

СУДЬБЫ ГЕГЕЛЬЯНСТВА

ФИЛОСОФИЯ
НА
ПОРОГЕ НОВОГО
ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

СУДЬБЫ ГЕГЕЛЬЯНСТВА:

философия,
религия и политика
прощаются с модерном



СУДЬБЫ
ГЕГЕЛЬЯНСТВА:
философия,
религия и политика
прощаются с модерном



СУДЬБЫ ГЕГЕЛЬЯНСТВА: философия, религия и политика прощаются с модерном

*Под редакцией П. Козловски
и Э. Ю. Соловьева*

Москва
Издательство "Республика"
2000

Перевод с немецкого
А. В. Кричевского, П. П. Гайденоко, Е. Л. Петренко

Ответственные редакторы серии
"Философия на пороге нового тысячелетия"

П. КОЗЛОВСКИ
(Институт философских исследований Ганновера, Германия)
Э. Ю. СОЛОВЬЕВ
(Институт философии РАН, Россия)

Редакционный совет
Карл Ахам (Университет г. Граза, Германия)
Карл-Отто Апель (Франкфуртский университет, Германия)
Ремю Браг (Парижский университет, Франция)
Пиамы Павловны Гайденоко (Институт философии РАН)
Абдусалам Абдулкеримович Гусейнов (Институт философии РАН)
Джеймс Б. Марфи (Дартмаф Колледж,
Ганновер-Нью-Хэмпшир, США)
Гиридхари Лал Пандт (Делийский университет, Индия)
Аниемари Пипер (Базельский университет, Швейцария)
Эрих Юрьевич Соловьев (Институт философии РАН)
Наоши Ямаваки (Токийский университет, Япония)
Чан Шэнь (Институт философии Академии социальных наук КНР)

*Серия издается
при великодушной финансовой поддержке
Коммерцбанка Германии
(Commerzbank AG)*

Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном / Под ред. Козловски П. и Соловьева Э. Ю.; Пер. с нем. А. В. Кричевского, П. П. Гайденоко, Е. Л. Петренко. — М.: Республика, 2000. — 383 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия).
ISBN 5—250—02749—0

Эта книга результат совместной работы участников международной конференции, видных ученых из Германии, России, Китая, Италии, которые всесторонне рассмотрели воздействие, оказанное философией Гегеля на последующую мировую философскую, социальную, политическую мысль, на все сознание современности. Анализируются нынешнее положение гегельянства (а также марксизма) в плане концепции модерна и постмодерна, отношение к нему в перспективе нового века.

Для читателей, интересующихся состоянием современной философии, политики, культуры.

ББК 87

ISBN 5—250—02749—0

© Издательство "Республика", 2000

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Данная книга — публикация докладов симпозиума "Судьбы гегельянства: метафизика, религия и политика прощаются с модерном" Это пятая конференция, прошедшая в рамках проекта Института философских исследований (Ганновер) "Философия: Восток — Запад", нацеленного на научный обмен с Россией. Она состоялась 14—18 декабря 1996 г. в Мариенроде (Хильдесхайм, ФРГ). В числе ее организаторов Российская академия государственной службы при Президенте РФ. Я сердечно благодарю профессора Бориса Бессонова (Москва) за его поддержку и усилия по организации симпозиума, за советы по выбору участников симпозиума ученых из России; доктора Андрея Кричевского (Москва) за перевод большинства русских текстов на немецкий язык, а также большинства немецких текстов на русский язык для данного издания; профессора Елену Петренко, профессора Пиаму Гайденко за перевод некоторых текстов на русский язык; магистра Лука ди Блази, доктора Фридриха Херманны, магистра Анну-Марию Хаук, а также Элизабет Кюн сотрудников Института философских исследований за помощь, оказанную при редактировании этой книги.

Петер Козловски
Ганновер, октябрь 1998 г.

ВЫВОДЫ ИЗ ГЕГЕЛЬЯНСТВА: СТРЕМЛЕНИЕ К СИСТЕМЕ И ГОСПОДСТВО СИСТЕМЫ

Введение

Ни один из мыслителей не оказал на современность (Moderne) влияния, сопоставимого с влиянием Гегеля. Все так или иначе связанные с философией диспозиции модерна снова и снова соотносят в их приятии или отрицании с Гегелем. Его философия — философия идеалистического монизма, спекулятивная метафизика и политическая философия — создала модерн и сегодня все еще досоздает его в Германии. Более того — благодаря Карлу Марксу, материалистическому продолжателю гегельянства, благодаря русским и китайским революциям философия Гегеля наложила свой отпечаток на значительную часть мира. И сегодня базирующаяся на Гегеля философия марксизма является доминирующей идеологией в Китае — стране с самым многочисленным населением на Земле. С другой стороны, распад Советского Союза и господствовавшего там образа и версии марксизма означал не только изменение и крах политической системы, но и крушение идеологии всемирно-исторического масштаба, что повергло в кризис и философию, стоящую за этой идеологией.

Эта книга — попытка ответить на вызов и вопрос гегелевской и гегельянской философии в контексте современных реальностей: кризиса марксизма-ленинизма — господствующей идеологии в бывшем СССР и бывшей ГДР, объединения Германии, исчезновения ГДР, дискуссий о будущем выборе Китая между марксизмом и рыночной экономикой. В ее разделах и главах предпринята попытка апробации и оценки философии Гегеля и его последователей. В одних текстах импульс для этих оценок черпается из современного положения стран, подпавших под влияние гегельянства и марксизма; в других систематически анализируется значение Гегеля для современности, но при этом практически не затрагивается ситуация кризиса гегельянства и марксизма.

