы молодого русского мыслителя сосредоточиваются на проблематике «возрожденного гегелианства» [3].

Практически все ведущие исследователи творчества Ильина отмечают близость его учения философии Гегеля, основываясь на знаменитой и уникальной для русской философской мысли работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Так, например, В.В. Зеньковский, анализируя книгу «Религиозный смысл философии», подчеркивает, что в этом важнейшем произведении Ильина, и в терминологии, и в идеях наблюдается «чрезвычайная близость» к его книге о Гегеле [2, 419].

Трудно не согласиться с этим выводом известного историка русской философии. Ильин действительно предельно глубоко для своей эпохи проник в понимание самого органического характера философии Гегеля. Он уже не считает, подобно некоторым другим русским мыс-

лителям (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Б.Н. Чичерин, В.С. Соловьев и др.), что Гегель допустил «методологическую диверсию», определяя понятие в качестве начала философии. Он вполне осознает необходимость такого принципа спекулятивного философствования: «Бог есть подлинная, живая сущность мира, и реальность мира определяется всецело его присутствием. Поэтому необходимо признать, что кроме Бога нет ничего; ...Это означает, что Наука есть подлинная, живая сущность мира и реальность мира определяется всецело ее присутствием. Поэтому философия утверждает, что кроме Науки нет ничего... Бог есть философия, т.е., система научного Знания; и кроме философии ничто не реально. Таково высшее дерзание метафизического замысла Гегеля» [4, 176]. В соответствии с этим спекулятивным подходом Ильин определяет философию как «интеллектуальное приобщение к Абсолюту», которое всегда имеет сверхэмпирический, трансцендентный характер.

В данной статье представляется необходимым не столько выяснение степени адекватности содержания ильинской интерпретации существу философии Гегеля, сколько выделение из контекста ильинского прочтения методологии гегелевской философии, интерпретированной Ильиным с позиций собственной, интуитивно-феноменологической концепции «духовной очевидности».

В одной из главных идей, связанных с интерпретацией Ильиным гегелевского учения, содержится положение о том, что всякая, по настоящему глубокая философия основывается на ряде интуиций, и метод, посредством которого мыслитель приходит к своим философским воззрениям, по существу своему, есть метод интуитивный. Опираясь на это положение, Ильин приходит к выводу о том, что «диалектический метод есть у Гегеля результат интуитивистического познания (конечно, в действительности сильно подкрепленного схематической спекуляцией)» [3, 51].

Такой подход к пониманию ильинской интерпретации гегелевской философии косвенно подтверждается содержанием одного из примечаний, сделанных Ильиным к статье «О возрождении гегелианства», где отмечается, что «когда говорят о “методе” Гегелевой философии, то под этим разумеют обыкновенно ту с виду однообразную диалектическую связь, которая соединяет все ее ступени между собою. Мы имеем здесь в виду не это, но тот способ философствования, который дал Гегелю возможности увидеть вообще в “понятии” ... ту объективную связь..., которая есть диалектическая связь...» [3, 51]. Очевидно, что Ильин

усматривает в философствовании Гегеля не только рационалистическую сторону, обращенную к понятию, но и иррационалистический, созерцательный аспект, сближающий его с философами-романтиками всех веков. Он не подменяет диалектический метод Гегеля «шеллинговской гениальной интуицией», а разводит диалектику, имманентную гегелевским философским построениям, и путь, т.е. метод, которым немецкий мыслитель пришел к диалектике. Сохраняя рационалистический характер гегелевской диалектики, Ильин настаивает и на иррациональности начала системы Гегеля. «Первое состояние Божие в логике не докажется и не нуждается в доказательстве, – отмечает русский исследователь гегелевской философии, – так же как не докажется вообще и самое бытие Божие: необходимо достигнуть спекулятивного видения, подняться духом до этой первой истины и узреть ее, что она обстоит» [4, 182]. В этом смысле, «спекулятивное видение» получает религиозно-мистический смысл; оно направлено на «узрение» «первого состояния Божия» и совершается посредством «духа».

В своей работе Ильин последовательно проводит мысль о том, что «все философское учение Гегеля посвящено адекватному раскрытию сущности Божества и описанию того творческого пути, который совершается Субстанцией божественного смысла» [4, 177]. Поэтому необходимо представлять философствование Гегеля в «истинном характере мыслящего ясновидения или мистического мышления», тогда «станет понятным тяготение Гегеля к тому, чтобы развернуть данное ему *логическое откровение* и подлинную и всеобъемлющую религию мысли» [4, 68]. Замечая, что философия Гегеля тяготеет к «религии мысли», а философия Фихте – к «религии совести», Ильин тем самым разделяет общее для немецких мыслителей убеждение, высказанное Гегелем в предисловии к «Философии права», а Фихте – в работе «Указания к радостной жизни...», что истинная философия приводит к Богу, философия по содержанию, хотя и не по форме, совпадает с истинной религией.

На наш взгляд, бесспорная заслуга русского философа заключается в том, что он одним из первых в отечественном гегелеведении попытался проникнуть сквозь рационалистическую форму философских построений Гегеля к их религиозно-мистическим и интуитивистским основаниям. Незадолго до Ильина, подобную попытку предпринял Н.О. Лосский. Характеризуя философию Гегеля как систему «мистического рационализма» он писал следующее: «У Гегеля склонность односторонне пользоваться умозрением как всеобщим методом вы-

ражена еще яснее, чем у Шеллинга. Поэтому из его философии еще яснее видно, что истинная спекуляция должна быть действительно умозрением, т. е. *непосредственным проникновением* в сущность вещей, *испытыванием* самой внутренности их. В этом смысле диалектика Гегеля есть по существу чисто эмпиристический метод мышления; она только по внешности кажется противоречащую требованиям эмпиризма». «Можно сказать, - продолжает Лосский, - что по Гегелю *истинное* знание характеризуется еще большею непосредственностью, чем та, о которой говорим мы в настоящем сочинении («Обоснование интуитивизма» – Л.Б.), она состоит не только в непосредственной данности предмета знания, но еще и в соотнесенности его *только* с самим собою; но, конечно, такая истинность присуща одному лишь абсолютному» [7, 147].

В своих интерпретациях ни Лосский, ни Ильин не элиминировали логико-онтологические и методологические принципы гегелевской философии. Наряду с интуитивно-мистическими аспектами философии Гегеля русские мыслители внимательно исследовали и её диалектико-феноменологическое содержание, обращали особое внимание на такое сугубо методологическое образование как идея «феноменологического анализа».

Дефиницию понятия «феноменологический анализ» Ильин в работах «московского» периода дает дважды: сначала в статье «Шлейермахер и его «Речи о религии»», а затем – в упоминавшейся уже диссертации «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». В первой работе Ильин отмечает, что феноменологический анализ есть «интроспективно-аналитическое выделение сущности из явления» [5, 11], т.е. вычленение в результате непосредственного внутреннего опыта в явлении его сущности. Во второй работе феноменологический анализ характеризуется как «интуитивно-мысленное проникновение через видимость явления к его сущности» [4, 59]. Очевидно, что предмет, на который направлен познавательный акт, состоит, по Ильину, из явления и его сущности. Но если по первому определению феноменологического анализа сущность вычленяется из явления мысленно, т.е. исследующий субъект конструирует смысл явления, то по второму определению, хотя сущность и сокрыта видимостью явления, она обладает субстанциальными качествами вне зависимости от мышления субъекта. Строго говоря, первое определение феноменологического анализа, данное Ильиным, предполагает наряду с сущностью первого порядка, которая «мысленно выделяется

из явления» субъектом, сущность «второго», более глубокого порядка, по отношению к которой, еще до конструирования субъектом сущности первого порядка, явление выступает как явление. Но так как, согласно первому определению, в сферу исследования вовлекаются лишь явление и мысленно выделенная из него сущность, т.е. сущность первого порядка, то выходит, что сущность второго порядка не постигается феноменологическим анализом, остается как бы «за кадром». Неявное допущение сущности второго порядка может быть отнесено либо к простому недоразумению, либо к рациональному сближению, вплоть до отождествления, того образования, которое мы назвали сущностью «второго порядка», с кантовской «вещью-в-себе». А это, в свою очередь, ведет к известным онтологическим и гносеологическим «последствиям», связанным не столько с гегелевской философией, сколько с критической философией Канта. Вместе с тем, при всех возможных недоразумениях и затруднениях, вытекающих из данных определений, видно, что Ильин ясно различает «смысл», конструируемый субъектом, от предмета, объекта познания. Он не отождествляет предмет познания, объективно предзаданный познавательному акту, со «смыслом», имманентным мыслительному акту. Согласно Ильину, на этом пути отождествления обнаруживается «основная феноменологическая ошибка Гегеля», которая состоит в слиянии мышления и смысла. Предметом мысли выступает смысл, который имманентен акту спекулятивно-самозабвенного мышления; и в этом, как считает Ильин, состоит последний предел философии Гегеля. «Понятно, что предмет, заданный к познанию, делаясь объектом мысли, сам по себе не превращается в «смысл», имманентный мыслительному акту», – убежден Ильин. «Он сохраняет свой способ «быть» или «обстоять» и не исчезает в акте мышления» [4, 486]. Таким образом, согласно ильинской позиции, необходимо отличать «смысл» от самого «предмета», т.е. его сущность от его явления. Ильин подвергает критике «феноменологическую сдвинутость» философии Гегеля, последовательное проведение которой неизбежно упирается в отрицание «эмпирической стихии мира», что, по его мнению, логически неоправданно и недопустимо.

Однако объективный историко-философский анализ гегелевского наследия заставляет нас критически отнестись к вышеуказанному положению ильинской концепции методологии немецкого философа. Обращение к основным работам Гегеля показывает, что в понимании немецкого мыслителя метод – это органическая жизнь самого понятия,

предмета, логический ритм их бытия и само это бытие в его смысловом саморазвитии.

Универсальный философский метод – всегда спекулятивно-диалектичен. Данный метод начинает с самых простых логических определений предмета, по отношению к которому последующие наполняются все более богатым и конкретным содержанием (принцип движения мысли от абстрактного к конкретному). «В абсолютном методе понятие сохраняется в своем инобытии, всеобщее – в своем обособлении... на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и стущается внутри себя» [1, 768-769].

У Гегеля, таким образом, субъект и объект познавательного процесса оказываются логически тождественными друг другу. Субъект постигает самого себя, возвращается при этом из внешней стихии предмета к самому себе, но уже успев вобрать в себя все богатейшее духовное содержание. Поэтому истинное и логически естественное применение философского метода – это его «незаметное выражение». Будучи логикой движения понятия, метод реализуется как бы «сам собой».

Спекулятивный метод снимает односторонности непосредственного и опосредованного моментов, т.е. крайности интуитивного и рефлексивного (рассудочного) знания. По мнению немецкого философа, «нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в такой же мере непосредственность, в какой и опосредствование, так что эти два определения оказываются нераздельными и неразделимыми, а указанная противоположность [между ними] – чем-то ничтожным. Что же касается научного рассмотрения, то в каждом логическом предложении мы встречаем определения непосредственности и опосредствования и, следовательно, рассмотрение их противоположности и их истины...» [1, 56-57].

Спекулятивное мышление органично сочетает непосредственное и опосредованное через отрицательную диалектику снятия этого противоречия, которое изначально присутствует в любом конечном предмете. В логической системе определений предмета непосредственное не исчезает полностью в своем ином – отрицательном, т.е. в опосредованном, но, наоборот, сохраняет в нем свои всеобщие и необходимые моменты. «Удержать положительное в его отрицательном, содержание предпосылки – в ее результате, это – самое важное

в основанном на разуме познании», – замечает Гегель [1, 763]. Суть спекулятивного познания как раз и определяется тем, что только оно справляется с противоречивостью мысли и действительности, делает эту логически необходимую противоречивость своим внутренним принципом. Спекулятивное мышление «удерживает противоречие и в нем – само себя». В отличие от рассудочного представления, оно не позволяет противоречию господствовать над собой, растворять его определения лишь в другие определения или в ничто.

Характеризуя сущность природы спекулятивного знания, следует отметить, что сама категория спекулятивного, по Гегелю, возникает не сразу, а как *результат и цель всего познавательного процесса и логического вообще. Спекулятивное возвышается над интуитивным, рассудочным и «отрицательно-разумным» (критическим) моментами философского мышления.*

В спекулятивном мышлении достигается конкретное тождество субъекта и объекта, мыслящего и мыслимого, сознания и бытия. Здесь нет одностороннего субъективного или объективного понимания предмета. В гегелевском учении о сущности спекулятивного философствования важнейшую роль играет положение о том, что движение познающей мысли (понятия) начинается и заканчивается в Абсолюте. Спекулятивное единство всеобщего, особенного и единичного указывает на то, что часть идеи как целого не имеет никакого онтологического значения сама по себе, вне этого целого. Часть имеет логическую силу и значение только в соотношении с целым, т.е. со спекулятивной конкретностью Абсолюта, выраженной в *системе*. По словам М.А. Кисселя, «спекулятивная диалектика неразрывно связана с общей конструкцией системы, в которой царит логика, а науки о природе и обществе призваны лишь частично иллюстрировать и подтверждать ее. По Гегелю, иначе и не могло быть, ибо всякое «инобытие» у него выступает как результат «саморазличения» понятия» [6, 72].

«Гегель, – продолжает свою мысль Киссель, – говорит о системе как признаке науки, но нужно помнить, что сама-то «наука» для него есть устранение всего субъективного и непосредственное слияние мысли с самой реальностью. Такое слияние и есть третий, высший момент «логического» – спекулятивное, или «мистическое», так что фактически система становится характеристикой самой абсолютной реальности, поскольку последняя представляет собой конкретную тотальность» [6, 98]. Таким образом, человеческая личность постигает себя в Абсолюте, а Абсолют – в человеческой личности, в ее духе.

Из проведенного историко-философского анализа проблемы понимания И.А. Ильиным сущности гегелевской философии можно сделать следующие выводы.

Ильин намного глубже своих современников осознал необходимость философии быть всеобщим разумным выражением идеи Бога. Религиозная «истина», - по словам русского философа,- есть лишь смутное и сбивчивое предвосхищение философской истины, и разуму надлежит вступить в свои права... Может быть, на протяжении всей истории философии никто не испытывал этого задания с такой силой и не сознавал его с такой отчетливостью, как Гегель. Разум, думал он, не потому должен воспринять и критически раскрыть все основное содержание религии, что человеку следует измерять все своим умом, но потому, что Разум не просто человечесен: он сам божествен и притом он божественнее верующего чувства и созерцающей религии. Разум не только не бесплоден и не скуден, но он плодотворнее и богаче чувствующей веры; он сохраняет всю истинную глубину религии... философия есть высшая и достойнейшая форма уверенного исповедания истины» [4, 469-470].

В то же время, следуя духу своей эпохи, Ильин не принимал положение о том, что Бог есть всеобщая и абсолютная мысль и что помимо этой мысли божественная стихия не содержит в себе ничего другого. Ильин не принимает ее и остается, преимущественно, в области религиозно-философского, интуитивно-феноменологического отношения к предмету и методу философского познания. И эту ильинскую интерпретацию гегелевской методологии как интуитивно-мистического и феноменологического постижения мышления и бытия усвоила практически вся русская религиозная мысль серебряного века!

Данная тенденция вполне понятна, так как, по справедливому замечанию того же Гегеля, каждая историческая система философии отражает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее идейную ограниченность.