Этот труд — результат совместной работы немецких и российских авторов, к которым присоединились трое их китайс-

ких коллег-философов и гость из Италии. Опосредованное марксизмом влияние Гегеля проявилось, кроме Германии, прежде всего в России и в Китае. Можно утверждать, что немецкий идеализм в обеих этих странах приобрел больше политических и социальных акцентов, чем в самой Германии, где он потерял свое господствующее положение вскоре после смерти Гегеля и Шопенгауэра, вытесненный конкурирующими течениями типа позитивизма и нищезанятия. И если социальное влияние и действенность традиции немецкого идеализма в России и Китае все же оказались сильнее, чем в самой Германии, необходим диалог немецких философов, с одной стороны, и российских и китайских философов — с другой. Это диалог на тему "выводы из гегельянства"

Крушение марксизма в качестве идеологии в СССР — это факт, который нужно рассматривать скорее как повод, чем как необходимое условие этого диалога. Со временем роль немецкого идеализма в марксистских усилиях преобразовать жизнь человечества прояснилась бы и без этого крушения. Участие российских и китайских авторов позволяет этой работе выйти за узкие границы чисто немецкой дискуссии о Гегеле, подверженной постоянной опасности следовать евро- и германоцентристским основаниям самой гегелевской философии.

1. Модерн: превратить все существующее в разум

Снова и снова Гегель характеризуется исключительно как философ модерна (Юрген Хабермас). Если задаться вопросом, в чем суть модерна применительно к Гегелю, то сразу понятно, что в этом смысле модерн есть не что иное, как целевая установка, стремление все существующее, все не опосредованные разумом данности, фактуальности и традиции превратить в разумные отношения, отношения разума. Всякая фактичность должна быть преодолена средствами разума, должна превратиться в фактически разумное. Используя понятие духа, Гегель пытается поставить разум на место бытия и преобразовать все существующее и бытийствующее в разумное бытие. Такая трансформация существующего и наличного в разумное превращает все эмпирическое, историческое, любое религиозное откровение в несуществующее, обретающее качество разумного бытия лишь благодаря деятельности духа (субъективного, объективного и абсолютного).

Написанные китайскими авторами разделы свидетельствуют о том, сколь масштабно использовалась в Китае философия Гегеля и Маркса в качестве идеологии модернизации. Это стало возможным благодаря встречному движению двух диалектис-

ких традиций (диалектики Гегеля и диалектических интенций китайской философии). Об этом пишет Чан Шэнь.

Желание средствами метафизической логики сделать все существующее разумным содержанием, содержанием духа и порождает противоречие гегелевской философии — противоречие между богатством феноменального и эмпирически данного, с одной стороны, и стремлением постичь это богатство универсальной монологикой разума — с другой.

2. Диссонансы фактичности и спекулятивной логики у Гегеля: о структуре этой книги

Противоречие фактичности и системообразующей логики Гегеля обнаруживается как противоречие эмпирии и спекулятивной логики в гегелевской натурфилософии; как противоречие истории и логики системы — в его социальной философии и философии истории; как противоречие между религией откровения и логикой абсолюта — в философии религии. Исследование и реконструкция попыток Гегеля подчинить все эмпирическое, историческое, религиозное логике системы — это центральная тема книги.

В первом разделе анализируется отношение спекулятивной философии, метода и логики Гегеля.

Во втором разделе уточняется отношение истории и метафизической логики в контексте проблем модерна и модернизации.

В третьем разделе рассматриваются как отношения философии и религии, так и противоречия философии откровения и системотворчества у Гегеля, стремившегося в рамках системы сделать содержание религии сферой и достоянием разума.

В четвертом разделе детализируются отношения и взаимосвязи между философией Гегеля и Марксовым мышлением.

В пятом разделе фиксируются политические выводы и последствия гегельянства, связанные с мотивами тотальности, присутствующими в его метафизической логике. Реконструируются взаимосвязи и взаимозависимости, существующие между трактовками спекулятивной логики и политическими позициями правых и левых гегельянцев. Акцентируются различия в понимании категорий логики Гегеля и как следствие — антитетичность политических позиций, подходов к обоснованию права (прежде всего права личности в отличие от права государства), принципов детерминации отношений нравственности и субъективности, ставших основаниями для попыток политичес-

кой партии самоутвердиться и самореализоваться средствами абсолютного знания объективации и воплощения единства идеи и опыта действительности.

3. Система овладевает бытием

Ядро гегелевской диалектики — понятие системы. Высказывания типа "истинное есть целое" лежат в основании все более глобального стремления философии в гегельянском ее воплощении к системотворчеству. Гегелевская философия выходит за пределы установки на создание систематической философии и систематики философских дисциплин. Она стремится доказать, что вся совокупная действительность представляет собой необходимо развивающуюся логическую связь, в рамках которой идея через природу побуждается к движению, превращается в реализованное, ставшее конкретным понятие. Движущей силой такого развития является диалектика отрицания.

Сегодня существуют значительные различия в оценках самого стремления Гегеля создать собственную систему философии. Некоторые его интерпретаторы хотят ограничить гегелевскую философию рамками учения о категориях, конкретных онтологиях и сферах философского знания, хотят забыть о системотворчестве; другие ориентируются на системосозидающие интенции Гегеля.

В Китае и СССР масштабы гегелевской систематики расширились благодаря марксизму; к стремлению создать интеллектуальную систему добавилось стремление совершить революцию, утвердить новый системный порядок, систему разума средствами тотальной революции и (или) тотальной ревизии. Сам Гегель не мог непосредственно инициировать этого слияния чисто политических и экономических притязаний на власть с желанием философской системы объять все и вся, господствовать. Он не мог хотеть, не мог и предотвратить ни подобного использования своих идей, ни такого злоупотребления ими. Он не мог предвидеть политических последствий функционализаций своей философии. Тем не менее факт налицо: философские постулаты Гегеля смогли послужить целям тоталитарных революций и новых мыслительных иерархий, послужить в широком и узком смысле этого слова.

В главе, написанной для этой книги Чан Шэнем, показано, как принцип противоречия — основной принцип гегелевской логики в ситуации маоистской революции в Китае (в особенности в рамках культурной революции) — превратился в главный онтологический и политический принцип действительно-

сти. Китайская мыслительная традиция сегодня пытается по-новому преодолеть границы, налагаемые абсолютом противоречия, и вновь прийти к "гармонии" как первому принципу бытия и мышления.

При рассмотрении этой ситуации примечателен уже сам факт, что споры об онтологическом приоритете противоречия или его снятия в гегелевской философии велись уже первым поколением учеников и последователей Гегеля. Критика или апология онтологического примата противоречия уже при жизни Гегеля разделила философов на сторонников и противников системы, на правых и левых гегельянцев (этот процесс представлен в главе, написанной итальянским исследователем Доменико Лосурдо). Иммануэль Герман Фихте, один из самых серьезных критиков Гегеля, уже в 1830 г. смог распознать в утверждении принципа противоречия основополагающим принципом действительности момент возведения принципа зла в ранг первого и высшего начала.

Владимир Зелинский и Петер Энгельман размышляют о том, что именно реалии истории СССР и ГДР позволяют понять, как стремление гегелевской системы к целостности-тотальности может быть использовано и функционализировано в качестве основы тоталитарных притязаний политической партии. Опираясь на гегелевскую идею абсолютного знания, политическая партия уверовала в свою способность преодолеть различия между реальностью данности и конструируемой идеей реальности разумного, преодолеть таким образом, что политическое руководство приобретает власть определять, что в реальной действительности обладает статусом данного и существующего, а что — качеством несуществующего, причем ни существующее, ни несуществующее не могут оказывать значительного влияния на партийную политику.

Характерное для Гегеля требование единства философии и действительности, гегелевская идея о том, что философия может создать замкнутую и завершенную систему действительности, включающую в себя и бытие, и то, что должно с необходимостью обрести статус бытия, трансформировались в СССР в политическое требование, обращенное к партии и политике: политическая партия осуществляет, воплощает в действительности единство системы-логики или идеи, с одной стороны, и действительности с другой; но партия одновременно и является такого рода единством, целостностью, тотальностью идеи, системы и действительности. Как отмечает Владимир Зелинский, это тоталитарное требование, поскольку его выполнение ведет к движению по кругу, к взаимопревращению дефи-

нитивной системы и определений действительности. Если идея окончательно реализует себя в действительности, воплощается в действительность, а действительность, со своей стороны, все-сторонне обуславливает и определяет идею, вне системы не существует ничего, с чем можно было бы соотнести как действительность, так и идею. В этой замкнутой системе вся действительность превращается в идею, в проект самоосуществления и самореализации этой идеи (Self-fulfilling-prophecy); действительность воплощает именно то, чего требует идея, но никогда в ней не найдется места несбывшимся пророчествам или проектам, отличающимся по способам реализации от действий и способов политики; никогда эта система не примет действительности, опровергающей или противоречащей глобальному проекту, определениям системы-идеи.

В отличие от характерного для системы Гегеля познания и узнавания в другом только самое себя (Im-Anderen-immer-nur-sich-selbst-Erkennen) уже Фейербах считал важным показать, что "идея-девственница" ("Jungfer") не в состоянии породить природу, а любовь создает внешние по отношению к сознанию субъекты и объекты, в которых другое воспринимается, желается и любитя именно как другое по сути, а не как другое инобытие самого себя (на это обращает внимание Борис Бессонов в своей главе о снятии гегелевской философии воззрениями Фейербаха и Маркса).

Бурхард Тушлинг акцентирует в своем тексте внимание на том факте, что Маркс, конструируя свою схему обращения и реализации капитала, мыслил ее по аналогии с закрытостью, замкнутостью метафизической логики Гегеля. И в этом случае поражает соответствие между гегелевской и Марксовой системами. И в этом случае необходимо задаться вопросом: не мешает ли закрытость самой системы или системность аргументов и параметров ее анализа увидеть разломы и провалы в самой действительности. "Капитал" [имеется в виду движение и приращение стоимости. Пер.] не является закрытой системой. Чем более замкнута, закрыта экономическая система, тем меньше у нее шансов создать капитал. Только новые продукты, новые способы производства (что предполагает трансформацию и инновацию самого производственного процесса) создают прибыль, превосходящую среднюю. Уже Фрэнк Найт отмечал, что в рамках статичной модели совершенной капиталистической конкуренции, в которой нет места новому опыту, новым продуктам и капиталистам-инноваторам, капиталистическая прибыль равна нулю. В закрытой системе капиталистической реализации невозможна прибыль, превышающая процентную ставку.

4. Метафизическое господство над бытием и политическое господство над обществом

Авторы монографии подчас задаются вопросом: не является ли подлинной причиной краха политических систем, опиравшихся на гегелевскую логику, отсутствие реальной связи, действительного опосредования между эмпирией и логикой метафизики, между историей и логикой системы, между откровением и логикой абсолюта у Гегеля и Маркса. Несомненно, что утверждение принципа единства логического и исторического и выводимости истории из логики было одной из форм легитимации господства коммунистической партии; в рамках этой зависимости исторического от логического "лучшее будущее" социализма квазидедуцировалось из логики, а диалектика отрицания превращалась в теоретическую гарантию реальности этого лучшего будущего.

В тексте главы, написанной Мао Йонг, поднимается новая проблема: имеют ли политические элиты право, возможности и ресурсы брать на себя функции объяснения и осуществления смысла истории? Если политическая элита превращается в истолкователя истории, то в известном смысле мы имеем дело с архаической, домодерной (*vormodernen*) формой легитимации политического господства. Идея власти политической группы, являющейся одновременно интерпретатором цели и смысла исторического процесса, соответствует формам жреческого господства, политического господства священнослужителей, объединяющих в одном лице политического властителя и посвященного толкователя священной истории. Уже средневековое общество оставило далеко позади эту модель, различая носителей политической власти и носителей власти религиозной.

В своем анализе истории влияния гегелевской мысли данная работа опирается прежде всего на мыслительные приоритеты и традиции в философской и общественной мысли Германии, России, Китая. К сожалению, не представилась возможность детально проанализировать воздействие гегельянства на идеи политических правых в XX в. Справедливости ради следует упомянуть об этом хотя бы в предисловии: аргументы гегелевской философии использовали для обоснования политической практики не только левые, но и правые.

В принципе и нацию можно сделать вместилищем мирового духа (*Gefäß des Weltgeistes*) и, подобно тому как в советском марксизме выдвигалось требование достигнуть единства идеи и действительности посредством деятельности исторического субъекта пролетариата, провозгласить лозунг: только нация

может обеспечить единство идеи и действительности¹. Гегельянство смогло стать базисом легитимации мобилизаторских идеологий XX столетия именно потому, что в нем присутствует момент философской, метафизической легитимации процесса осуществления идеи, ее воплощения в действительность. Всемирно-исторический прогресс как процесс осуществления идеи понимается в философии Гегеля и его последователей и как процесс мобилизации действительности во имя идеи. Модерн (*die Moderne*) предстает как эпоха мобилизации действительности.