#### Литература

- 1 Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.
- 2 Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ростов-н /Д., 1999. Т.2.
- 3 Ильин И.А. О возрождении гегелианства // Соч.: В 2 т. Т.1. М., 1993. С.46-53.
- 4 Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
- 5 Ильин И.А. Шлейермахер и его "Речи о религии" // Собр. соч.:В 10 т. М., 1994. Т.3.
- 6 Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
- 7 Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО  
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

Ю Б И Л Е И

---

---





Олег Сумин

## ГЕГЕЛЬ КАК СУДЬБА

(К 80-летию Генчо Дончева, переводчика трудов Гегеля на болгарский язык)

Поводом для написания этой статьи является восьмидесятилетие Генчо Дончева – переводчика всех основных работ Гегеля на болгарский язык. Такой юбилей уже сам по себе большое событие в личной жизни каждого человека, ибо он оказывается жизненной вершиной, восхождение на которую требует множества усилий. На этой высоте теряют свое значение мелочи, на которые обращает внимание всегда суетное настоящее, и взору открывается времени неподвластное. Однако личный юбилей Генчо Дончева выходит за рамки семейного торжества и превращается как минимум в общественное и национальное событие благодаря тому великому делу, которому он посвятил свою жизнь – восхождению на вершину гегелевской философии и стремлению сделать ее высоты столь же доступными для болгарина, как балканские горы. Уже полвека трудится Генчо Дончев над переводом философии Гегеля на свой родной язык и ее утверждением в болгарской культуре. За это время не раз сменились считавшиеся бессмертными вожди, ушли в небытие эпохи, которые изменили лицо всего земного шара, но среди всего этого меняющегося непостоянства человеческих стремлений медленно, но верно, с упорством «крота мировой истории», продвигался вперед перевод на язык Кирилла и Мефодия того учения, которое осмелилось утверждать, что оно является абсолютной истиной и при этом всей истиной. Недаром в свое время сама славянская азбука создавалась для того, чтобы с ее помощью была явлена абсолютная истина христианской религии.

Совершенно самостоятельно Генчо Дончев перевел на болгарский язык все основные произведения Гегеля (См. библиографию его переводов и статей: 1, 417-428). В современной истории едва ли имеется другой пример, когда весь корпус гегелевских произведений становится доступным для национальной культуры в результате усилий одного человека. Уже только этот подвижнический труд достаточен для того, чтобы сделать имя переводчика предметом национального уважения и гордости. Однако дело, которому Генчо

Дончев посвятил свою жизнь, не исчерпывается только этим общекультурным, просветительским вкладом, а имеет более принципиальное значение. Это значение определяется, прежде всего, тем, что вследствие самого объективного мирового развития философия система Гегеля приобретает характер всеобщей свободы, имеющей при этом форму *всеобщей необходимости*. Поэтому философия абсолютного идеализма уже не может рассматриваться как очередное философское мнение в ряду иных, а есть синтезирующая весь мировой историко-философский процесс система, которая с момента своего развертывания по необходимости стягивает к себе как к абсолютному центру всю философскую мысль до себя и всю пестроту философских явлений после себя. Она изменяет или, точнее, в ней изменяет себя сам характер философского предмета, который приобретает из исторической свою логическую форму, благодаря чему философия достигает своего предела, исчерпывает себя в своих принципиальных моментах. Иными словами, в гегелевской системе форма философии развивается до своей тотальности. «В системе Гегеля философия достигает своей самой высокой точки в процессе своего исторического развития, доходит до истинного понимания самой себя, – пишет Генчо Дончев в статье «Идея свободы в философии Гегеля». – Вот почему она является не одной из многих философий, а есть собственно философия, философия как таковая!» (1, 331-332). Тотальное развитие формы философии в гегелевской системе коренным образом меняет мировую культурно-историческую ситуацию. В результате ее появления мир испытывает как идейно-теоретические, так и объективные эпохальные потрясения, отчего она входит в самую историческую ткань событий и поэтому становится единственной возможной формой их философско-исторического осмысления. Едва ли будет преувеличением сказать, что без этой философии уже невозможно никакое адекватное национальное самосознание.

Обращение к философии истории, однако, ставит нас перед известным противоречием: чем может быть полезен Гегель при осмыслении болгарской истории, если известно, что он не включает Болгарию в почетный список исторических народов? Для него исторически значимыми являются только те народы, которые участвовали в развитии и утверждении на мировой сцене всеобщих духовных принципов. Не только болгарский, но и все остальные славянские народы, согласно Гегелю, не могут похвастаться чем-то подобным, а потому, какой бы богатой на события не была их исто-

рия, если она не отвечает этому условию, она не может быть отнесена к сущностной истории человечества и находится в доисторической плоскости, где господствует преимущественно природный произвол воли. Тот факт, что в болгарской истории кроме славянского элемента присутствует и праболгарский (болгарский этнический тип был создан через смешение двух начал: тюркского и славянского) не меняет положения вещей, ибо его значимость является преимущественно отрицательной и состоит в том, что, формируя вместе со славянскими племенами независимое государство, он известное время является угрожающим фактором для Византии. Но ни языческое, ни крещеное болгарское государство не дают ничего положительного для общего хода мировой истории, ибо в противном случае «мировой дух» вряд ли бы позволил магометанскому принципу так легко и надолго завладеть этими землями. Согласно гегелевской точке зрения, история Болгарии принципиально не может стать предметом философско-исторического исследования, а не потому, что в настоящее время нет масштабных исследований по этому вопросу (См.: 2). Болгарской истории не хватает самого философско-исторического предмета – исторических событий, которые бы содержали в себе необходимые и всеобщие разумные определения. «Кроме того, в Восточной Европе мы находим огромную славянскую нацию, обитавшую на западе вдоль Эльбы до Дуная; затем между ними поселились мадьяры (венгры); живущие в Молдавии и Валахии и в северной Греции болгары, сербы и албанцы – также азиатского происхождения, и при столкновениях между народами они остались там как уцелевшие остатки варваров, – говорит Гегель. – Правда, эти племена основали государства и мужественно боролись с различными нациями; иногда они как авангард, как народы, находившиеся между враждебными силами, принимали участие в борьбе христианской Европы и нехристианской Азии, – поляки даже освободили осажденную Вену от турок, и часть славян приобщилась к западному разуму. Однако вся эта масса исключается из нашего обзора потому, что она до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается, произойдет ли это впоследствии, так как в истории мы имеем дело с прошлым» (3, 368).

Спецификой философско-исторического рассмотрения истории является то, что она не исходит из исторической фактологии, а приступает к ней с уже заранее выработанным критерием. Этим

критерием является всеобщее единство мышления и предмета, а не их различенность, которой страдает всякая эмпирическая наука, включая историю как науку. Именно это всеобщее единство, которым является сам разум, должна найти философия истории в историческом процессе. Но для того, чтобы найти разум в истории, философско-историческое мышление должно заранее знать его определенность.

Выработкой этого всеобщего критерия занималась вся история философского мышления. Результат получил определение разума как понятия, а само понятие (умозаключение) на самой высшей ступени своего развития – определение абсолютного духа. Понятием абсолютного духа заканчивается вся систематическая самоопределенность разумного. Это – та вершина, далее которой уже идти невозможно; можно лишь пребывать на ней или же спускаться вниз, ибо здесь достигнуто единство бесконечного в нем самом. Иными словами, бог здесь раскрывает себя себе самому подобающим образом – абсолютно. Ближе определения абсолютного духа выглядят как различенное в себе единство формы искусства, религии откровения и философии. Сложность этого простого на вид понятия заключается в том, что эти три хорошо известные сферы должны быть взяты не каждая сама по себе, а именно в единстве. Однако единство ни в коем случае не должно быть некритической смесью, в которой нельзя понять, где религия, где философия, а где литература (как это популярно и по сию пору), ибо каждый момент обязательно должен быть понятийно отличен от остальных. Данное уточнение важно потому, что ныне это единственный способ ответа на вопрос: «Что такое разум?»: разум есть именно это различение себя самого от себя самого, но при сохранении единства с собой; он есть это умозаключение разумом себя самого. Чтобы сегодня в полной мере знать, что есть разумное как таковое, уже недостаточно уходить в крайность религиозного умонастроения, в область художественного творчества или же в рассудочность философских построений, но необходимо удерживать особенность всех трех моментов в рамках целого: «Понятие целиком *конкретно* [...]. Поэтому моменты понятия не могут быть обособлены друг от друга. Рефлексивные определения *должны* быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, обособленно от противоположных определений; но так как в понятии их *тождество положено*, то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими. [...] Ясность

понятия есть *положенная* нераздельность моментов в их различии [...], ясность, которая не нарушается и не омрачается никаким различием, но остается прозрачной» (4, 347-348). Таким образом, разум есть простое и сложное понятие одновременно, т.к. нужно учитывать текучесть всех трех моментов для того, чтобы удержать разум как понятие абсолютного духа, не скатившись в какой-либо один из его моментов. Разум, определенный как понятие абсолютного духа, есть философский критерий, который необходим для метафизической оценки мировых и национальных исторических событий.

Гегелевское выражение, что философия истории имеет своим предметом разум, уже стало ходячим. Но что конкретно оно означает? Принято довольствоваться оставленными Гегелем пояснениями к его лекциям, что нужно, дескать, изучать «прогресс в сознании свободы», выраженный в эволюции государственных форм, ибо история есть сфера объективного духа. Но что нужно искать в этих государствах? Как нужно определить этот «прогресс свободы»? Как свободу «одного», «некоторых» и «всех»? Не выглядит ли этот критерий чрезвычайно внешним?

В этих государствах необходимо искать и выяснить понятие того духа, который их создает, а это выяснение становится возможным только через понятие абсолютного духа. Эта необходимость очень легко видна из общей определенности сферы духа, в которой всемирная история принадлежит к сфере объективного духа, точнее, заканчивает ее, после чего идет уже сфера абсолютного духа. Почва всемирной истории составляет непосредственную предпосылку для абсолютного духа. Поиск разума в истории, следовательно, означает поиск разума, определенного в понятии абсолютного духа, т.е. поиск и нахождение в материале истории моментов этого понятия, которыми являются *развитые до тотальности формы искусства, религии и философии*. Определение развития принципов свободы в истории, объективированных в государственных формах, означает поэтому не количественный подсчет того, сколько человек в настоящее время свободны (тем более, что это и так хорошо известно, ибо пресса тщательно следит за популярностью национальных «олигархов»), а определение того, какой именно духовный принцип стоит за данной объективностью. Какой тип мышления строит то или иное государство: мышление, которое знает себя исключительно в форме красоты, а потому свобода нуждается в чувственном материале своего выражения – институте рабства; мышление, которое уже знает себя

в необходимом представлении о триедином абсолюте, но постигает его через чувственную аналогию с родовыми отношениями отца и сына; или же государство строит уже такое мышление, которое стремится исходить единственно из своих собственных определений, но успевает положить себя в истории только абстракцией момента всеобщности, т.е. как «тоталитарное» государство? Моменты абсолютного духа, таким образом, образуют эпохи в мировой истории и задача философии истории состоит в том, чтобы определить границы этих эпох и заметить, как развивающийся дух перемещается с почвы одного народа на почву другого.

В материалах по философии всемирной истории, которые остались от Гегеля, мы, однако, не находим ясного приложения данного принципа. Гегель делит мировую историю или по внешнему принципу права («свобода одного», «некоторых» и «всех»), или по этнически-природному четверичному принципу, который поясняет через аналогию с возрастами человека (детство, юношество, зрелость и старость). Это эпохи, созданные в истории Востоком, Грецией, Римом и германскими народами (См. подробнее об этом: 5, 247-261). Но причина, по которой он отказывается делить историю на основе понятия абсолютного духа, отнюдь не принципиальна, ибо ею является объективная неразвитость самой всемирной истории. Чтобы приложить последовательно этот принцип он должен бы был показать в истории эпоху искусства, эпоху религии откровения и «философскую эпоху». Проблема Гегеля, однако, состоит в том, что философская эпоха в тот момент еще не случилась в истории, потому что развитие философской формы до тотальности, являющееся условием ее исторической реализации, только что было осуществлено самим Гегелем. И к моменту составления своих лекций по философии всемирной истории тотальный момент философской формы существует только в виде субъективности!

Всеобщая, тотальная философская форма во время Гегеля еще не присутствовала в объективности, она еще не «вошла» в историю, не создала своей эпохи наподобие того, как это сделало искусство в античности, а религия откровения – в средневековье. Для Гегеля трудность состоит в том, что момент абсолютности еще не реализован в сфере объективного духа и потому он не может найти его там. Отсюда идут его затруднения в делении мировой истории и решение делить ее не на основе принципа абсолютного духа, а по правовому или даже природному принципу, т.е. сдвигание истории

«на Восток» и включение последнего в нее в качестве самостоятельного момента, чего Гегель не позволяет себе в других частях своей философии. Роль философской эпохи в мировой истории Гегель потому приписывает протестантскому периоду, что хочет этим компенсировать отсутствие в истории ярко выраженного третьего момента абсолютного духа. Если мы теперь возьмем весь этот материал из его лекций, то мы можем легко расположить его и согласно принципам абсолютного духа:

Восток и античность являются периодом развития в истории первого момента абсолютного духа – искусства. Христианская история делится на две части: до Реформации и после нее. История Византии, католической церкви и католических государств есть развитие второго момента абсолютного духа – религии откровения. Наконец, протестантский период является тем, в котором Гегель хочет показать наличие третьего момента абсолютного духа – философского. Этого он достигает через показ того, как в протестантизме мышление очищается от значительной доли тех чувственных элементов, которые характерны для католицизма (добавим, и православия), благодаря чему подготавливается выступление адекватного философского умозрения. Личная биография Гегеля и его друзей, а также Канта и Фихе, может быть ярким свидетельством правомерности такого хода мысли. В то же время является очевидным, что как бы не была близка форма протестантства к духу философии, сколько бы ни восприняло в себя разумных принципов прусское государство во главе, по словам Гегеля, с «королем-философом, Фридрихом II», все равно это есть история христианской религии и христианского государства, т.е. развитие второго, а отнюдь не третьего момента абсолютного духа, как это стремится показать Гегель, не имея еще никакой тому альтернативы.

Развитие третьего момента – философской эпохи мировой истории – начинается только после смерти Гегеля и, вероятно, все еще продолжается. Тотальное развитие философской формы в немецкой классической философии оказывается теоретическим выражением всеобщего движения духа, который в сфере объективности, т.е. государства и истории, также требует пойти дальше религиозного понимания истинного. Ставится требование строить государство не только на религиозных библейских представлениях, но на более определенной по форме разумной почве. Поиск научно-светских оснований государственного строительства выражается

в создании идеологии, которая представляет собой конгломерат догматично усвоенных философских представлений, смешанных с общекультурными и научно-позитивистскими предрассудками. Пафос философской разумности настолько силен, что эта идеология быстро распространяется по всей Европе, а вскоре и по всему миру. Этот духовный рост мировой культуры проявляется как мировой духовный кризис, который достигает своей кульминации в двух мировых войнах.

Первая мировая война заканчивается тем, что способствует созданию первого в мировой истории государства, которое строится всецело на основе этой новой, нерелигиозной и стремящейся быть философски обоснованной идеологии, воспринявшей в себя представления, заимствованные из системы абсолютного идеализма. Во второй мировой войне это уже окрепшее государство сталкивается с иным, которое образовано из духа католически-протестантской культуры. Возникновение последнего и его первоначальный промышленный и военный успех тоже есть выражение этого развития, попытка пойти дальше старой, религиозной формы: «Гитлер заявляет Герману Раушнигу, в то время гауляйтеру Данцига, что “тот, кто видит в национал-социализме только политическое движение, совершенно его не понимает; наше движение есть нечто большее, чем даже и религия – это воля к сотворению чего-то совершенно нового”» (См.: 6). Однако этот опыт на деле оказывается таким движением, которое приводит назад – к античному разделению на свободные и «варварские» этносы. Это не переход от религиозного принципа абсолютного духа к философскому, а возврат от религии откровения к эстетическому, античному принципу красоты. Рафинированный эстетизм руководителей «Третьего рейха» хорошо известен, ибо они очень высоко оценивали музыкальные, архитектурные, живописные и иные художественные явления мировой культуры, получали от них неподдельное художественное наслаждение. Возникает вопрос: как они могли сочетать утонченную эстетическую изысканность с чудовищным антигуманизмом и отсутствием нравственного отношения к другим народам? Никакого противоречия здесь нет, поскольку национал-социалистическое мышление является духом, который в своем желании пойти вперед фактически редуцирует себя в дохристианскую религию красоты, которая не только не противоречит институту рабства, но, напротив, с необходимостью требует его восстановления, потому что дух как пре-

красный идеал имеет чувственную форму своего выражения и этой чувственной формой прекрасного «политического художественного произведения», как Гегель назвал афинскую демократию, являются рабы. Следовательно, тот тип сознания, который воспроизвел себя в наследниках Лютера, с необходимостью порождает определение других этносов как «низших» для того, чтобы имелся «художественный материал» для «свободных творцов». Таков принцип самого художественного сознания, принцип эстетизма. Он всегда проявлял и будет проявлять себя так, если будет браться в своей тотальности, исключая развитие двух иных моментов абсолютного духа. Именно поэтому в военном столкновении право духа оказывается на стороне нового, нерелигиозного государства, которое в итоге получает поддержку остального христианского мира. В результате победы новое государство получает право доминировать во всей восточной Европе. Оно признается всем цивилизованным миром, и в этом акте следует видеть выражение всемирно-исторического значения духа нового государства.

Мировая история, по выражению Гегеля, есть процесс «освобождения духовной субстанции». Ее самосознающее полагание в объективной действительности и есть деятельность «мирового духа» (7, 365-366). Проблема, однако, состоит в том, что мировой дух не олицетворен только одним каким-нибудь народом, а его составляют «духи отдельных народов» (Там же, 366). Это происходит таким образом, что в определенный момент истории дело мирового духа достается осуществлять какому-то определенному народу (так, например, идеал духа красоты, выразившийся в политической форме как афинская демократия, был делом греческого народа). После того, как необходимый духовный принцип оказывается реализованным, данный народ уступает свое место иному, который далее развивает понятие свободы. Но до тех пор, пока эстафета мирового духа находится в руках данного народа, он является ведущим всемирно-историческим народом и право мировой истории – на его стороне. Каждый народ чувствует и проникается сознанием этого права, в нем он черпает свои духовные силы для созидательного труда, создания произведений культуры, науки и военных побед. Победа или поражение во всемирно-исторических конфликтах как принципиальных военных столкновениях не определяются случайными, особенными факторами – «неожиданным» предательством союзника, отсутствием портянок, суровыми холодами, приводящими к замерзанию

смазки в оружейных затворах, и т.п. Они здесь всегда определяются тем, на чьей стороне находится право мирового духа.

В качестве иллюстрации этого Гегель дает пример войн между восточными народами и греками, а затем – между римлянами и германскими варварами. Поражение персов или падение Рима здесь означает покинутость этих народов мировым духом и его движение вперед: в первом случае – от восточного натуралистического символизма к светлому духовному идеалу греческого искусства, от деспотизма к демократии, а во втором случае – от этой хотя и прекрасной, но языческой, рабовладельческой демократии к принципу христианской идеи и христианского государства, который германские народы воспримут у Рима и разовьют до его необходимой глубины. Этим Гегель иллюстрирует переход духа всемирной истории от первого момента абсолютного духа, искусства, ко второму, к религии откровения. Но как поступает мировой дух с третьим моментом понятия абсолютного духа – с философией? Сам Гегель, как мы уже отметили, был склонен считать, что мировой дух и на третьем этапе своего развития остается «германцем», что к старости он несколько разделился и, видимо, привязавшись к баварскому пиву, решил выйти на пенсию как раз где-то между Рейном и Одером. Однако великий философ не был всецело убежден в этом. Из его известного письма к Борису Икскулью и уже приведенного отрывка лекций по философии истории видно, что наличие «огромной славянской нации» к востоку от Дуная, которая к тому же «до сих пор еще не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире», не могло не наводить его на определенные размышления о том, не «произойдет ли это впоследствии». Сегодня можно сказать, что эти осторожные предположения Гегеля оказались всецело верными: эстафету исторического манифестирования третьего момента абсолютного духа, философскую форму знания, германские народы передают своим восточным соседям – славянам.

На первый взгляд, в этом нет никакой необходимости: зачем западному миру, в чьей культуре рождается эта форма, передавать ее своим провинциальным, слегка деревенским соседям? Но логика здесь та же, которую сам Гегель вскрывает в падении уже христианизированного Рима под нашествием германских племен. Зачем мировому духу было нужно развивать христианскую идею не на почве культурного Рима, а нести ее в дикие земли франков и готов? Нужно это было потому, что, по словам Гегеля, христианская идея

не могла всецело пересоздать греко-римский принцип прекрасного. Всё в Римской империи – нравы, традиции, государственные и гражданские институты – было глубоко укоренено в духе красоты. Дух этой старины продолжал жить и под новой, христианской оболочкой, отчего последняя не могла справиться с ним. «Дикий германский очистительный огонь» должен был прийти для того, чтобы непосредственная германская душа вспылала духом христианства и начала созидать свой мир исключительно из его идеи. Империя должна была расколоться на две части именно для того, чтобы западная ее часть понесла эту идею туда, где это миростроительство шло бы всецело из нового начала. И потому пала восточная часть империи перед османским духом, что ее принцип был принципом красоты, который уже отошел в прошлое, а магометанство представляло более высокий дух, на стороне которого в тот момент выступало право истории<sup>1</sup>.

Здесь мы можем отметить также, что все народы, принявшие христианство из рук Византии, по той же причине уступают духу молодого и агрессивного магометанства. Это случается потому, что в православной форме христианства не изжит античный принцип красоты как внешнего явления абсолютного духа. Момент искус-

<sup>1</sup> Здесь мы можем отметить также, что все народы, принявшие христианство из рук Византии, по той же причине уступают духу молодого и агрессивного магометанства. Это случается потому, что в православной форме христианства не изжит античный принцип красоты как внешнего явления абсолютного духа. Момент искусства нельзя не заметить в почитании икон, в пышности восточной церкви и в массе других элементов. Именно по этой причине ортодоксальное крыло христианства терпит поражение в битве с мусульманским миром, который своей верой в Единого и запретом на искусство оказывается более близок к всеобщности принципа самого христианства. Только католическая церковь успевает защитить свой принцип, поскольку уходит в его разработку дальше прекрасного и действует в этом намного более решительно, чем православие. Нельзя не заметить и то, что в православном мире сопротивление магометанскому духу начинает иметь успех только тогда, когда внутри самого славянства начинается формироваться культура, идущая дальше православного религиозного принципа. Это культура, которая уже успела соприкоснуться со свободным духом Наполеона и пережила период небывалого увлечения идеями немецкой классической философии. Поэтому именно в этот период Россия вдруг испытывает стремление к освобождению своих славянских братьев и, прежде всего, Болгарии. Она уже чувствует, что мировой дух начинает поворачиваться в ее сторону, она внемлет его призыву и стремится укрепить свой дух в возвращении к истоку своей культуры, хочет выволить этот исток из капсулы османского духа и вернуть его к исполнению той миссии, начало которой было положено Кириллом и Мефодием

ства нельзя не заметить в почитании икон, в пышности восточной церкви и в массе других элементов. Именно по этой причине ортодоксальное крыло христианства терпит поражение в битве с мусульманским миром, который своей верой в Единого и запретом на искусство оказывается более близок к всеобщности принципа самого христианства. Только католическая церковь успевает защитить свой принцип, поскольку уходит в его разработку дальше прекрасного и действует в этом намного более решительно, чем православие. Нельзя не заметить и то, что в православном мире сопротивление магометанскому духу начинает иметь успех только тогда, когда внутри самого славянства начинается формироваться культура, идущая дальше православного религиозного принципа. Это культура, которая уже успела соприкоснуться со свободным духом Наполеона и пережила период небывалого увлечения идеями немецкой классической философии. Поэтому именно в этот период Россия вдруг испытывает стремление к освобождению своих славянских братьев и, прежде всего, Болгарии. Она уже чувствует, что мировой дух начинает поворачиваться в ее сторону, она внемлет его призыву и стремится укрепить свой дух в возвращении к истоку своей культуры, хочет выволить этот исток из капсулы османского духа и вернуть его к исполнению той миссии, начало которой было положено Кириллом и Мефодием.

То же самое теперь мы видим в сфере влияния западного христианства. Дух религии откровения эта цивилизация развивает до своей тотальности. На протяжении семи веков Европа возводит готическое здание своей культуры – все ее государства, все ее права и свободы, все ее нравы и мировоззрение происходят из духа этой религии. Однако религия – не последняя форма духа и в рамках самого христианства начинается развитие тотальности философской формы, которая, с одной стороны, основана на духе античной философии, но, с другой стороны, содержит в себе и тотальность религиозного представления об абсолютном. Результатом этого развития становится немецкая классическая философия, соединяющая античный принцип красоты с новоевропейской возвышенностью христианского духа. Может ли укорененная всем своим организмом в духе религии откровения цивилизация начать строить свое бытие уже не на религиозных, а на философских началах? Национал-социалистический эксперимент стал свидетельством невозможности этого, отчего эстафета миро-

вого духа ушла «на Восток», а орудием мирового духа, занесшим ее туда, становится сам «Третий рейх».

Участие протоболгар в образовании болгарского государства для болгар всегда было и остается поводом не отождествлять свою культуру только с историей славянства. Этот элемент время от времени становится разменной монетой в политических играх, когда его пытаются трактовать как элемент, связующий болгарскую историю более с европейской и мировой культурой, чем с культурой славянской, на том основании, что именно под предводительством «праболгар» болгарское государство было заметным фактором византийского периода истории. Эта двойственность генезиса является причиной колебания Болгарии в ходе рассматриваемого военного столкновения. Она начинается с того, что оказывается союзником наследника западной Римской империи, который демонстрирует всему миру мощь нового духовного принципа, проявляемую в отрицательной форме. Но вскоре становится очевидно, что право мировой истории на стороне новой восточно-европейской державы, которая объединила в себе множество этносов, но ведущей является восточно-славянская субстанция, чьей существенной частью выступает Болгария.

Таким образом, после смерти Гегеля в мировой истории случаются значительные события и сама философия Гегеля играет в них определенную роль: часть возбужденных ее разумным пафосом младогегельянцев инициирует создание идеологии, которая двинется на практике доказывать «диалектические законы общественного развития». Народы, которые воспримут эту идеологию, будут использовать для ее утверждения все государственные средства и более половины столетия гегелевская философия будет своеобразным «Ветхим заветом» этой идеологии, в этом качестве выступая предметом не столько понимания, сколько поклонения. Нельзя не признать, что это не было адекватным отношением, но это было поклонение самому философскому разуму! Благодаря этому хотя и варварскому отношению данная форма философии сохранится в культуре этих народов и медленно, но верно начнет проникать в их сознание. «Крот» философски определенного разума начнет свою работу. Этот процесс подобен тому, который происходил в сознании германских варварских племен, когда они только что встретились с идеей христианства. На первоначальном этапе они не понимают всю глубину этой идеи и варваризируют ее содержание, ибо необ-

ходимы века для того, чтобы она проникла в их грубый природный нрав и духовно преобразила его. То же самое случается со славянским характером, который также до известной степени варваризует идею философской научности, попавшую на его почву. Однако мы должны заметить, что славяне имеют дело с намного более сложным предметом, нежели религиозное представление. Будущее покажет, сколько времени им потребуется для его усвоения.

Таким образом, объективность уже получила определенное развитие, которого ей недоставало в то время, когда Гегель мучился над тем, куда ему пристроить третий момент абсолютного духа. Поэтому, если мы постараемся теперь последовательно реализовать принцип понятия абсолютного духа, мы можем с большей легкостью найти все его определения в истории, должным образом дополнив количество всемирно-исторических народов. С этой точки зрения:

*– восточная культура и античность составляют первый момент абсолютного духа – эстетическую разумность, тотальность которой развивает греческий народ;*

*– история Западной Европы есть второй момент абсолютного духа – момент разумности религии откровения, развитие которого было делом германских народов;*

*– история Восточной Европы должна рассматриваться сегодня уже не как придаток к христианской истории Запада, а как самостоятельный момент, который, однако, состоит не в развитии особенностей ее религии, а в возвышении над формой религии вообще, отчего история всемирно-исторической манифестации третьего, философского момента абсолютного духа становится делом славянских народов.*

«Славянская цивилизация» расколота на западных и восточных славян. Последние всегда рассматривали и все еще до известной степени рассматривают свою самобытность скорее как наказание, а не как награду, т.к. эта непонятная самобытность все время держит их на определенном расстоянии от христианского Запада. Но восточные славяне должны понять, что это их отстраненное положение является *провиденциальным*, что мировой дух намеренно долгое время удерживал их «в стороне» – для того, чтобы они имели время внутренне подготовиться к реализации нового всемирно-исторического принципа, когда тот сам приобретет в немецкой культуре подходящую для этого всеобщую форму. Западные славяне, которые, по выражению Гегеля, были “завоеваны

для Западного разума” не поднимаются до этой самостоятельности в мировой истории, поэтому они и не имеют своей письменности, а используют латинский алфавит. Ведущей славянской субстанцией являются восточные славяне, с помощью Болгарии успевающие утвердить свою духовную независимость, которая была бы невозможна без собственной азбуки.

Заслуга Болгарии в деле создания независимой от западной письменности всегда оценивалась весьма высоко, но с учетом вышеуказанной роли славянского мира труд Кирилла и Мефодия обретает действительно всеобщее значение. Восточная и Западная церкви рассматривают их дело как служащее религиозной идее, христианству, но она имеет гораздо большее значение, ибо служит не только христианской идее, но и идее философского разума. Именно буквы Солунских братьев хранятся ныне в здании Рейхстага, где их в 1945 году оставили потомки Кирилла и Мефодия в качестве доказательства всемирно-исторической правоты славянских народов и народов всего СССР в этом третьем акте мировой драмы, где столкнулись иррациональный дух принципа веры с духом философии, т.е. второй момент абсолютного духа – с третьим. Славяне защищают здесь, хотя и без адекватного осознания пафоса, который ими владеет, принцип всеобщего, определенного в себе самом логического мышления, философского мышления. Поэтому нужно рассматривать как совершенно не случайную ту непосредственную связь между славянской культурой в лице Болгарии и античной философской традицией, которая не столько идейно, сколько символично выразилась в тот период в именовании одного из братьев «Кирилл-философ» и, что еще важнее, в наименовании столицы Болгарии – София. В мире нет иной столицы с таким мудрым, с таким философским именем, которому, кажется, недостает только первой части слова «Фило-София», но и того, что есть, достаточно для того, чтобы направить наше сознание к раскрытию более глубокой связи между мировым философским процессом, мировой историей и болгарской культурой.

Роль античной культуры и античной философии состоит преимущественно в том, что необходимость абсолютного содержания она представляет в форме красоты, прекрасного идеала. Это обстоятельство касается как греческого искусства, так и греческой философии, которая также стоит под определением *художественности*. Хотя художественность есть чувственное и потому внешнее изображение

абсолютного духа, тем не менее, она есть его первое столь совершенное по форме и содержанию явление, которое достигнуто благодаря тому, что греки идут далее свойственных Востоку природных форм и воплощают духовное содержание в человеческом облике. По этой причине они достигают совершенного проникновения содержания и формы, дающего идеал красоты в искусстве и демократическую форму в политике. Благодаря этому первому отчетливому высвобождению духовного из-под власти материи кладется начало нового, европейского мира. Именно по этой причине западная цивилизация всегда будет терпеть и прощать греческое своеволие. Не случайно Гегель называет Грецию «первым домом духа», началом европейской культуры.