Принимая этот тезис, нельзя нивелировать различия между правыми, левыми, буржуазными версиями идеологий мобилизации. Все они исходят из восприятия модерна как исторического процесса периода мобилизации общественных сил для активизации потенциала действительности ради осуществления идеи. Масштабность и действенность наличного бытия идеи, ее действительности — это и есть программа гегелевской философии. Логика Гегеля содержит в себе метафизический проект мобилизации, в этом и состоит ее отличие от предшествующих форм религиозного объяснения мира и истории. Если, следуя Гегелю, признать, что абсолют находит свое осуществление и воплощение в мировой истории, то сама мировая история становится процессом мобилизации абсолюта со всеми политическими последствиями, вытекающими из абсолютной, тотальной мобилизации, и последствиями "раскачки", мобилизации абсолюта².

В текстах глав и разделов книги исподволь формулируется проблема: действительно ли всякое стремление к универсальному синтезу, к философской систематике, в той форме, в какой они характерны для гегелевской философии, по сути своей неизбежно тоталитарно? Или же самой гегелевской конструкции присуще это в принципе неординарное для метафизики и философии стремление к власти, к господству? Гегелевские аргументы — не в них ли заложена сама угроза тоталитаризма? Хайдеггер придерживался мнения, что особенностью всей западноевропейской метафизики является именно стремление к власти, проявляющееся в желании овладеть бытием как целым. Характерные для гегелевской систематики моменты философии тождества, из которых вытекает как требование тождества идеи и процесса ее самоосуществления в мировой истории, так и логика всей мыслительной реконструкции, обосновывающей

¹ Cp.: *Dupeux L. Der "neue Nationalismus" Ernst Jungers, 1925—1932. Vom heroischen Soldatentum zur politisch-metaphysischen Totalität* // P. Koslowski (Hrsg.). *Die großen Jagden des Mythos. Ernst Junger in Frankreich*. München, 1996. S.23 ff.

это тождество, замкнутость гегелевского системного монизма (системе Гегеля более неведомо трансцендентное) заставляют сделать вывод: нельзя говорить о том, что всякая метафизика и любая систематическая философия тяготеют в равной мере к тоталитаризму. Но в гегелевском стремлении к целостности и тотальности таится особая угроза — угроза использования дефиниций и построений Гегеля в интересах самых разных тоталитарных теорий и практик.

5. Гегелевская критика романтизма

Уже при жизни Гегеля и фактически сразу после его смерти романтическая философия, а также и Франц фон Баадер и Шеллинг, обращали внимание на критическую по отношению к романтизму тенденцию гегелевского мышления. Оценка Гегелем философской романтики — одна из проблем заключительного раздела книги, в котором анализируются современные позиции гегелевской философии. Одним из результатов дискуссий, развернутых в монографии, является убежденность авторов в том, что взаимоотношение философии романтиков и философии Гегеля нуждается в более точном, детальном и рафинированном исследовании. Нельзя рассматривать романтическую философию лишь как продукт "распада" классической немецкой философии, нужно понять и объяснить ее и как критику идеализма, проницательную аналитику просчетов и обвалов идеализма. Так, например, фон Баадер обратил внимание на системотворчество как доминанту гегелевской мысли, указал на ее негуманность (*Inhumanität*), вытекающую из необходимости пожертвовать отдельными индивидами, целыми классами и нациями во имя самоосуществления идеи в истории. Шеллинг, критикуя Гегеля в своей философии откровения, обнаружил недостаточное опосредование между эмпирией, историей и откровением, с одной стороны, и универсальными притязаниями метафизической логики — с другой.

Издавая эту книгу, авторы и редакторы надеются, что за томом, посвященным систематическому анализу выводов из гегельянства, появится другой; в этой новой, скорее историко-философской, работе предстоит выстроить и более детально проследить направления, тенденции и этапы критики философии Гегеля, начиная с романтиков и Кьеркегора и вплоть до сегодняшнего дня.

6. Интенции Гегеля: реставрация и революция

Философия Гегеля — это философия, исходившая из предпосылки, что для каждого типа общества существует обязательное понимание и толкование действительности; гегелевская философия стремилась стать такого рода пониманием не только для прусского государства, но и для всего социума эпохи модерна.

В той мере, в какой Гегель ориентировался на создание средствами своей философии социально обязательного видения наличной действительности; в той мере, в какой он стремился "снять" (*aufheben*) в своей системе христианскую религию, олицетворявшую и воплощавшую эту интенцию в догегелевские времена, главной тенденцией его мышления была реставрация.

Усилия Гегеля поставить на место священной религиозной истории историю самоосуществления идеи сделали его философию философией модерна; гегельянство превратилось в идеал и образец мобилизационных теорий эпохи модерна, стало духовной предтечей грядущих революций. Интенции гегелевского мышления и революционны, и охранительны одновременно; и пройти мимо этой особенности — главная опасность для всех теорий и трактовок, эстетизирующих Гегеля.

С завершением революций эпохи модерна философия Гегеля перестала быть образцом и идеалом ее истории; отныне нигде не господствует этот обязательный образ и идеал действительности (исключение составляет Китай, где он существует в своеобразной форме китайского марксизма). Но каковы последствия этого поворота от Гегеля для осознания модерна — пока еще неясно.

И пока никому неизвестно, какие формы приобретет сознание эпохи после Гегеля и его философии модерна. Наиболее справедливо, наверное, назвать это переходное состояние духа и ментальности общества постмодерным сознанием.

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА, МЕТОД

Ханс Фридрих Фулда

ПРЕТЕНДУЕТ ЛИ ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА НА ТО, ЧТОБЫ БЫТЬ УНИВЕРСАЛЬНЫМ НАУЧНЫМ МЕТОДОМ?