Для восточно-славянской субстанции роль Греции играет Болгария. Перефразируя Гегеля, можно сказать, что она является первым домом славянского духа, отчего в Болгарии всякий славянин чувствует себя так же уютно, как европеец в Греции. Благодаря своему местоположению, как непосредственная соседка Греции, она воспринимает в себя и греческий принцип прекрасного. Сама болгарская природа не в меньшей степени, чем греческая, способствует тому, чтобы народ, живущий у подножия этих гор, в живописных долинах и на берегу Понта Эвксинского стремился к уюту, красоте и умеренности, которых требует античный принцип по сравнению с безмерностью Востока. Принцип меры присущ всему болгарскому бытию: болгарский быт, архитектура, народный фольклор являются одними из гармоничнейших не только в славянской культуре. В Голландии, Японии и многих других странах имеются страстные поклонники болгарского «хоро» и «рученицы»; даже в заснеженном Квебеке я встретил энтузиастов, которые многие годы практикуют болгарские народные танцы. Не случайно в международном космическом послании, отправленном гипотетическим космическим «братьям по разуму», именно болгарская народная песня представляет всю человеческую цивилизацию. Болгарин любит и может работать, но в не меньшей степени он любит веселиться, любит богатое застолье, звучные и красивые народные песни. Однако и веселясь, он не уходит в сатурналическую крайность, но знает меру и в танце, и в вине, которое не становится для него самоцелью, а выступает поводом для дружеского общения и задушевной беседы. Эта способность в полной мере наслаждаться самой жизнью, трудом и отдыхом также является искусством, которое болгары делят

с греками. Им обладают далеко не все народы; у многих труд или веселье часто уходят в свои крайности, отчего житейская гармония становится намного беднее.

Эта разумная умеренность принципа красоты проявилась в Болгарии и в тот период, когда она оказалась в сфере распространения нового всемирно-исторического принципа. Конечно, и здесь в период его первоначального установления было совершено немало несправедливостей, но той же справедливости ради нужно отметить, что в сравнении с другими государствами нового типа в Болгарии эти варварские проявления были пройдены быстрее и не носили безудержного характера. Сохраненное в веках чувство красоты и гармонии позволило болгарам быстрее ассимилировать и приспособить к своей жизни эту идеологическую форму нового принципа абсолютной свободы духа, в результате чего Болгарии удалось прожить несколько десятилетий спокойного и созидательного времени. Благодаря соединению этих элементов духа в одно целое в эту эпоху рождаются удивительно гармоничные характеры, которые превосходят светлый идеал греков, выраженный ими в образе олимпийских богов, т.к. болгарский характер кроме идеальности греков содержит в себе светскость нового принципа, христианскую мораль и общую культуру европейского воспитания. По отношению к другим славянским типам, в которых та или иная сторона их характера односторонне преобладает, болгарский национальный характер этого периода более гармоничен и, может быть, не имеет себе равных по красоте человеческих отношений – дружбы, любви, патриотизма, супружеских, родительских, сыновних и дочерних чувств. Без преувеличения, можно лишь восхититься этой прекрасной болгарской душой, выраженной в произведениях Павла Вежинова, в стихах и в самой судьбе Пети Дубаровой.

Мы попытались показать, что философия абсолютного идеализма есть не только всеобщая теоретическая необходимость, но оказывается и объективно-исторически связанной с судьбой Болгарии. Содержащийся в духе этой эпохи пафос разумного, конкретно определенного в самом себе мышления двинулся распространяться по миру, выскользнув именно из системы Гегеля. Его путь пролегал и через болгарскую историю, отчего он отразился в современных болгарских нравах, в искусстве, в общей культуре и государственном строительстве. Эта философия, пишет Генчо Дончев, уже внесла «элемент мышления и понятия, движения и свободы во все сферы

теории и практики и является уже душой не только отдельных наук и искусств, но есть истинный духовный предводитель современных народов» (1, 331-332).

Распространение духа этой философии после смерти Гегеля проявилось не столько как теоретическое влияние, сколько как идеологически-практическое распространение. Она настигла народы как рок, как судьба, выбив их из традиционных для них форм духовности, к которым они сегодня пытаются вернуться. Дух этой философии до значительной степени продолжает пребывать в истории наших стран в этом объективном виде судьбы – в виде прошедших или еще продолжающихся событий, которым пока нет адекватного осмысления. Эта философия уже является неотъемлемой частью нашей славянской культуры, но представляет собой в значительной степени зарытое сокровище, поскольку этому объективному моменту еще недостает субъективного момента, который состоит в творчески-научном изложении содержания системы этого учения, свободном от всякого идеологизирования. Для нужд болгарской культуры эту возможность предоставляет Генчо Дончев, для которого, как и для Болгарии, философия Гегеля стала судьбой, хотя в его случае она стала судьбой и благодаря его собственному выбору.

Именно единство теоретического, или субъективного момента и момента волевого, или объективного составляет, согласно Гегелю, определенность самой абсолютной идеи, которая как всеобщий метод есть абсолютная истина и при этом вся истина (См.: 4, 419). Следовательно, Болгария находится в семье тех народов, которые для своего духа ни в чем не нуждаются, так как они уже имеют в своей истории все необходимое.

#### Литература

- 1 Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001.
- 2 Стефан Чурешки. Какъв вид историческа логика, все пак? Към философията на българската история. // «Анамнеза». Год I (2006), кн. 3.
- 3 Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
- 4 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 тт. Т.1. М.: Мысль, 1975.
- 5 Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. Краснодар, 2005.
- 6 Ален Дво Беноа. Хитлер – злият демон на столетието?  
См: [http://members.tripod.com/nie\\_monthly/nie10\\_00/hitler.htm](http://members.tripod.com/nie_monthly/nie10_00/hitler.htm)
- 7 Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 тт. Т.3. М.: Мысль, 1977.



*В 2008 году исполнилось 70 лет выдающемуся русскому философу Евгению Семёновичу Линькову. Более четверти века Евгений Семёнович преподавал историю философии в Ленинградском / С.-Петербургском государственном университете. На его лекциях, семинарах и научных работах, явивших собой образцы необходимой свободы философского мышления, воспитывались несколько поколений студентов, в том числе большинство членов С.-Петербургского общества классической немецкой философии.*

*Общество поздравляет Евгения Семёновича с юбилеем и желает ему еще долгих лет служения делу познания истины.*

#### ИНТЕРВЬЮ С ЕВГЕНИЕМ СЕМЁНОВИЧЕМ ЛИНЬКОВЫМ (2008)

**В**опрос: Как можно охарактеризовать общую духовную, государственно-политическую и экономическую ситуацию в мире и в России? В какую сторону роет крот истории и идет ход вещей?

**Ответ:** Состояние современного мира и его дальнейшее развитие является труднейшей проблемой всех народов на земном шаре. Ведь современное состояние в мире возникло из недр прошлого и в себе самом содержит будущее. Этот основной пункт исторического процесса является труднейшим для понимания. В связи с этим следует уточнить сам вопрос. Разделение на духовный, государственно-политический и экономический моменты в историческом процессе является привычным, но не очень строгим. На деле существуют три сферы духовной жизни: субъективная, объективная и абсолютная. Абсолютная сфера является внутренним, глубочайшим единством субъективной и объективной сфер духа. Отсюда ясно, что не существует форм бытия, абсолютно лишенных в себе духовного начала. В сферу объективности входит прежде всего природа. Кажется, что природа вообще лишена в себе духа.

Соответственно этому взгляду природа представляется мертвой материей. Эта мысль очень древняя и имеет своим истоком ложное представление о сотворении богом вселенной. При таком ложном взгляде остается совершенно необъяснимым возникновение и существование духа. На деле же, материя в себе есть дух, реальная возможность и необходимость саморазвития в дух. Поэтому все моменты общественно-исторического развития в той или иной мере проникнуты и определяются процессом развития духа.

Современное состояние в мире представляет собой начало величайшего всемирно-исторического процесса, который является расставанием со всеми исторически изжившими себя формами семьи, общества и государства. Две тысячи лет назад человеческий род уже переживал нечто подобное. Была величайшая форма духовного кризиса, который вызвал к жизни духовную деятельность Христа. Исторически исчерпавший себя способ жизни духа вытесняется более истинным. Христос принес действительную истину духа, согласно которой дух является определяющим моментом материи и всего материального. Внутренняя цель исторического процесса и жизни каждого человека определена.

Историческое развитие общества не является развитием в чистом виде. Сама историческая форма оказывается той неподатливой корой, через которую с трудом пробивается мышление, чтобы понять сущность исторического процесса. Поэтому кажется, что внутренняя цель, которую определил Христос, до настоящего времени не реализуется в мире. Откуда возникает эта видимость? Дело в том, что Христос принес не временную, не преходящую, а всеобщую истину материи и духа. Всеобщее никогда не имеет абсолютного тождества с реальностью, в которой и через которую оно воплощает и развивает себя. Это различие и является причиной видимости, сбивающей с толку всякое сознание и служащей содержанием всех видов мнения. Различие абсолютной истины и ее явлений представляет собой процесс, в котором раскрывается тождество этих полюсов, выступающее как действительность. Современное состояние мира и есть та всемирно-историческая фаза, на которой все разумное необходимо становится действительностью.

Рассмотрим кратко определенность общества и семьи за последние две тысячи лет. Во всех странах капитала римский свод законов является непревзойденным образцом. Реально действующим

щая форма права является лишь его модификацией. Видимо, какие-то статьи римского права не удовлетворяют свой циничной откровенностью, например, та статья, что муж, как муж жены и отец детей, являлся собственником жены и детей. Современное практическое и фактическое отношение в буржуазной семье является реальностью того же римского права по его сути. Так как отец является собственником капитала семьи, то вместе с этим он является господином жены и детей. Следовательно, буржуазная семья является правовой модификацией семьи рабовладельческой ступени истории.

Оставляя вне рассмотрения длительную первобытно-общинную фазу, рассмотрим определенность последних трех ступеней исторического развития общества: рабы и рабовладельцы, феодальные землевладельцы и крепостные холопы, буржуа и наемный труд. Нужно сказать следующее: три основные исторические фазы экономически-общественного бытия, а именно, рабовладельческая структура, феодальная и буржуазная все-таки являются прогрессирующей формой развития общества. Определенность первых двух ступеней представлена сословиями, которые носят различные названия в истории разных народов. Сословие есть особенное различие общества, поэтому сословий может быть неопределенное множество. Такова природа особенного. Но особенное содержит в себе всеобщее. Вследствие развития различия особенного и его всеобщего сословия подвергаются отрицанию. Особенности различия развиваются в свою противоположность. Снятие сословий есть возникновение классов. Классы – это не начало истории общества, и даже не средняя ее ступень. Классы – это ее высшая ступень. Определение класса неотделимо от определения противоположности. Классы – это результат всей истории развития определенности общества. Они выступают только на ее высшей ступени. Когда общество в своей определенности кристаллизуется в процессе самоотрицания из множества сословий в два полюса противоположности наемного труда и капитала – это уже классы. Гражданское общество современных империалистических стран является классовым обществом наемного труда и капитала. Таков результат исторического развития объективного духа.

Этой особенности объективного духа соответствует история развития субъективного духа. На средней фазе духовного формирования индивида выступает двойственность его бытия: у него и

бытие определяет его сознание и сознание определяет его бытие. Налицо имеется два полюса противоположности: бытие, которое должно совершать все за тебя (отсюда слепая форма фатализма, входящая в определение судьбы) и которое представляет собой пока еще непознанную всеобщность, а, с другой стороны, самодеятельность индивида (если мое сознание определяет бытие, то любой мой самый ничтожный по содержанию интерес должен быть законом). Это отношение противоположности в сфере объективного и в сфере субъективного духа свидетельствует о том, что человечество подошло к последнему пункту исторического развития сущности человеческого общества. Во внутреннем отношении этих двух полюсов, которые определяют друг друга, неизбежно начинается переход одного полюса в противоположный. Следовательно, возникает такой способ жизни, в котором капиталисты становятся наемным трудом, а наемный труд становится капиталистом. В этом процессе каждый гражданин обязан быть капиталистом. Всеобщность капитала есть отрицание всех особенных частных форм капитала.

Берем государственную форму. Рабовладельческое государство есть комитет рабовладельцев. Феодалная ступень развития – комитет феодалных землевладельцев. Буржуазная ступень, современная, империалистическая во главе с США, – это организация капиталистов для эксплуатации и господства над остальной частью общества. Что должно последовать после этой ступени? Государство, до сих пор выступавшее в качестве частной, особенной формы, должно стать всеобщим. Это – по закону всеобщего развития. А по эмпирическому переходу? Оно должно экстраполироваться и на противоположный класс. Оно должно стать не только государством капиталистов, но и наемного труда. Не только государством наемного труда, но и капиталистов. Это еще в истории не выступавшая форма государства. Переход классов друг в друга в обществе (наемного труда в капитал, а капитала – в наемный труд) это и есть момент всеобщности общества. Впервые момент всеобщности общества будет соответствовать моменту всеобщности государства, а момент всеобщности государства – моменту всеобщности общества.

Мы стоим на грани выступления государства в его собственной природе, в его собственном понятии: впервые исторически должен выступать момент всеобщности государства. Если государство на-

чинает выступать в моменте всеобщности, оно уже не может быть организацией отдельного класса. Почему? Потому что тогда оно создает частную, особенную форму своего бытия и не соответствует природе государства. Следовательно, мы на грани всемирно-исторической утраты всех исторических форм государства и всех исторических форм общества, их исторически необходимого отрицания. Эти формы сами пришли к самоотрицанию.

Можно ли удержать исторически существующие формы государства и общества, которые не имеют уже определения действительности? Нет. Почему? Потому что всеобщий процесс привел к тому, что всеобщее в государстве и всеобщее в обществе становится реальностью. Любые формы противодействия этому бессильны и реакционны. Они продлят агонию государств и классово-определенного общества. Это типичная иллюзия идеологов современного империализма.

**Вопрос:** Если разрешите, чтобы завершить первый вопрос, вернемся к его началу. Этот переход и результат, к которому мы движемся, он связан с внутренней логикой самой этой особенной сферы (хозяйственной, экономической), или с какой-то формой абсолютного духа?

**Ответ:** Любая особенная сфера не является причиной себя самой. Основание ее бытия не замкнуто в ней. Абсолютным основанием особенного является всеобщий дух, внутреннее единство материи и духа, бытия и мышления. Реальностью этого всеобщего духа выступают формы субъективного, объективного и абсолютного духа. Вселенная впала бы в состояние дуализма и смерти, если всеобщий дух был лишен определенности и конкретности в себе самом. Определенность всеобщего духа является внутренней причиной его собственного процесса и развития. Наличное бытие этого развития выступает в особенных формах. Любая особенная сфера является результатом саморазвития и самоопределения реальности всеобщего духа.

Конкретизируем эти положения историей. Россия – это особенный способ бытия и особенный способ духа. Чем он обусловлен? На планете земля русский занимает свое место – исконное исторически. По преимуществу русские являются оседлым народом. Они сражались за свою землю, отстаивали ее, жили на ней

и пребывают на ней до сих пор. Непокколебимая связь с особенностью природного бытия является важнейшим основанием для самосохранения и развития русского народа. В тождестве с этим бытием развивается исторически своя особенная форма духа и особенная форма единства духа и природы. Россия представляет собой совершенно особенную форму развития абсолютного единства вселенной, особенную форму всеобщего момента мирового исторического процесса. Так всеобщий дух сообщает себе бытие через нашу особенность бытия, через нашу особенность духа. И в этом мы более неприкасаемы, чем индийские касты.

**Вопрос:** Евгений Семенович, мы плавно перешли ко второму вопросу: кто такой русский человек в истории Руси-России, включая современный период? И сюда же: какие черты русского национального характера позволили и позволяют русскому народу не только сохранять себя на протяжении веков, но и развивать свою культуру, государственность?

**Ответ:** Предшествующим содержанием мы практически уже подошли к этому пункту. Когда мы говорим «особенный способ природного бытия», «особенный способ духа народа», это – не умаление, не принижение, а адекватное выражение этих моментов. Только живой момент особенного бытия является действительной реальностью всеобщего момента развития исторического процесса. Что исторически произошло с русским народом? Первый момент – удивительный, величайшей важности, хотя, казалось бы, он имеет второстепенное значение, – это момент оседлости. Русский народ никогда не принимал участия в мировом процессе переселения народов. Локальные перемещения родственных племен по Русской земле не носили характера завоевания и колонизации. Второй момент особенности духа русского народа – выживание и саморазвитие в условиях постоянных войн, смут и иноземного гнета. Самосохранение духа русского народа в этих отрицательных условиях столетиями выработало в нем терпение, выносливость, самообладание и жизнеутверждающее начало. Эти моменты русского народного духа – исторический результат длительного формирования духовной памяти, которая является неистребимой основой самостоятельности современной России.

Одним из важнейших пунктов характера русского народа является отсутствие алчности. Эта черта проходит через все фазы исторического развития России. Даже различие сословий не вызвало развития материальной алчности.

Отмечу еще одну особенность русского народного духа, которая состоит в родственности истории развития греческого духа классического периода. Русские, как греки, активно усваивали более развитые формы духа других народов и в процессе усвоения перерабатывали их, делали своим содержанием, создавали оригинальный способ духовной жизни. В истории России разумная форма бытия выступала, прежде всего, в формах искусства, религии и мысли. Шедевры русского искусства известны всему миру. Как и греки, русские прошли духовный путь от признания многих особенных богов до триединого бога, представление о котором является религиозной формой конкретной, всеобщей истины. Идеино православная форма христианства имеет своим истоком духовную деятельность Сократа, Платона и Аристотеля, который впервые дал определение триединой природы бога. Эта истина является неколебимой по настоящее время в византийско-русской форме православия. Внутреннему духовному процессу формирования и принятия представления о триединой природе бога соответствовало преобразование особенных нравов и обычаев русской общины в стихию нравственности единого народа. Всеобщее нравственное начало определяло жизнь каждого индивида без уничтожения его самостоятельности. История формирования русского языка выражает в себе самой все указанные моменты развития русского национального духа.

XIX век и все предшествовавшие столетия показывают, что дух русского народа развивался через особенные способы бытия истины и ее выражения. Мы завершили эту фазу – фазу, если угодно, язычества в особенных способах истины в истории развития духа русского народа. И мы стоим на грани выступления единого, всеобщего момента истины. Мы находимся на грани разумной формы выражения истины в познании природы, истории человеческого духа, природы Бога, их отношения. Мы не исчерпали себя, но исторически подошли к разумной реальности духа русского народа. И она, конечно, выступит. Вот в чем состоит так называемая и иронически пеняемая нам загадочность русской души. К тому же это не загадочность русской души, а это загадочность русского

духа, давно покинувшего свои детские башмачки души. Таков ответ по содержанию на первую половину вопроса.

Вторую половину вопроса можно сформулировать так: на какую страну падает тот момент развития всеобщего и всемирно-исторического процесса, который должен выступить сейчас реальностью дальнейшего движения? Страны империалистической формы капитализма не способны к этому переходу. Их современная реальность уже полностью не соответствует действительности всеобщего процесса мировой истории. Россия вынуждена выступить ведущей страной развития всеобщего духа исторического процесса среди других государств и народов. Но для этого России необходимо распрощаться с исторически преходящей, изжившей себя формой экономической государственной жизни.

**Вопрос:** Что Вы думаете о перспективах развития Индии и Китая?

**Ответ:** За Индией и Китаем великая перспектива. Народ там самоопределился, пусть первоначально, пусть делает только первые шаги. Природные ресурсы есть, природное бытие им соответствует. Они делают то же самое, что и русский народ в отношении к своему особенному природному и духовному бытию. Отсюда экономический подъем, будет и прогресс политической формы. Китай реализует разумную форму государства, которая органически соединяет всеобщую цель государства и интерес каждого индивида. Ближайшим следствием такой формы государства является то, что производство товарной стоимости выступает определяющим моментом экономической жизни Китая. По форме государства и производства Китай является ведущей страной мира. В Индии и в Белоруссии протекают подобные процессы. Идет процесс формирования автономии этих государств и народов. Именно эти страны являются ближайшими союзниками России в процессе перехода к разумной форме общественного и государственного бытия.

**Вопрос:** Момент всеобщего выступит прежде всего в России?

**Ответ:** Конечно. Дело в том, что всеобщий процесс развития духа имеет свои особенные способы бытия, которые требуют

столетий для всестороннего развития. Этим объясняется то, что народы находятся на различных ступенях духовного развития. Каждый особенный дух народа осуществляет всеобщее развитие в себе самом по-своему. Отсюда следует, что нет необходимости в том, чтобы высокоразвитый дух народа повторял специфические особенности других народов. Развитие духа народа не следует внешним образцам, которые на деле оказываются «прокрустовым ложем».

Россия, следуя своему собственному закону развития, прошла все основные ступени развития исторического процесса. Впервые в истории человеческого рода она соединила всеобщую цель государства и индивидуальный интерес каждого человека. Но с середины XX века происходит насильственное препятствование развитию индивидуального интереса, что в результате привело к утрате государством всеобщей цели. Утрата органического единства всеобщей цели государства и индивидуального интереса уничтожила государственную форму социализма. Государство снова становится особенным, частным. Индивидуальный интерес оказался вне интереса государства, а интерес государства выступил вне интереса индивида. Общество оказывается отчужденным от государства, а государство делает себя отчужденным от общества. В этом заключается основное препятствие исторической реализации момента всеобщего развития в России.

Философия по иному, чем историческая наука, смотрит на исторический процесс. Само различие между народами и есть те ступени, которые историки обычно рассматривают как исторически ушедшие и миновавшие. История – это не то, что было и ушло, стало мертвым. История есть то, что из миновавших способов бытия существует теперь.

Сейчас две России по бытию. Есть Россия, механически копирующая специфические особенности духа других народов в государственной и общественной форме. Это одна Россия. Но есть и Россия другая, в современном своем бытии сохраняющая те моменты истинных своих способов бытия, хотя бы с периода крещения, которые по сей день живы и составляют ее современное духовное содержание. Она этим живет! Россия современная сильна не тем, что она имела опыт проживания и миновала его, а тем, что она сохранила истину миновавших исторических способов бытия и их содержит в себе самой. В этом ее духовная мощь. По эмпири-

ческому существованию России, вследствие природных ресурсов и всесторонней одаренности народа, а также неутраченного интереса к истине, одной из форм которой является справедливость, как государство и как народ может быть реальной автономией. Такое положение дел является хорошим залогом дальнейшего самостоятельного развития в политической, хозяйственной и духовной сферах.

Ход рассмотрения поставленных проблем приводит к вопросу о том, что такое нация и национальный дух. Со времен Монтескье и Руссо нациями объявляются те народы, которые дошли до всемирно-исторической ступени рассудочной жизни. Историческая видимость этому соответствует. Но если народ еще не достиг духовного момента всеобщности в своем историческом движении, то это еще не нация. Нацией можно назвать народ только тогда, когда в нем выступил момент всеобщности его духа. Почему Пушкина называют национальным русским поэтом? Да потому, что он индивидуально в своем духе впитал и развил момент всеобщности духа русского народа, а не потому, что он признан большинством. Всемирно-исторический процесс только подходит к тому, чтобы самые развитые в духовном определении народы начали жить всеобщим национальным духом.

**Вопрос:** В связи с рассмотренными ранее проблемами, возникает вопрос: какова задача современной философии, т.е. той философии, которая соответствует духу времени и одновременно внутренней логике развития ее предмета?

**Ответ:** Вопрос понятен, но чрезвычайно труден для ответа. Определенность современной эпохи в главных пунктах уже была рассмотрена. Поэтому речь может идти только о философии, соответствующей этой эпохе. Задача ограничилась, но и ее решение не стало от этого легче.

Реальностью философии являются философские учения. Поэтому познавать философию можно только через философские учения. Но история философии обнаруживает, что все философские учения отличны друг от друга, не только по форме, но и по содержанию. Нет ни одного пункта, который можно было бы указать как общий всем философским учениям. Это различие между учениями делает невозможным произвольное принятие

какого-либо учения за философское, чтобы, сравнивая с ним, определять другие учения по их причастности к философии. Более того, весь исторический процесс философии по настоящее время не раскрыл еще предмет философии. В этом находит свое выражение современная ступень развития абсолютного духа, который проникает и определяет все формы своей реальности. Это вовсе не означает, что у философии нет своего предмета, но обнаруживает, что еще не достигнута ступень философского познания, на которой философия раскрывает и познает самую развитую определенность своего предмета. Философское мышление действует и на основании результатов этой деятельности познает само себя и свой предмет. Немногим индивидуальным носителям духа удалось нащупать понятие предмета философского познания, который исторически еще не достиг своей ступени всеобщности.

До середины XIX века философы стихийно создавали философские учения на основании того или иного момента понятия философии. Современная ступень философского познания столкнулась с величайшей трудностью отношения к предшествующим философским учениям. Теперь требуется не только выявление момента истины в каждом исторически существовавшем философском учении, но и познание, раскрытие всеобщей истины, проходящей через все исторические формы философии. Выступила необходимость всеобщей отрицательности в отношении к исторической форме развития философии. Только конкретность всеобщей отрицательности может перевести себя в положительное бытие понятия философии современной эпохи. Постичь исторические формы философии, то есть познать их в их собственном понятии, благодаря чему впервые раскрывается единый процесс понятия философии, означает сделать процесс истины своим. Объективная форма истины переходит в субъективную форму истины, которая является исходным пунктом дальнейшего развития понятия философии.

**Вопрос:** Евгений Семенович, уточнение предшествующего вопроса: сохраняет ли сегодня предмет философии тройственное деление в себе самом на логику, философию природы и философию духа?

**Ответ:** Данное деление предмета философии является продуктом всего исторического процесса философского познания. Оно было разработано и воплощено в самой развитой форме – в философии Гегеля, которое завершает исторический процесс философии и, одновременно, выступает началом дальнейшего развития философии. Философия природы и философия духа указывают на два особенных предмета познания. Но это не две философии, а одна философия, которая исследует процесс всеобщего в природе и духе. Природой и духом занимаются и опытные науки, но они не достигают познания всеобщего ни в природе, ни в духе, так как эти науки ограничены в своем предмете, способе мысли и в способе отношения мысли к предмету. В этом коренится необходимость философии природы и философии духа, то есть реальной философии, которая снимает особенное содержание всех позитивных наук и раскрывает в нем всеобщее. Философский способ познания, таким образом, не является обобщением результатов опытных наук. Истинное познание не является обобщением явлений. Опытная наука в единичном вскрывает особенное, философское познание в единичном познает всеобщее, в конечном – бесконечное, во временном – вечное.

Философия природы и философия духа являются первым отрицанием особенного содержания опытных наук о природе и духе. Завершенной формой этого процесса отрицания выступает логика, которая раскрывает в чистом виде диалектический процесс всеобщего природы и духа, бытия и мышления. Так как опытные науки не могут раскрыть этот процесс всеобщего, то эта работа остается делом философии.

**Вопрос:** Теперь еще один, более частный вопрос: кто может быть учителем философии? Обязательно ли, чтобы сила, влекущая человека к истинному знанию, была персонифицирована? Имеет ли какое-то оправдание существование школ, направлений в философии, или эта форма несущественна для развития философского познания?

**Ответ:** Понятие персонификации и т.д. связано по содержанию с индивидуальностью. Этот пункт очень простой. Индивидуальность здесь не имеет существенного значения. Когда мы имеем интерес исторический к какому-то человеку, или живущему одновременно

с нами, мы ведь к нему питаем духовный интерес. Нас индивидуальность интересует, следовательно, в том определении, насколько она несет в себе момент всеобщности. Притом конкретной всеобщности, т.е. истинной, действительной всеобщности.

Когда мы изучаем, например, великих русских писателей, нас не интересуют особенные моменты индивидуальности Льва Николаевича Толстого или Ивана Сергеевича Тургенева. Решающим является момент всеобщности их духа. Если поэт, например, не дошел в своем произведении до момента всеобщности, до идеи, как сказал бы Гегель, он не может придать содержанию своего духа соответствующую ему форму. Если же индивидуальный дух по содержанию завершенный, то есть он уже в себе самом имеет форму, то эта внутренняя форма получает адекватное внешнее выражение.

В отношении же школы вопрос поднят важный. Ведь речь идет не просто о философской школе или школе религиозной. Речь идет о том, является ли необходимым определением духа вместе с моментом его бытия для себя, одновременно, бытие для другого? Конечно, если дух погружен только во вне себя бытие, то это тот дух, который теряет и может потерять себя. Поэтому он обязательно должен вернуться к себе и побыть у себя. Этот процесс движения из себя в иное, возвращения в себя и пребывания у себя действительно является процессом. Тут нет какого-то постоянного, покоящегося бытия: то он у себя по желанию, по произволу, то – вне себя. Он или утрачивает себя, или он осуществляет этот процесс в вечности и этим самым осуществляет бесконечность времени и тогда он действительно дух, он – живой. Потому что он, как особенный дух, этим процессом, замыкая начало и конец, выступает как вечность. Если он таков, если он – живой дух, то он и внутри себя и вовне, он и вовне, и внутри себя! Другой дух делает тоже самое. В моменте тождества духа одного индивида и другого как раз и выступает наличное бытие как объективность бытия двух индивидуальных духов. Этот процесс тождества духа в различии есть истинная реальность абсолютного духа, действительно царство божье на земле, внутри нас. Это и есть абсолютная необходимость духа. Таков характер духовной дружбы. То же самое представлено чувством любви. Истинная любовь – это полностью погружение из себя в иное бытие духа вне себя в процессе чувства любви. Но исчезая там и, казалось бы, пропадая и превращаясь в ничто, он выходит оттуда и возвращается к себе, и погружается в себя обогащенный моментом всеобщности иного

духа. Вот в чем сила истинной любви. Это то, что говорит Христос: «Когда двое соберутся во имя мое, я буду среди вас».

**Вопрос:** Последний вопрос носит личный характер: какой период своей жизни и своего творчества, научной деятельности Вам представляется наиболее плодотворным и почему?

**Ответ:** Три периода, и они разные по мукам духа.

Первый период – студенческий и аспирантский – период усвоения всемирно-исторических величин духа философии. Это самый интересный период. Постичь, понять величайшие по глубине философские произведения оказалось возможным только благодаря раскрытию единого процесса философии в разнообразии философских учений как они выступали исторически. Требуется неустранимое мужество духа, чтобы истину исторической формы философии сделать духовно своей. Первый период оказался лишь введением в труднейшую духовную деятельность преподавания философии.

Второй этап – сам процесс преподавания философии – является труднейшей работой. Все, что было достигнуто на первом этапе в интересах истины, потребовало полной переработки, которая не завершилась до конца педагогической деятельности. Главная трудность состояла в том, чтобы проникнуть через превратную историческую форму и выразить истинное философское содержание. Здесь необходимо было избежать две опасности. Первая состоит в высокомерном отношении к историческому процессу философии, которая приводит к отбрасыванию истории философии. Результатом такого отношения неизбежно является возврат к древнейшим, первоначальным шагам философской мысли. Вторая опасность состоит в непосредственном воспроизведении явлений истории философского познания. Такое отношение влечет за собой утрату понимания единства философии в историческом процессе.

Познанный процесс истины, освобожденный от разорванной, превратной исторической формы, и есть действительная, современная философия. Над этой проблемой положительно я работаю все последние годы.

В беседе принимали участие И.А. Батракова, В.В. Макаров и А.Л. Пестов.



И.В. Буряк

«ВЕРУЮ, ИБО ПОНИМАЮ»

(на поздних спецкурсах Е.С. Линькова)

**М**ысль древних греков сохранила в слове «μετα» значение «места поворота», смысловая мощь которого уходит в корневую толщу глубокой архаики. В обозначенном *метой* месте колесничий разворачивал свою колесницу, чтобы по правилам конных ристалищ направить ее бег к началу. Смыкаясь с началом, возвратное движение не прекращалось, ибо становление требовало различного отождествления, отчего еще раз исходящее из начала движение возобновлялось. Несмотря на видимые повторы одного и того же состояния, это не было беличьим бегом по кругу. Путь итожился не исходным пунктом в его непосредственности, а результатом, в котором раскрывалась цель возвратившегося к себе процесса.