I

Существует одно старое высказывание, относящееся к поздней схоластике, у которого, разумеется, было много предшественников: *Dialectica est ars artium et scientia scientiarum, ad omnium aliarum scientiarum methodorum principia viam habens*¹. Не думал ли примерно так же и Гегель? Такое предположение напрашивается, если принять во внимание, какое значительное место отводил Гегель диалектике в своей философии, какое познавательное значение признавал он за диалектикой в своей "Логике", а также то, какие ожидания связывал марксизм с диалектическим методом, якобы происходящим от Гегеля и нуждающимся лишь в том, чтобы быть поставленным с головы на ноги.

Однако еще более напрашивается предположение о том, что диалектика, диалектический метод, или диалектическая логика, претендует у Гегеля на то, чтобы быть чем-то вроде того, что имел в виду Декарт в своем "Рассуждении о методе", когда ставил перед собой задачу найти "истинный метод познания всех вещей". Результат у Декарта состоял в том, что, независимо от аристотелевской силлогистики и принципов геометрического анализа древних и современной алгебры, были установлены четыре правила, в соблюдении которых и должен был состоять искомый универсальный метод познания. Результат у Гегеля был, правда, иным, хотя и с не меньшей претензией на универсальность.

¹ *Dorbellus N. Expositio super texta Petri Hispani, Super libro Perihermenias, Venedig 1500 // Peirce Ch. Collected Papers 7.59. Cambridge/Mass. (Harvard University Press), 1996.*

Если гегелевская спекулятивная логика и соответственно преподаваемая в ней, практикуемая или, как всегда, учитываемая диалектика должны оцениваться именно таким образом, а именно как универсальный метод получения или изложения знаний во всех науках, тогда прежде всего спрашивается: в чем же, собственно, состоит эта чудодейственная сила некой *medicina mentis*¹, или отмычки от всех замков, перекрывающих нам доступ к земным, небесным или подземным тайнам? Имеет ли право какая-либо философская дисциплина претендовать на то, что некий метод, являющийся к тому же ее собственным методом, обладает столь чудесными свойствами? Весьма широко распространенным и мало оспариваемым является мнение, что гегелевскую логику и ее диалектику следует оценивать именно таким образом. При предположении, что эта оценка справедлива, моя тема, как мне кажется, должна была бы звучать так: "По праву ли претендует гегелевская логика на то, чтобы быть универсальным научным методом?"

Если предположить, что этот вопрос вообще имеет смысл, то что можно было бы сказать о таком методологическом притязании, имея в виду возможную сегодня смысловую значимость метафизики и логики Гегеля для познания? Здесь не требуются особенно глубокие размышления. Достаточно трезвого взгляда на историю науки и философии. Декарт своими четырьмя лаконичными указаниями, которые он сформулировал в своих "Рассуждениях" и чье число в опубликованных лишь спустя 50 лет после его смерти "Правилах для руководства ума" было увеличено по меньшей мере до 21, действительно дал математике и естественным наукам, для которых и предназначались эти рекомендации и правила, метод, игравший вплоть до начала нашего столетия значительную роль не только в практике этих наук, но и в сознании ученых. Однако в области философии убедительность декартовских правил перестала быть самоочевидной самое позднее начиная с Канта, не говоря уже о тех специальных дисциплинах, которые все больше и больше начинали осознавать себя в качестве наук и при этом как раз стремились отграничить себя от точных наук, которые имел в виду Декарт. Кроме того, достигшие в течение последнего столетия успеха и все более дифференцирующиеся специальные науки, и в особенности математические дисциплины и естественные науки, пришли к убеждению в том, что они могут и должны сами заботиться о себе, как в том, что касается их метода, так и в том, что относится к технике изложения резуль-

¹ интеллектуальная медицина; средство интеллектуальной медицины (*лат.*).

татов их исследований. Ставшие столь многочисленными и достигшие самостоятельности науки уже не позволяют философии навязать себе какой-либо универсальный метод, которым они якобы все в равной мере должны руководствоваться.

Если уж сказанное верно по отношению к декартовскому "Рассуждению о методе", то это тем более справедливо по отношению к гегелевской "Логике". В течение того короткого времени, когда гегелевская философия была в почете, пользовался признанием вовсе не некий универсальный метод, который якобы следовало вычитывать из гегелевской "Логики". Влияние Гегеля простиралось лишь на некоторые специальные науки, в меньшей степени на математику и естествознание, но в значительной мере на начинающие осознавать самих себя в качестве наук исторические и филологические, а также некоторые социальные дисциплины. При этом стимулирующее влияние, даже в случае Маркса, оказывало лишь богатство понятийного содержания, с помощью которого Гегель давал характеристику предметов этих наук в их систематической философской обработке.

Особое влияние оказали некоторые фундаментальные понятийные конструкции гегелевской "Логики". Эти понятийные конструкции давали возможность структурировать специально-научное исследование весьма сложных и конкретных предметов; такая возможность содержала в себе также по меньшей мере соблазн пококлетничать с гегелевскими понятийными конструкциями — соблазн, против которого многие не могли устоять. Однако мышление в соответствии с тем, что Гегель называл "методом", должно было бы быть чем-то иным.

Наконец, "диалектический метод", который был сделан составной частью научной ориентации в рамках господствовавшей в течение более 70 лет социальной доктрины, не смог сколько-нибудь серьезно затормозить прогресс познания в точных науках, поскольку он не принимался ими всерьез; он не способствовал прогрессу познания даже в тех случаях, когда делались попытки уточнить его с помощью обращения к гегелевской "Логике"; этот метод, наряду, правда, с многими другими составляющими государственной доктрины, привел к стагнации гуманитарных и социальных наук, что говорит отнюдь не в пользу его притязаний на универсальность. Разумеется, речь должна была идти о вывернутой с изнанки на лицо и поставленной с идеалистической головы на материалистические ноги диалектике. Однако можем ли мы сказать, что эти "выворачивание" и "перестановка" столь решающим образом подрывали эффективность данного "метода" и тем самым дискредитировали его притязания, тогда как раньше, в рамках

идеалистической философии, его претензия на универсальность по отношению к специальным наукам была бы оправданной? Такая точка зрения едва ли приемлема. В истории гегельянства также ничто не говорит в ее пользу. Что же нам здесь еще доказывать? Мы видим по результатам, что этот метод, брать его материалистически или же идеалистически, в любом случае не может реализовать претензию на то, чтобы быть методом, имеющим силу для всех наук. Действительные, достигающие явного успеха науки, которые не позволяют подчинить себя подобным претензиям, всегда заслуживают большего доверия, чем мысли какого-нибудь отдельного философа, какими бы утонченными они ни были.