Понятно, что в духовном механизме передачи ценностей такое корневое слово, как *мета*, не могло кануть в Лету. В I веке до н.э. один александрийский библиотекарь видит в нем уже иной, скорее технический порядок отношений, завязанный на «физику». В новых языках и культурах утрата прежнего значения становится еще заметнее. Близкий нам по времени пример противопоставления смысла *меты* и ее значений дает политическая история XX века, в события которой внесла весомую лепту и русская мысль. В программном лозунге времен социализма «наша мета – коммунизм» ныне самостийный украинский язык предельно кратко выразил апофеоз отсечения *меты* от своего понятийного и смыслового корня. Для основоположников теории научного коммунизма конец старой европейской истории, идейно замешанной на абсолютности религиозного духа, представлялся аксиомой, а ход доказательства выделся в разрезе временной перспективы – иногда совсем близкой, иногда скрывающейся вдали. В 80-х–90-х годах прошлого столетия принцип коммунизма, сбросив с себя обманчивые одежды чистой идеологии, на практике обнажил свою страшную правду – ту, что как идея разума и, стало быть, разумная идея, он является антиподом рассудочного целеполагания вообще.

То, что поздний период университетского преподавания Е.С. Линькова совпал с кризисом идеалов эпохи «реального социализ-

ма», можно, конечно, рассматривать как дело случая. Однако бывает так, что в самой сути этого дела нечто случается с необходимостью так, что эта случайность перестает быть простым случаем и оказывается уже более развитой формой проявления самой этой необходимости, достигающей ступени разумной воли. В самом деле, если истина – дочь времени, как утверждал провозвестник философствования из опыта Ф. Бэкон, то и философ, несомненно, есть сын и продукт своей эпохи, зависимый от ее ведущих тенденций развития. Вместе со всеми, он отдаёт дань всемогуществу мировоззренческой интриги, присущей его веку. Философствование как род духовной деятельности имело бы слишком мистический и загадочный вид, если бы на него не оказывали влияние эпохи формационных ломок общества.

Однако в драматических коллизиях тех лет, о которых я веду речь, ход времени вывалился из привычной цивилизационной колеи. Абсурдность ситуации была слишком очевидной, чтобы не только вспомнить о диалектике, но и всерьез отнестись к ее понятию. Е.С. Линьков как мыслящий индивид, активно созидавший себя в деле диалектики как философской науки, этот «вывих» времени или, как теперь принято говорить, его «вызов», воспринял как переход к объективной фиксации. В такие моменты философ, побуждаемый внутренней необходимостью выразить внятную философскую позицию, берет слово у преподавателя (достаточно вспомнить «Речи к немецкой нации» И.Г. Фихте). Потребность в философском высказывании переживалась в те дни намного острее, чем сегодня, когда общественное мнение в мегаполисах занято преимущественно выяснением приоритетного значения градообразующей вертикали, а к вызовам времени относит обрушение кредитно-финансовой системы США.

Тему «философ и его время» ввел в оборот, конечно, не Р. Гайм. Но он, пожалуй, материальней других наткнулся на предел описательно-исторического способа введения в рефлектирующую современность, так как его «философом» оказался сам Гегель, а «его временем» – величайший после 30-летней войны общеевропейский кризис. Дальнейшее развитие этого субъективно-психологического взгляда если и возможно, то лишь за счет кардинального уточнения самой тематики. Этот переход оттеняет полемизировавший с Гаймом К. Розенкранц в своей монографии о Гегеле (1, 161). Констатируя в столетнюю годовщину со дня рождения Гегеля, что его учение, несмотря на нападки и равнодушие публики, выстояло, он так комментирует очередной общеевропейский кризис: «Следует иметь ясное представление об

этом перевороте всей нашей общественной жизни, для того, чтобы понять, как много благодаря ему приобрела и философия, а гегелевская – в наибольшей степени, ибо она более глубоко и более опасно, чем любая другая, вторглась в развитие кризиса». В такие поворотные десятилетия, когда и без того безостановочно бегущее время вдруг обретает необузданный темп, реальность разоблачает свои сокровенные пласты и философский ум зорким взглядом орлицы обозревает всю область живой действительности. Именно тогда, избавляясь от мифов своей эпохи и воспринятого на веру знания, философствование отражает не то, чем эпоха хотела бы быть, а то, чем она в действительности является, философ становится свободным творцом ее умозрения. Так, ища путь к логосу, Платон создаёт мифологемы. Моменты древнего знания перестраиваются и суть дела в перевороте изнанки вместо слепого «затылка» показывает просветленные черты духовного облика. Правда, уже у Гераклита непривычная, «делосская», по выражению Сократа, глубина языка диалектики вызывала немало вопросов у тех, кто не был «глубинным ныряльщиком».

По-видимому, так – в метавременной перспективе – воспринимал Платона классик доксографии Диоген Лаэртский. Поэтому он совершенно точно назвал великого афинянина «отцом диалектики». В самом деле, столкнувшись вплотную с феноменом «кризисного сознания» и исследовав во многих своих диалогах преходящую определенность моментов общественности перикловского полиса, Платон, несмотря на то, что проявления диалектики бытия были во множестве известны до него, впервые взглянул на них философски. В начальных книгах «Государства» есть изумительная по своей красоте и правдивости сцена: Сократ, исследуя проблему справедливости и испытывая различную постановку вопроса, высказывается в пользу того, чтобы начать с понятия государства, ибо в нем частные мотивы человеческой справедливости (с нее начали свои поиски собеседники) прописываются выпукло и крупными чертами, а чем зримее цель, тем легче в нее попасть. Эту мысль впоследствии поддержал Аристотель, утверждавший в своей «Политии», что государство по своей сущности предшествует возникновению семьи, как целое своим частям. И уже в древности поставить проблему справедливости означало взглянуть на нее с точки зрения государственного понимания, т.е. исходя из полнокровности самой идеи государства, которая помимо удовлетворения насущных общественных нужд, имеет предпочтительной своей целью достижение высшего блага прекрасного существования,

опирающегося на постигнутую глубину исторической памяти и развитие национальное самочувствие народа.

Этот трудный вопрос о справедливости в нынешней России обычно редуцируется к сутобо правовому полю с его позитивным законодательством. Однако поскольку источник права мыслится как пустая мощь формализма, постольку получается эффект, прямо обратный желаемому: «Пусть погибнет Россия, но восторжествует абстрактное равенство частного и государственного права». Не потому ли Россия, как это часто уже случалось в ее прошлом, вновь пребывает на историческом перепутье, страдая не столько от необходимости реформ, сколько от сознания, которое не может не ущемлять национальное чувство, т.е. от неразрешенности накопленных младореформаторами противоречий прошлых и нынешних времен. Похоже, что именно над проблемой отношения власти и общества (после Октября 1917 г. – власти и народа), которая в силу специфических коллизий, присущих российской истории, и противоречивости самого этого отношения являлась, как показал опыт XX-го века, главной, придумался русский человек, выясняя ныне причины очередного социального поворота. Эта дума становится тем крепче, а раздумья – тем глубже, чем осознаннее происходит поиск того разумного способа жизни, который был бы укоренен в самом духовном истоке народного бытия. Выявлена ли действительная причина социального кризиса? Это еще столь мало прояснено, что скорее подтверждает опасения здравого рассудка, согласно которому хуже революции может быть только еще одна революция. Но если ситуация развивается безотчетно, или, как писал Гегель, «за спиной сознания», то для того, чтобы ее прояснить и разрешить, нынешнему россиянину предстоит вспомнить все прежние виды своего исторического бытия, весь культурно-исторический опыт духовности своего народа в его отношении к прежним и нынешним формам государственного строительства. Пробудиться не только мыслью, но и самим духом к этой работе трудно. Вероятно, не менее трудно было Платону в свое время пробиться к своей теории припоминания, но если она не спасла Грецию, то все же навек сохранила для других народов дух и ободряющую силу ее творческого гения.

Возвращаясь к герою этих воспоминаний, следует заметить, что Е.С. Линьков сознательно воспитал себя под сенью философии древних греков. В одной из бесед со студентами он упоминал, что первой философской книгой, которая попала ему в орловской областной библиотеке, был Аристотель, а второй – Гегель. Так философские

миры Аристотеля и Гегеля сомкнулись не в туманном Альбионе, цитадели позитивизма, и не в отвлеченной тиши университетских приютов Германии с их размеренной наукообразной ученостью, а в центре России. Попутно замечу, что Евгений Семёнович – выходец из того «умного места» среднерусской полосы, которая дала миру Николая Лескова, Ивана Тургенева, Льва Толстого, Ивана Бунина и Сергея Есенина.

Что же касается обстоятельств места и времени, то нужно вспомнить, что наше отечество конца 80-х-начала 90-х годов прошлого века стремительно погружалась в хаос распада. Настроение умов свидетельствовало о том, что недавнее советское прошлое все более отчуждалось в сознании и память отступила в уединенную потаенность сердца, словно уже перешла в такты иного, схожего с тераклитовским, мирового очага, мерами возгорающегося и мерами угасающего. Все дорогое и сокровенное очищалось теперь в этом живом космическом огне. Переходом к чему служило это переломное время, толком никто не знал, да и разобрать не мог; будущее казалось основательно затерявшимся, а для многих и вовсе безвозвратно потерянным в расплывшихся, как мутные пятна, мгновениях настоящего.

В университетской среде вяло переваривались остатки догматической скорлупы и господствовал опрошенческий нигилизм с его экзистенциальными страхами и расслабленными постмодернистскими надеждами. Те, кто в наступивших переменах услышал прежде всего зов своей почвы, кто искал *душевного* спасения, замерли в ожидании философского чуда, которое они связывали с русской религиозной мыслью, в ту пору активно возвращавшейся из зарубежья и архивов, из небытия и забвения. Прошли первые защиты на тему «русской идеи». Новым почвенникам казалось, что достаточно прослушать лекцию вернувшегося на родину Полторацкого об Ильине, прочесть Бердяева, Леонтьева, Флоренского, и им откроется истина. Новые западники тоже ожидали сходных откровений, но уже от Ницше, Гуссерля, Хайдеггера и тех новомодных авторов, имена которых символизировали услужливое заигрывание с любым содержанием как с философским. Они вчитывались, как в диковинку (от греч. Δίκη, т.е. «правда»), в дискурсы М. Мамардашвили, чьи самиздатовские тексты все чаще появлялись на книжных развалах в твердых переплетах рядом с томиками магического Кастанеды. Но этому разброду безразличной к себе мысли мало могла помочь культурная типология и исторический опыт прежних переходных эпох. Есть действительно

новые запевки, а есть – возобновленные лукавомудрием. Из последних возобладал лозунг «Время собирать камни» и резонерствующая рассудительность в попытках создать новый пантеон для примирения образов и мыслей своей эпохи разбрелась искать по своим и чужим дорогам краеугольные «эпистемы», «парадигмы», «структуры мысли», «матрицы» и «дискурсы».

На эту пору и пришлись поздние спецкурсы Е.С. Линькова. Их посещали студенты, аспиранты, да некогда почтенная до революции категория вольнослушателей. Являясь по своему характеру наиболее иррациональной, эта часть публики включала тех, кто, однажды попав в диалектические сети его лекций, застревал в них на многие годы. В числе завсегдатаев попадались маргиналы, разыгрывающие карту «царского» пути в науку, и те несчастные, которые подобно тому, как игла сама не может соскочить с заезженного места на пластинке, пытались выбраться из разъезженной борозды какого-то своего неразрешенного затруднения. Нередко замечал я «остепененных» преподавателей других вузов, озабоченно пробиравшихся в аудиторию. Встречались и лица трудной стези в философию, примиряющие, как Назарий, веру и знание, но были и такие, кто, как о.Константин, впоследствии осознанно принял духовный сан. В 1986 году параллельно курсу истории немецкой классической философии, за многие годы его преподавания превратившегося в подлинное введение в философский способ мышления, Евгений Семенович начал читать цикл связанных друг с другом спецкурсов по Гегелю. Неожиданный для многих, этот поворот был весьма знаменательным. Он означал окончание долгого противостояния догмам марксистско-ленинской школы, которые Линьков умело распатывал, развивая присущую ее внутренней природе отрицательность формы. Но теперь, во время обвала идеологической системы, судьба ее теоретической основы уже мало кого интересовала. Казавшийся несокрушимым колосс государственного социализма лежал поверженным и «крот» истории, вылезший на поверхность, обдумывал свершившийся ход вещей. Поэтому диалектика мысли из грозного оружия, направляемого на преодоление «своего иного», должна была выступить предметом научного познания.

В середине XIX века основоположники материалистической теории опыта увидели в диалектике Гегеля, по известному выражению А.И. Герцена, «алгебру революции» и использовали такое ее понимание в борьбе против буржуазной идеологии. Поэтому в марксизме-

ленинизме возобладала критика гегелевского учения, которая в итоге и подменила собой действительное развитие предмета философии. Е.С. Линьков с первых шагов своего пути преподавателя философии начал ломать сложившуюся в марксистско-ленинской школе традицию видеть в Гегеле лишь предпосылку теории марксизма, в урезанной форме приспособленную к нуждам идеологии. В этом сказалось изначально присущее ему сократическое целомудрие. Всеобщая диалектика Гегеля была для Евгения Семёновича не только абсолютной могилой и антиподом всякой идеологии, в том числе и марксистско-ленинской, но и самоценной реальной возможностью дальнейшего философского наукоделания. Для доказательства этого он должен был войти в гегелевскую систему. Этот решительный шаг, который в 1984 году был предвосхищен публикацией в «Вестнике ЛГУ» его статьи-манифеста «Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля» в 1986 году был сделан.

Те, кто посещал эти спецкурсы целых пять лет, напряженно следили, как их научный руководитель, подобно альпинисту, карабкающемуся по горной круче, совершал свое умозрительное восхождение к началу гегелевской философии, к ее «святая святых» – абсолютному понятию. По мере того, как от семестра к семестру Е.С. Линьков втягивал в рассмотрение все более конкретные пласты гегелевской реальной философии, спекулятивный эфир делался все насыщеннее и мысль уже тщетно искала опору в представлении, ибо «подступало время, когда времени не было». Но апокалиптический синтез, к которому якобы продвигалась русская мысль до революции, здесь не причем. Последний диалектик закатной эпохи «диамата» несколько лет неустанно шел к той самой вершине, на которой однажды в новейшей истории философии оставил свой памятный знак в виде наброска логической системы человек западного мира, первый спекулятивный диалектик Гегель. В 1993 году, изложив всеобщие предпосылки для рассмотрения начал гегелевской философии права, Е.С. Линьков внезапно ушел из университета. Нет, он не оступился, не сорвался вниз, и не отступился от восхождения, сойдя с каменистой тропы из-за вконец испортившихся условий умозрения, хотя мыслить в атмосфере мизологии 90-х годов и первых постперестроечных годов повальной коммерциализации образования и науки становилось все сложнее. Он взял длительную паузу и погрузился в ту самую метазадумчивость Сократа, который, по преданию, время от времени уходил в особого

рода душевный транс, малопонятный даже сивиллам Дельфийского храма. На зафиксированной последним занятием высоте Линьков подошел к рассмотрению понятия собственности и, остановившись у самого края пропасти, в которую без долгих раздумий уже шагнула ваучерная Россия, заглянул в нее. Что же он там увидел?

Сократ у Платона в одном месте говорит о том, что пора «вернуться на след». Термин «метод» (μέθοδος) как искусство размышления означает у греков эпохи Перикла «идти по следу», т.е. преследовать истину. Теперь всякий, кто пожелает повторить это умозрительное восхождение и, тем более, его продолжить, неизбежно «выйдет на след» этого изумительного предприятия, последнего в своем роде.

Вне сомнения, эта вершина диалектической науки западного мира была вне зоны видимости. Тропы, которыми прошел немецкий философ, остались потаенными. Их поиски не возобновлялись, и путь к этому истоку мышления оказался утерян нашим временем. Точнее, логическая наука Гегеля была ему известна наряду с другими описаниями событий прошлого, на которое может бросить взгляд разве что запоздалая критика. Гегель, на след которого вышел Е.С. Линьков, продвигался диалектическим путем философии, всецело забытым современной мыслью. Поэтому логическое движение системы воспроизводилось им по сути впервые, притом не только в менявшей свой облик России.