II

Можно ли, однако, сказать, что тем самым уже вынесен приговор гегелевской "Науке логики"? Возможно, это уже сделано некоторыми верховными жрецами специальных наук. Однако перед судом здравого рассудка Гегель, напротив того, еще сохраняет право быть выслушанным. Это в особенности верно, если иметь в виду в явной форме обозначенное нами в качестве предположения мнение о том, что его "Логика" учит некоему обязательному для всех наук универсальному методу — каким, скажем, якобы должен быть диалектический метод, пропагандируемый диалектикой и якобы происходящий от Гегеля. Теперь я хочу обратиться к вопросу о том, насколько оправдано само это предположение. В самом ли деле претендует гегелевская "Логика", подобно содержащимся в декартовском "Рассуждении о методе" принципам, на роль значимого для всех наук универсального метода — пусть даже с сохранением той оговорки относительно возможных заблуждений, которую делал Декарт, — или же основатели диалектики поняли в этом пункте Гегеля неправильно?

На первый взгляд, может показаться, что ответ на этот вопрос однозначен. Разве Гегель не говорил в конце своей "Логики" о некотором методе, который в соответствии с его концепцией является методом как таковым без ограничительного атрибута в родительном падеже и для которого "диалектическое" должно иметь конститутивное значение по крайней мере в качестве момента? Разве не говорил он, что этот метод разворачивается в систему чистых мыслительных определений, составляющих содержание гегелевской "Логики"? Это содержание есть, по Гегелю, "истина, как она есть в неприкрытом виде в себе и для себя", и это мы можем утверждать потому, что это содержание есть "изображение Бога, как он

пребывает в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа”¹. Если понять это буквально и при этом вспомнить Лейбница или Мальбранша, то, пожалуй, придется сказать, что здесь мы должны иметь дело с методом, который позволяет нам воспроизводить мысли Бога даже до сотворения мира! Как же может такой метод не претендовать на универсальность хотя бы в том смысле, что он якобы ведет нас самым непосредственным способом к истине, от которой все другие, философские или же нефилософские, науки весьма далеки и в лучшем случае лишь находятся на пути к ней? Разве Гегель сам в явной форме не отводил такое место своему методу по отношению к другим наукам, когда он в годы работы над “Феноменологией духа” вынашивал дерзкий план создания “системы науки”, в качестве первой части которой и была в 1807 г. опубликована “Феноменология”? Этот план не был реализован. “Наука логики” (1812—1816) уже не была в своем заголовке обозначена в качестве части реализации такого плана.

Однако могут спросить, стали ли впоследствии устремления Гегеля более скромными или же, наоборот, более честолюбивыми, когда он в своей “Encyclopädie” (с написанием, как во французском языке, “с” вместо “z” и “k”) поставил перед собой задачу одному создать “Энциклопедию... наук” Не говорит ли само название о его стремлении вступить в конкуренцию с “Энциклопедией” французских просветителей, тем более что с каждым новым изданием (второе в 1827 и третье в 1830 г.) Гегель делал свое произведение 1817 г. все более объемным? Разве не хотел Гегель в этой “Энциклопедии” продемонстрировать, как метод, о котором специально идет речь в конце “Логики” как “первой науки”, выступает в качестве организующего начала для всех других наук, рассматриваемых далее в “Энциклопедии”? Разве всем этим не подтверждается то самое подозрение, которое мы до сих пор осторожности ради называли первоначальным предположением? И разве это не является достаточным свидетельством гротескно завышенной самооценки Гегеля? Не подлежит ли поэтому такая установка осуждению перед лицом здравого человеческого рассудка? Разумеется, подлежит, но лишь в том случае, если справедливы все те утверждения, которые подразумеваются в поставленных выше вопросах. Однако тот образ гегелевских “Энциклопедии” и “Логики”, который я только что набросал, является искаженным, поскольку его основные черты намечены неправильно. Теперь я поста-

¹ Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik, hrsg. von G. Lasson. Leipzig (Felix Meiner), 1948 (в дальнейшем “L”). I. Teil. S. 31.

раюсь это разъяснить, сначала по отношению к "Энциклопедии" и затем относительно "Логики"

В чем бы ни состоял метод, который Гегель обсуждает в конце своей "Логики", сама гегелевская "Энциклопедия", во всяком случае, не имеет своей целью конкурировать с "Энциклопедией" французской в том, что касается всеобъемлющего характера и предельной современности изложения специально-научных познаний. Она отнюдь не является универсальной энциклопедией, но есть — как указано уже в заглавии — энциклопедия лишь *философских* наук. Правда, разрабатываемые в ней философские дисциплины Гегель имеет в виду привести в как можно более тесную и для обеих сторон плодотворную взаимосвязь со специальными науками. Не в последнюю очередь именно это должно отличать их от таких докритических метафизических дисциплин, как рациональная космология, психология и теология.

Так, в гегелевской "Энциклопедии" в качестве дополнения к основным естественным наукам имеется натурфилософия (с многочисленными специальными темами, посвященными предметам отдельных естественных наук). Роль дополнения к специально-научным антропологии и психологии играют две философские дисциплины, имеющие даже такое же название, хотя между ними и находится в качестве соединительного звена "Феноменология", или учение о сознании, и так по всему ряду специально-научных дисциплин, имеющих дело с человеческим духом.

Однако нет такого места в "Энциклопедии", где Гегель утверждал бы, что связь между философскими и специально-научными дисциплинами должна состоять в том, чтобы философские науки давали соответствующим им специальным наукам некий универсальный или же особый для каждой специальной науки метод или хотя бы такой метод, который вытекал бы из философских наук. Напротив, в "Энциклопедии" с самого начала, т.е. уже в первых параграфах "Введения", проводится различие между рабочими условиями и методологическими принципами в специальных науках, с одной стороны, и в философии — с другой. В дальнейшем же об особенностях методов тех или иных специальных наук речь заходит лишь мимоходом

для того, чтобы отграничить специфически философские задачи, являющиеся предметом "Энциклопедии", от задач специально-научных, с которыми их не следует путать.

Кроме того, отнюдь не каждая специальная наука должна иметь, по Гегелю, свое дополнение в соответствующей философской дисциплине. Невозможно такое дополнение для наук,

которые Гегель называет "всецело позитивными"¹, — как, впрочем, и в каждой отдельной специальной науке с "позитивная" сторона не имеет значения для философии. Но так как под "позитивным" или, соответственно, "позитивной" стороной какой-либо науки понимается все то, что должно рассматриваться как конечное и лишь данное, т. е. как не определенное через разум и исходя из разума, то тем самым философия уступает специальным наукам почти все их содержание. Дело в том, что то измерение их материала, на которое претендуют соответствующие философские дисциплины, представляет собой нечто такое, что лежит за пределами интереса специальных наук как таковых. Здесь речь идет лишь о том, есть ли в этом материале содержание, познаваемое в качестве определенного разумом и через разум, и о том, каково это содержание в каждом конкретном случае. Едва ли следует удивляться тому, что этот вопрос решается с помощью методов, отличающихся от тех, которые используются в специальных науках. Следует признать за философией также право ставить перед собой задачи, отличные от задач специальных наук. Здесь философия как раз далека от претензии на то, чтобы указывать естественным наукам, как им следует изучать и описывать то единичное, которое является их предметом.

Чтобы адекватно оценить определяемое гегелевской "Энциклопедией" отношение рассматриваемых в ней философских наук к соответствующим специальным наукам, следует избегать недоразумений, получивших в XIX в. широкое распространение даже среди учеников Гегеля. Для этого следовало бы исходить не из того, какие последствия имела гегелевская философия, а из того непосредственного дискуссионного контекста, которому обязана его "Энциклопедия". Тогда можно было бы, например, быстро заметить, что Гегель в значительной мере отступает от той установки, с которой была связана запланированная им вскоре после 1800 г. "система наук". Разумеется, и эта система должна была быть лишь системой некоторой философской науки. Созданное же Гегелем "учебное пособие", т. е. "Энциклопедия", в отличие от такой системы, не имеет своей задачей представить философские науки "в детальном развитии их обособления"². Напротив, "Энциклопедия" явно ограничивается "началами и основными понятиями частных наук"³, она излага-

¹ *Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Heidelberg 1817, § 10 // Sämtliche Werke, hrsg. von H. Glockner. Stuttgart (Fr. Frommann), 1956. Bd. 6 (в дальнейшем цитируется как "Enzyklopädie 1817").*

² *Ibid.* § 9.

³ *Ibidem.*

ет различные философские дисциплины лишь в виде "очерка" Но прежде всего надо сказать, что "Энциклопедия" в качестве такого "учебного пособия" далека от стремления достичь чего-то такого, что лежало бы за пределами горизонта академической науки. Напротив, она очень точно реагирует на тогдашнюю дискуссию по поводу энциклопедического обучения в германских университетах и при этом, что характерно, умеряет амбиции философии относительно такого преподавания и служащих ему произведений, выдвигая на первый план требования философии как таковой. Ограничусь в этой связи лишь следующими моментами¹.

В 1807 г. Фихте в своем плане относительно учреждаемого в Берлине университета высказался помимо прочего о том месте, которое должны занимать энциклопедии в обучении в высших учебных заведениях². Он выдвинул требование, чтобы все устные сообщения по какому-либо специальному предмету основывались на энциклопедии по данной дисциплине (§ 21). Однако в вопросе о том, должно ли такое требование относиться и к философии, его позиция была неоднозначной. С одной стороны, он размышлял о некой философской энциклопедии всех, а не только философских наук и отводил ей весьма претенциозную роль "в качестве постоянной регулятивной основы для обработки всех специальных наук" (§ 19). Чуть далее шла речь даже о "законодательной роли", на которую тем самым претендовала бы философия и которую она должна была бы быть в состоянии выполнять.

С другой стороны, Фихте вполне реалистично полагал, что так называемый "остальной мир" отнюдь не склонен к тому, чтобы признать за философией эту роль. Поэтому, говоря об обращении ко всем дисциплинам требовании начинать академическое преподавание с "энциклопедической" лекции, Фихте делал для своего собственного предмета исключение (§ 21). На непоследовательность этой позиции реагирует гегелевская "Энциклопедия" в соответствии с девизом: "Тому, кто не может сделать то, что он хочет, следует хотеть то, что он может". Она отказывается от претензии на подобное универсальное фило-

¹ Более подробно я писал об этом в: "Hegels Heidelberger Encyclopädie" // *Semper Apertus. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386—1986. Festschrift in 6 Bänden.* Berlin, Heidelberg, New York, Tokyo (Springer), 1985. Bd. II. S. 311 ff.

² *Fichte J.G. Deduzierter Plan einer zu errichtenden höheren Lehranstalt, die in gehöriger Verbindung mit einer Akademie der Wissenschaften stehe* (1807), перепечатано в: *Weischedel W. (Hrsg.): Idee und Wirklichkeit einer Universität. Dokumente zur Geschichte der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlin (Walter de Gruyter), 1960. S. 30 ff.

софское законодательство и оставляет за философией законодательную роль лишь по отношению к ее собственным дисциплинам.

Помимо исправления фихтевских требований по отношению к академическому образованию гегелевская "Энциклопедия" весьма тонко разрешает или же устраняет проблемы, с которыми еще до Фихте столкнулись кантианцы в связи с их представлениями о философской энциклопедичности. Если рассматривать "Энциклопедию" на этом идейно-историческом фоне, то можно с чистой совестью констатировать, что она отнюдь не содержит в себе задачи посредством философии дать метод нефилософским дисциплинам, что она, в отличие от ее непосредственных предшественников, напротив, отказывается от подобных амбиций и решительно настаивает на том, чтобы философия занималась своим собственным делом.

Итак, гегелевскую "Энциклопедию" как таковую следует освободить от высказанного в начале подозрения. Остается вопрос, справедливо ли данное подозрение по отношению к "Логике". Думаю, что нет, и это по следующим трем причинам.