Поражало то, что этот диалектический путь вновь высказывался в самое несвоевременье. Эпоха посылала свои веления, словно что-то пародировала и временами, казалось, разыгрывала фарс, ибо устроительство «постсоветского пространства» (так лукавый геополитический рассудок, маскируя сам от себя суть дела, маркировал Россию) напоминало вариации старого европейского театра, в котором король и шут, высокое и низкое, парадоксально соседствуют в одном лице. Однако это рискованное политическое зрелище не было репетиционным прогоном – все происходило экспериментально и эпохально, как и положено на 1/6 части суши земного шара, где новый уклад жизни перенимался наспех и с чужого плеча, а народу отводилась роль социальной массовки. В потрясенных гражданской смутой умах смешались глобальные и местные черты, трагическое и комическое, безвозвратно уходил в небытие целый мир, в том числе и научный, и логическая форма философии, которую Е.С. Линьков, расхаживая в в полупустой аудитории, сосредоточенно распутывал своим мощным интеллектом, в каком-то высшем смысле сопрягаясь с

происходящим, подводила под всем этим черту. Удивившая к началу абсолютного понятия мысль служила ответом общему философскому безмолвию века, шутейству депутатов и техникам внушения времен первобытного шаманизма и астрологии, на пифагорейский манер названных «25-м кадром».

Что же прокладывало себе дорогу на этих спецкурсах и в ходе линьковских бесед вообще? Во время этих размышлений вслух исторический Гегель освобождался от случайных идеологических наслоений догматической школы, уточнялись основные пункты его диалектики всеобщего, а вместе с этим восстанавливалось и действительное понимание того, что такое абсолютный идеализм. Показывая исход марксистско-ленинской доктрины, Линьков сознательно, и при этом развитым языком понятийного умозрения, высказывал то, что уже в недрах идеологического сознания фактически произошло. Он зафиксировал отрицательный откат (от лат. *revolutio*) материалистической теории познания к некоему всеобщему основанию. Материя Гольбаха, Ламетри и Даламбера как содержательный принцип природы, к которому вернулся Фейербах, несмотря на то, что она была представлена в виде тройственности законов бытия и мышления классиками марксизма, не только не дотягивала до статуса философского первоначала, но не могла выступить даже в качестве регулятивного принципа. Сама эта редуцированная форма троичности была ответом идеологов, ловко эксплуатировавших точку зрения естественнонаучного опыта, вовсе не Гегелю, а, скорее, родоначальнику немецкого идеализма Канту, который собственно и «сопровождал» теоретическую рефлексию этого опыта в чине его трансцендентальной памяти. Поэтому саморазложение возведенного в метафизический абсолют особенного первоначала протекало по логике той самой всеобщей диалектики отношения бытия и мышления, которая безуспешно подавалась как плод исключительно головной работы абсолютного идеалиста Гегеля. Эмпирический опыт, в облике материализма, показывал абсурдность своих философских притязаний. «Мы, сегодняшние, – писал в 1844 году К. Розенкранц в своей первой монографии о Гегеле, – пожалуй, являемся ещё только могильщиками и строителями памятников для философов, которых рождал XVIII век во второй своей половине, с тем, чтобы они умерли в первой половине XIX века» (1, 156). Проницательный Розенкранц ошибся более чем на столетие, ведь констатация их фактической смерти состоялась только в конце XX века, к тому же не в Германии

и даже не в западной Европе, а в России, ставшей реальным могильником для чистой идеологии коммунизма.

Очищающее воздействие этих спецкурсов на слушателей было очень велико. Известный по работам «основоположников марксизма-ленинизма» немецкий классик мало походил на того, которого открывал Е.С. Линьков. В каком-то смысле это было прощание с псевдо-Гегелем Маркса-Энгельса-Ленина-Деборина-Митина.... В недавно переизданной Краснодарским университетом книге «Гегель как судьба России» ее автору, О. Сумину, удалось передать преимущественно этот момент отрицательно-разумного в деятельности Евгения Семёновича.

Понятно, что сделанное им по своему значению не ограничивалось только развенчанием идеологом подошедшего к своему завершению периода отечественной науки. Е.С. Линьков пытался вскрыть его абсолютное основание – то, во что как в итоговую проблему разрешилась эта рассудочная рефлексия опыта. Определение этого по сию пору составляет основную трудность, ибо эта насущная задача только-только осознается отечественными умами. Чтобы двигаться дальше, они вынуждены будут сформулировать ее, причем в той форме проблемы, которая соответствует определенности моментов противоречия, которые уже выступили на современном этапе. Общее требование, как всегда, состоит в том, чтобы перевести отрицательную форму результата, достигнутого на прошлых этапах исторического пути, в положительное определение познания всеобщего. Наряду с Е.С. Линьковым в стране работали, как верно замечает О. Сумин, и другие исследователи, у которых всеобщее содержание предмета философии не вписывалось в догматические предписания школы (достаточно вспомнить таких выдающихся мужей антиковедения, как А.Ф. Лосев и С.С. Аверинцев). Но Евгений Семёнович глубже и адекватнее возвращал мысль к ее «первым векам», к начальным определениям бытия как понятия, «когда времени уже не осталось» вовсе. И ни о каком гносеологизме, символизме, гуссерлевской дескрипции и прочих субъективных представлениях – тех самых собранных «краеугольных камнях», которые освободившаяся от идеологической опеки, но продолжающая рефлектировать на рассудочный манер ученость пытается представить как заветный базис для возведения очередной «философской» конструкции – здесь речь уже не шла. Вопрос ставился об абсолютности понятия идеи духа без всякой антропологической, онтологической и даже религиозной

окраски. Впервые за всю историю старейшего университета России Гегель исследовался логически, т.е. способом, соответствующим понятийному замыслу его философии. Шаг за шагом энергичными усилиями она распутывалась тем методом, который, как надеялся немецкий мыслитель, будет неизбежно признан единственно научным. Это было продуманное понятийное развертывание, с которым органично сочетались самородный дар, интеллектуальная честность и духовное мужество Е.С. Линькова.

Как соотносился этот результат с предшествующими духовными поисками русской мысли? Был ли он дальнейшим развитием этих исканий? Какого Гегеля познала русская мысль в предшествующий дооктябрьский период? Что происходило в бессознательности её представлений? Справедливы ли догадки Д. Чижевского, что у дворянских интеллектуалов и разночинных интеллигентов под видом гегельянского умонастроения изживался на самом деле в голове «свой» Кант? Был ли ею понят Гегель в собственном понятийном замысле его учения? Какие возражения она ему высказала? Наконец, являлась ли русская мысль, сознающая себя как философствующая, собственно философской? Все эти вопросы требуют своего прояснения в особом историческом экскурсе, который до времени придется отложить. Только ответив на эти вопросы, можно будет понять и тот духовный корень, из которого Е.С. Линьков развивал свою диалектическую мысль. Особую окраску на тот момент придавало его изложению историко-философского процесса вообще и гегелевской системы в особенности интенция к преодолению религиозного опыта, в том числе и того субъективного представления о христианском атеизме, в котором сегодня политизированная теологическая мысль пытается совместить оба момента единой рефлексии (я имею в виду статью Т. Альтицера «Россия и апокалипсис», опубликованную в №7 журнала «Вопросы философии» за 1996 г.). Однако вряд ли эту эклектику представления стоит выдавать за собственный отличительный признак русской мысли. Являлась ли русская мысль исключительно апокалиптической по форме и содержанию? Была ли она также лишь эсхатологической по умонастроению и историософским исканиям? Поразмышлять над этим стоило бы в одном из выпусков нашего альманаха.

Замечу, что лишь сегодня, когда появилась монография О. Сумина «Гегель как судьба России» (1997) и благодаря подвижничеству А.А. Ермичёва издана, наконец, замечательная книга Д. Чижевского

«Гегель в России» (2007), отечественная мысль обретает свою настоящую источниковедческую базу. Тезис о том, что русская мысль развивалась как история гегельянства, теперь потребует весьма сильных доводов. На сегодняшний день, на мой взгляд, это два лучших свидетельства по данному вопросу. О. Сумин по сути заново связывает оборванную в XX веке нить отечественного гегелеведения. Отчасти он повторил исследовательскую попытку Д. Чижевского, отчасти восполнил ее новейшими данными. При этом он не просто возобновляет и прослеживает историко-описательный путь выдающегося русского слависта, но делает попытку представить его в моментах субъект-объектного отношения. Он настаивает, что благодаря последним политическим событиям прошлого века наше общественное сознание вернулось в некую изначальность своего духовного самостояния и теперь действительно способно определяться к деятельности объективно и свободно. Но является ли эта деятельность тут же и философской? Вот вопрос, на который О. Сумин желал бы ответить утвердительно. Он, правда, спешит сам увериться и заверяет других, что познающий дух в России оказался на ступени своей судьбоносной идеи. В переложении на язык классического немецкого идеализма это означало бы адекватность перехода отечественной мысли на ступень безусловного знания, т.е. к собственно философии. Но современная рефлексия, начиная с Фейербаха, уже неоднократно заявляла об адекватности своего гегельянства, в том числе и у нас, в России. Однако всякий раз, когда она выдавала свою субъективную рефлексию за шаг вперед самого философского дела и утверждала, что глубже Гегеля постигает сущность законов вселенной, она, несмотря на благие побуждения, впадала в рецидивы субстанциально минувших ступеней философии. Историческая часть книги О. Сумина как раз замечательно иллюстрирует нетерпеливую жажду перевести свой идеал в жизнь, чтобы встать вровень с веком и его разумом, обновляющим на наших глазах свою метафизику. Но он забывает, что именно потому, что этот зародившийся разум ещё пребывает в непосредственности своего понятия, его проявления – там, где они уже выступили – находятся в сильнейшем и непримиримом противоречии с наличным состоянием действительности. Подмечая ростки новой жизни духа, автор этой замечательной книги пользуется, к досаде, устаревшей исследовательской оптикой. Именно поэтому там, где ему, по его же собственной исторической схеме, положено было бы говорить о «России как провиденциальной судьбе гегелевской философии», он

заворожено говорит: «Гегель как судьба России». Это происходит обычно, когда мысль промахивается мимо меты и опрометчиво перестает ведать себя, что, разумеется, не исключает интерес к книге с таким неожиданным названием.

Те предварительные формулировки, которые мы найдем в работах О. Сумина и Д. Чижевского, требуют уточнения основной проблемы, которая вырвет мысль из объятий слепого фатализма и подвигнет ее к трезвой разработке необходимой формы освоения предмета философии. Предложенный Гегелем наиболее действенный почин философии как логической науки, «пояющий», как выражался на старославянский и древнерусский манер И.А. Ильин, опыт мирового духа в абсолютности понятия, по сути, был утрачен существующими в современном мире школами и направлениями. Едва ли не единственным действительным проводником этой точки зрения в предкризисные 80-е годы XX века и выступил Евгений Семёнович Линьков. Его позиция, предельно актуализировавшая подлинный результат всеобщей диалектики великого немецкого мыслителя, подводила итог многочисленным прежним попыткам, предпринимавшимся в обе эпохи русско-советского философствования. Более того, они в ней, похоже, сомкнулись, что всегда и происходит, когда на сцене появляется индивидуум, выражающий точку зрения всеобщей диалектики мышления и бытия. Но смычка может быть действительно подтверждена, если она осознана понимающим мышлением и, стало быть, связана в моментах понятия, т.е. в идейном мышлении, увязывающем в единство с собой весь опыт мировой истории. Над этим, похоже, и трудится русский дух сегодня с величайшим долготерпением того самого «крота» мировой истории, который после короткой передышки уже возобновил свою работу.

Каким бы образом мыслительная работа в России не распределялась в отношении моментов истинного и ложного в своих в прежних периодах, теперь она вынуждена будет возобновиться на действительной и разумной основе, чтобы принять во внимание не только прежние рассудочные способы знания, но и реальную возможность понятийной формы философствования. Именно с познания всеобщей диалектики сущего начинал свое восхождение к философской идее Платон, этой же идеей как абсолютной и конкретной закончил диалектику абсолютного понятия Гегель. Теперь – слово за современностью.

Что же касается его личного отношения к духовному опыту православия, то, насколько мне известно, Евгений Семёнович в настоящее время помогает возводить часовенку недалеко от поселка «Беседа», где он ныне проживает и в присущей ему сократической манере ведет философские беседы с проезжими гостями. В одной из бесед с Олегом Суминым в 2006 году он афористически обронил удивительную формулировку: «верую, ибо понимаю». Как в безусловный духовный источник возвращаются в нее знаменитое изречение Тертуллиана «верую, ибо абсурдно», и известное историософское суждение Тютчева о России, в которую «можно только верить». Но более всего она, на мой взгляд, возвращает на след верной дороги опыт отечественного православного богословствования, которое, хоть и зародилось в дореволюционной России, но только теперь в надвинувшихся исторических реалиях современности имеет реальную возможность пробудиться самосознательной мыслью к тому деланию, которое направлено на образование в нашем обществе жизнеутверждающего начала духа. Если развернуть должным образом то истинное, что эта формулировка в себе содержит, это поможет его нынешним представителям справиться с той трудностью, о которой Николай Лесков как-то сокрушенно заметил, что Русь была крещена, но не просвещена. Как случилось, что вместо истинного просвещения православного, мы в России получили либерально-гуманистическое французское, или, по выражению А.Ф. Лосева, «салонный блуд Вольтера и Дидро»), это ещё предстоит выяснить историкам церкви и богословам. В основе этой трудности лежит закрепленный веками традиции дуализм, преодолеть который удалось пока лишь абсолютному идеализму Гегеля, да и то на основе новоевропейского положения о субстанции как субъекте. Философская мысль в России возникла сразу как проблема разрешения противоречия веры и знания (Чаадаев и славянофилы), и за истекшие века своего существования она уже постигла, что дуализм веры и знания есть страх перед истиной. Вот почему мысль Е.С. Линькова о понимающей вере дорогого стоит.

#### Литература

- 1 Цит. по Левиту К. «От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века». СПб., 2002.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО  
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

---

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

---

---





АЛЕКСАНДР ЛОМОНОСОВ. ВОЗВРАЩЕНИЕ К СЕБЕ.  
ОПЫТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ.  
– СПб.: Изд-во С.Петерб. ун-та, 2007. – 239 с.

Поскольку эта работа заявлена как философско-историческая, прежде всего необходимо обратить внимание на ее *философскую форму* – на открытую Кантом и развитую Фихте форму тройственности, которой, как сразу видно из оглавления книги, руководствуется в своем исследовании А.Г. Ломоносов. Непреходящая ценность этой классической формы субъективного мышления, начинающего выходить за пределы рассудка, заключается в том, что она есть абстрактная форма конкретно-всеобщего содержания – трансцендентальная форма понятия истины, или истинного понятия.

С сожалением приходится признать, что в отношении к этой форме отечественная мысль уже успела обзавестись двумя дурными привычками. Во-первых, на нашей почве довольно часто путают и даже отождествляют друг с другом трансцендентальное и трансцендентное, хотя их различие, установленное Кантом, в истории философии было заметным шагом вперед от способа мышления, господствовавшего в средние века и новое время. Во-вторых, еще чаще у нас не улавливают принципиального различия между трансцендентальной формой понятия (знаменитой триадой «тезис-антитезис-синтез») и его логической формой, впервые выступившей у Гегеля и несводимой ни к этой триаде, ни к какой иной. Отсутствие этих весьма распространенных ошибок выделяет книгу А.Г. Ломоносова из массы работ на философские темы, написанных на русском языке. Ее автор четко отличает трансцендентальную точку зрения от гегелевской и вновь, вслед за Кантом, Фихте и Шеллингом, занимает эту возвышающуюся над плоским рассудочным взглядом позицию, поскольку она исключает из сферы познания все трансцендентное и позволяет методически рассмотреть всеобщее содержание всемирной истории в том виде, в каком оно к нашему времени выступило в ее существенных явлениях.

А.Г. Ломоносов не скрывает происхождения своего взгляда на историю мира, но отнюдь не повторяет то, что было сказано о ней

в трудах его великих предшественников. Он не только имеет дело с более развитым предметом, но и приступает к трансцендентальной философии истории при наличии более развитого, чем у Канта, Фихте и Шеллинга, способа познания. В соответствии с происшедшими за последние двести лет изменениями автор модифицирует трансцендентальный метод и сознательно использует его феноменологический характер. Поэтому идейная самостоятельность и научная новизна работы А.Г. Ломоносова не вызывают сомнений. Она представляет собой уникальное исследование мировой истории, в которую впервые включена история нашего народа вплоть до начала третьего тысячелетия христианской эры. Результаты этого исследования обладают высокой ценностью именно потому, что его автор не игнорирует достижения классической немецкой философии, а по мере своих сил преумножает их. Тем самым он не возвращает мысль в чуждое нам германское прошлое, к концу XVIII-началу XIX веков, как может показаться на первый взгляд. Напротив, на страницах его книги Кант, Фихте и Шеллинг превращаются в наших соотечественников и современников, причем оказывается, что нам еще есть чему поучиться у них на будущее.

Прочсть книгу А.Г. Ломоносова, как всякую серьезную научную работу, содержание которой не может быть известно заранее, нелегко, хотя вовлеченный в нее обширный материал хорошо продуман и внятно изложен. Однако тот, кто возьмет на себя этот труд и постарается вникнуть в прочитанное, будет вознагражден сторицей, поскольку с абстрактной формы трюйственности по необходимости начинается конкретное понятие всякого содержания, особенно столь запутанного и противоречивого, как содержание мировой истории. Собственная форма конкретного исторического содержания выступает предметом научного познания прежде всего в трюичности своих определений. Поэтому, сколь бы эти определения ни были абстрактны и потому схематичны, прежде всего только в них может быть постигнута история мира и история определенного народа, принимающего в ней участие. Кстати сказать, из классиков трансцендентализма, чьими трудами была начата разработка философии истории как относительно самостоятельной философской дисциплины, до конкретности ее содержания и, соответственно, до установления трех периодов мировой истории дошел только Шеллинг. А.Г. Ломоносов в иных исторических обстоятельствах и на почве иной культуры

по форме продолжает то, что этот немецкий мыслитель сделал в дополнениях к четвертому главному разделу своей «Системы трансцендентального идеализма».

Наш народ в 1917 году неожиданно для себя и других народов, т.е. по какой-то скрытой необходимости, выступил на арену мировой истории. Поскольку эта необходимость еще не раскрыта, многие до сих пор считают события семидесяти последующих лет отечественной истории чистой случайностью, исключительным недоразумением и чередой сплошных злодеяний. На мой взгляд, одним из симптомов того, что это выступление было необходимым, является изменение состояния мира после второй мировой войны, происшедшее под его неоспоримым влиянием. Отчасти эти перемены оказались прочными, сохраняющимися несмотря на падение власти коммунистических партий в СССР и странах восточной Европы, отчасти они дали лишь временный, преходящий результат. Не случайно сразу после крушения этих режимов резко обострилось противоречие не только между протестантско-католическим Западом и исламским Востоком, о природе которого хорошо пишет А.Г. Ломоносов, но и между так называемым «золотым миллиардом» и остальным человечеством. Последнее обстоятельство делает раскрытие указанной скрытой необходимости актуальной теоретической проблемой, имеющей немаловажное практическое значение. Ее требуется решить для того, чтобы понятая историческая необходимость, которую также можно назвать провидением, могла стать основанием свободной деятельности людей. Только при этом условии их деятельность перестанет быть произвольной и даст вполне разумные плоды. То, что до сих пор вполне разумно действовать на исторической арене не удавалось никому, практически подтверждает идейную ограниченность всех до сих пор созданных социально-исторических теорий, включая материалистическое понимание истории.

Тройственность определений методически прослежена А.Г. Ломоносовым сначала во всеобщем ходе мировой истории, затем в особенном состоянии современной западной цивилизации и, наконец, в единичных явлениях истории России. Поэтому с точки зрения логической науки его опыт трансцендентальной философии истории представляет собой полную экспозицию первой, субъективной формы конкретности понятия как такового (См. о ней: §§163-165 «Энциклопедии философских наук» Гегеля и пер-

вую главу первого раздела учения о понятии его «Науки логики»). Такой итог позволяет считать изложенную в работе концепцию мировой истории необходимым началом решения указанной теоретической проблемы. Разумеется, это начало требует продолжения и завершения, которые имплицитно уже заключены в нем. Поэтому можно предвидеть, что не только сам автор продолжит свое исследование, но и другие ученые подхватят его начинание, воспользуются энергией достигнутых им результатов.

Если же попытаться кратко охарактеризовать *историческое содержание* рассматриваемой работы, то следует сказать, что его сердцевиной, центральным пунктом выступает одна из высших формаций духа – религия. Это роднит труд А.Г. Ломоносова с работами уже не только немецких, но и русских мыслителей от П.Я. Чаадаева до В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева включительно.

Нельзя не заметить, что отношение к религии носит у автора нового опыта трансцендентальной философии истории не обычный для наших дней характер, ибо оно не является ни скептически-светским, ни догматически-церковным. Как и взгляд на мировую историю, его взгляд на религию именно постигающе-философский, т.е. глубоко, вплоть до понятия проникающий в бытие и сущность предмета. Поэтому, в отличие от К. Маркса и В.И. Ленина, А.Г. Ломоносов не трактует религию как одну из многих надстроек над абстракцией экономического базиса, не превращает ее в эпифеномен общественной жизни людей. Наоборот, в его работе религия выступает как единое исторически развивающееся основание их экономических, правовых и нравственно-политических отношений, которое от древности до современности конкретно определяет дух всех времен и народов. Даже тоталитаризм А.Г. Ломоносов рассматривает как третью, последнюю историческую формацию русской христианской идеи. Так это или нет, конечно, можно спорить, однако во всяком случае бесспорно, что в итоге исследования ему удалось осознать основную задачу, которая ныне неотвратимо встает перед русским духом – задачу завершения реформации религии как таковой, состоящую в снятии, т.е. отрицании отрицания ее исторической формы.

Непосредственным, первым отрицанием исторической формы религии выступил атеизм, который именно поэтому столь распространен в современном мире. Завершение религиозной реформации, начатой в XVI веке немецким народом, но не законченной

им (плодом исторически неизбежного разрыва и компромисса духа германских народов с римским католицизмом стали различные формы протестантизма), будет отрицанием этого отрицания. Завершенная реформация религии как таковой станет *всеобщим отрицанием атеизма*, которое выступит опосредствованным всей историей христианства, итожащей историю религии вообще, возвращением к истинному содержанию религии. Этим всеобщее отрицание атеизма будет отличаться от его лишь единичного и особенного отрицания путем непосредственного возвращения некоторых индивидов и народов нашего времени к исторической вере предков.

Весьма вероятно, что завершение реформации религии как таковой произойдет в форме завершения реформации греко-византийского православия духом нашего народа. Эта реформация началась, как убедительно показывает А.Г. Ломоносов на многочисленных исторических фактах в третьей главе своей книги, тоже около пятисот лет назад. Русские, как известно, медленно запрягают, но быстро ездят. Опыт отечественной истории минувшего столетия недвусмысленно показывает, что ни национальной, ни, тем более, мировой революции без реформации осуществить нельзя. Имея в виду первую французскую революцию, Гегель справедливо назвал такую попытку *die Torheit* – глупостью, сумасбродством (См.: «Энциклопедия философских наук», §552, Примеч.). Завершая свою работу, автор делает совершенно правильный вывод, что излечить эту детскую болезнь левизны, т.е. нигилистической революционности, можно лишь философским способом. Я солидарен с ним в том, что это и есть главный урок нашей новейшей истории, а так же в том, что без срочного – конечно, в масштабах исторического времени – решения этой задачи у России и у всего мира будущего нет и не будет.

Мое расхождение с А.Г. Ломоносовым по этому вопросу состоит лишь в одном. Вряд ли религией, которая утвердится в мире в результате отрицания отрицания исторической формы религии как таковой, будет чистая религия разума, о которой писал Кант. Трансцендентального синтеза исторического опыта религии для снятия ее исторической формы не хватит, поскольку опыт остается только опытом, каким бы способом его не синтезировали. Я полагаю, что в качестве истинной религии, способной спасти мир, т.е. прекратить исторические страдания восходящего на Голгофу че-

ловчества, выступит та форма связи конечного человеческого духа с абсолютным содержанием, которую Гегель в своих лекциях по философии религии именует «религией истины и свободы» (См.: *Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х тт. Т.2. М., 1977. С.214-215*). В этом меня убеждает то, что именно ее предпосылкой является действительно бесконечная любовь к мудрости, или философия, в результате своей истории разрешившаяся от бремени логическим методом познания истины – этого единственного источника настоящей, а не мнимой свободы людей. Ибо истинно сказано: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:32).

*А.Н. Муравьев*



НОРБЕРТ ХИНСКЕ.

МЕЖДУ ПРОСВЕЩЕНИЕМ И КРИТИКОЙ РАЗУМА:  
ЭТЮДЫ О КОРПУСЕ ЛОГИЧЕСКИХ РАБОТ КАНТА;  
БЕЗ ПРИМЕЧАНИЙ: АФОРИЗМЫ / пер. с нем. под ред.  
Н.В.Мотрошиловой. – М.: Культурная революция, 2007. – 296 с.

Наконец русскоязычному читателю стала доступна работа немецкого историка философии Норберта Хинске, составителя *Kant-Index*. В Германии эта книга вышла в 1998 году и снискала значительный интерес у публики, несмотря на отсутствие недостатка в кантоведческих исследованиях. Хинске обращается не только и даже не столько к рассмотрению заявленной в названии книги логики Иммануила Канта, сколько к генезису основных идей кантовской философии, нашедших конечное воплощение в знаменитых трех «Критиках». Особенностью метода Н.Хинске является внимание к языку изучаемой эпохи, что находит как своих сторонников, так и критиков. Вместе с тем нельзя не отметить, что подобный текстологический и в чем-то формалистический подход к проблеме позволяет расширить круг рассматриваемых вопросов и проникнуть в обычно скрытую атмосферу мыслительного процесса исследуемого автора и становления его в качестве оригинального философа. Хинске пытается проследить формирование критической терминологии, при этом его цель – «не исчерпывающее изложение..., но проникновение в исследуемый предмет» (С.57). Что удается ему блестящим и весьма изящным образом. Несмотря на относительную перегруженность работы цитатами – что простительно для филологического исследования, однако необычно для философского – она воспринимается легко и оставляет впечатление не только удивительного владения материалом, но и едва ли не художественного произведения, что редкость для современной научной литературы.

Главная заслуга Хинске все же состоит в освещении интеллектуальной предыстории Канта, а, значит, отчасти и всего периода классической немецкой философии, ключевого для современной философской ситуации. Кант в школьной истории философии и в сознании «среднего читателя» стоит особняком, появляясь на немецкой почве как бы ниоткуда, словно *Deus ex machina*, поражая воображение глубиной и систематичностью мысли. После него

«внезапно» начинается расцвет немецкой мысли; до него, кроме Лейбница и Вольфа, упоминаемых в традиционных компиляциях по истории философии XVIII века лишь вскользь, в Германии не мыслил как будто никто. Этот стереотип утвердился в XIX веке в романтической и классической критике предшествующих столетий и был благополучно воспринят в XX веке, утвердившись в виде самоочевидной истины. Самосознание философии отказывает ей здесь самым трагическим образом: между нами и XVIII веком все еще стоит XIX век. Хинске интересует как раз эта, в целом, неизвестная нам эпоха немецкого Просвещения, а более точно: развитие и историческое влияние вольфовской школы. Во всяком случае, желая понять мотивы философской работы Канта и замысел хотя бы его знаменитого «Ответа на вопрос: “Что такое Просвещение?”», просто необходимо обращаться к первоначалам, к исходным моментам общего движения мысли эпохи.

В своем расследовании Н. Хинске указывает на то, что университетский курс логики, который читал Кант, считался со времен Средневековья своего рода введением в философию. Во-вторых, он исходит из известного факта, что Кант опирался при этом на учебник Георга Фридриха Майера (1718-1777), преемника Христиана Вольфа на кафедре в Галле. Кант, однако, не просто читал лекции по какому-то источнику и был верен ему в течении всей своей академической деятельности, а вступил в заочную дискуссию со своими «авторами», Хр. Вольфом, А.Г. Баумгартеном и Г.Фр. Майером, вставляя замечания прямо в текст книги и высказывая собственные мысли перед студенческой аудиторией. Таким образом, оказывается, что Кант именно в попытке разъяснить принципы школьной философии отходит от нее и начинает формировать новую, критическую, философию. В высшей степени показательный пример для современных исследователей и преподавателей!

В итоге внутренний диалог Канта с вольфовской школой и популярной философией XVIII века делает его «зеркалом философии немецкого Просвещения», важным источником по истории самого Просвещения. Хинске отмечает, что это может показаться довольно смелым утверждением (С.29). И вместе с тем оно не лишено оснований: философия Иммануила Канта, хотя и означает уже рефлексию Просвещения, сформировалась под сильнейшим влиянием главных идеологов просветительской мысли периода ее расцвета. В этом смысле сочинение Норберта Хинске абсолютно

конгениально по своему названию и замыслу: логические работы Канта – это действительно рубеж между Просвещением и эпохой критики разума, это та точка, с которой мы можем по-иному, без столь порицаемых Кантом предрассудков взглянуть на философию XVIII века. И остается только пожелать, чтобы подобные исследования появлялись как можно чаще, и, в том числе, в российской науке. Ведь ценность работы Н. Хинске состоит даже не в тщательной реконструкции эволюции философских понятий у Канта, что само по себе уже является ее неоспоримым достоинством, а в однозначном указании на *значимость идей немецкого Просвещения до Канта* и на необходимость их внимательного рассмотрения. Что означает, по сути, «смену перспективы» (С.123) в попытке более полно схватить сущность исследуемого предмета, а это есть одна из основных задач философии вообще.

Илья С. Кириллов



## НАШИ АВТОРЫ

**Батракова Ирина Аркадьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики высшей медицинской школы и философии Санкт-Петербургской медицинской академии последипломного образования. E-mail: batrakovairina@mail.ru

**Беккер Матиаз** кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры теоретической и прикладной культурологии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

**Бойко Лариса Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного университета (г. Краснодар). E-mail: lpboyko71@mail.ru

**Бойко Павел Евгеньевич**, доктор философских наук, профессор, заведующий отделением философии факультета истории, социологии и международных отношений Кубанского государственного университета (г. Краснодар), руководитель интернет-портала философского образования на Кубани (<http://www.philos.kubsu.ru>). E-mail: pboyko@inbox.ru

**Буряк Игорь Васильевич**, соискатель кафедры истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

**Зотова Ирина Викторовна**, магистрант Высшей школы государственного администрирования МГУ им. М.В. Ломоносова; аспирант Кубанского государственного университета (г. Краснодар). E-mail: ivzotova@hotmail.com

**Иваненко Антон Александрович**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург). E-mail: antonivanenko@mail.ru

**Кириллов Илья Сергеевич**, старший преподаватель кафедры истории, философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного технологического университета растительных полимеров.

*Кудряшов Александр Фёдорович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Башкирского государственного университета (г. Уфа).

*Ломоносов Александр Геннадиевич*, выпускник философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета, преподаватель Санкт-Петербургского колледжа строительной индустрии и городского хозяйства.

*Макаров Владимир Витальевич*, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургской кафедры философии АФТУ РАН. E-mail: vlamakarov@yandex.ru

*Муравьев Андрей Николаевич*, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург). E-mail: muravyovan@mail.ru

*Мурский Вадим Вячеславович*, кандидат философских наук (г. Санкт-Петербург).

*Печурчик Юзеф Юзефович*, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры истории философии факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета.

*Смирных Сергей Владиславович*, выпускник философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета, независимый исследователь (г. Санкт-Петербург). E-mail: smyrnyh@gmail.com Web: <http://smyrnyh.inauka.ru/>

*Сумин Олег Юрьевич*, кандидат философских наук (г. Монреаль, Канада). E-mail: sumin@abv.bg и oleg\_sumin@yahoo.ca

*Тимофеев Александр Иванович*, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения.

*Шевченко Ирина Васильевна*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. E-mail: irinashevchenko59@rambler.ru