Во-первых, когда Гегель говорит, что содержанием "Логики" является "неприкрытая истина в себе и для себя", то он имеет в виду истину как мысль, которая в своей объективности пришла к совпадению с самою собой, но которая при этом не есть лишь некоторое мыслительное определение, а есть понятие в особом значении этого слова, разъясняемом в "Логике". Именно в этом смысле утверждает "Энциклопедия": то, что истинно в какой-нибудь науке, истинно посредством философии и в силу философии¹. Тот, кто говорит об истине в этом смысле, не может утверждать, что специальные науки, включая теологию, ищут такую истину или находятся на пути к ней, или же он должен согласиться с тем, что искомое всегда остается для них чем-то потусторонним, т. е. опять-таки недостижимо для них. Поэтому нельзя также утверждать, что гегелевская "Логика" претендует на то, чтобы каким-то скачком попасть туда, куда постепенно и с трудом продвигаются специальные науки. Она лишь позволяет себе заниматься совсем другим делом по сравнению со специальными науками.

Если Гегель в том же самом контексте допускает утверждение о том, что содержание его "Науки логики" есть *"изображение Бога... каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и конечного духа"*, то данное выражение оправдывается у него принятием во внимание одной предпосылки, на которой основывается религия в своем представлении об истинном, о котором здесь идет речь. Эта предпосылка состоит в том, что

¹ Enzyklopädie. 1817, § 10.

истинное есть предмет для представления и что оно в качестве такого предмета должно мыслиться как высшее, бесконечное и надмировое сущее, как понимал его Аристотель в своем учении о мыслящем самом себя мышлении, которое он приписывал Богу, или как его с большим приближением к креационистски-теологическим представлениям — понимали неоплатоники. В последнем параграфе¹ третьего издания "Энциклопедии", в котором в качестве заключения содержится цитата из двенадцатой книги (глава 7) "Метафизики" Аристотеля, Гегель хочет показать, что истинное можно, не опасаясь впасть в заблуждение, мыслить таким представляющим образом, если оно перед этим уже мыслилось в качестве чистой мысли. В представляющем мышлении упускается, правда, из виду та форма, которая свойственна данному содержанию как таковому. С этой-то формой мы имеем дело, когда в конце "Логики" идет речь о методе *как таковом*.

Если абстрагироваться, как это делается в теологическом высказывании о содержании "Логики", от собственной формы этого содержания, то тогда, разумеется, невозможны никакие выводы о претензиях этой тождественной методу формы. Мы, таким образом, не можем установить некоторую подходящую для роли метода форму и утверждать при этом, что здесь налицо исходящая от самого Гегеля методологическая претензия. Если говорится, что теологически представляемому содержанию "Логики" соответствует некоторый метод, с помощью которого мы можем воспроизводить мысли, которые имел Бог до сотворения мира, то само это утверждение есть не что иное, как дополнительное теологическое представление. Философия, которая отнюдь не пытается исходя из представляемого содержания делать выводы относительно соответствующей формы мышления, не нуждается также и в том, чтобы оправдываться перед этим представлением. Этот момент лишь затемняется тем обстоятельством, что мы, исходя из поверхностных и обобщенных трактовок гегелевской философии, привыкли считать его "Логикой" одним из последних образцов западноевропейской, аристотелевско-христианской "онто-теологии". На самом же деле эта логика, сама желая быть подлинной метафизикой²,

¹Интерпретация этого параграфа содержится в моей работе: "Der letzte Paragraph der Hegelschen "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" // Lucas H.-C., Tuschling B. (Hrsg.). Hegels Enzyklopädisches System. Stuttgart (Frommann Holzboog), 1997.

²См. об этом мою работу "Spekulative Logik als die "eigentliche" Metaphysik. Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses" // Patzold D., Vander agt A. (Hrsg.): Hegels Transformation der Metaphysik, Köln (Jürgen Dinter), 1991. S. 9--27.

является как раз систематическим опровержением всех имевших место от Аристотеля до Канта попыток построения онтологических конструкций.

Во-вторых, гегелевская "Логика" не заслуживает подозрения в стремлении навязать нам некий универсальный для всех наук метод еще и потому, что в ее конце речь идет о методе не в смысле способа организации научного исследования или изложения его результатов, а в смысле некоторой формы, имманентной мыслительным определениям рассматриваемого содержания. В "Логике" метод рассматривается, таким образом, еще не как форма нашего субъективного мышления. Гегель, правда, допускает, что тот метод, о котором он говорит, является также и "способом познания"¹. Однако он сразу же прибавляет, что этот метод как таковой не есть внешняя по отношению к содержанию познания форма, а также не есть форма некоторого содержания, которое имело своей основой некоторый данный объект. Этот метод сам есть абсолютная основа и последняя истина² и как таковой не является просто способом конечного философского мышления, которое автор или интерпретатор "Логики" мог бы приписать себе. Метод Гегель называет также знанием, для которого понятие (в упомянутом выше специальном значении этого слова) есть "*инструмент и средство* познавательной деятельности"³, осуществляемой в этом знании. Однако здесь Гегель сразу прибавляет, что действие инструмента и средства отличается от самой познавательной деятельности (хотя бы и в качестве ее "сущности") и находится на стороне ее предмета как "его собственное субъективное деяние". Таким образом, сам метод не есть этот инструмент, а инструмент не относится к субъективной стороне познавательной деятельности, также и субъективная сторона знающего самого себя понятия, т. е. познавательная деятельность, не является полностью тождественной нашему философскому мышлению (которое, скажем, воспроизводит или интерпретирует мысли гегелевской "Логики"), а способ этого мышления, т. е. практикуемый в "Логике" метод, не является полностью тождественным методу, обсуждаемому в конце "Логики".

Разумеется, между методом практикуемым и методом обсуждаемым существует тесная взаимосвязь. В известном смысле можно даже сказать, что практикуемый во всей "Логике" метод есть тот же самый метод, о котором идет речь в ее

¹ Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik II, a.a.O. (Fußnote 4). S. 185.

² Ibid. S. 486.

³ Ibid. S. 487.

конце¹: здесь речь идет о том, что в себе и для себя разумно в практикуемом методе, так что само обсуждение этой темы является началом оправдания практикуемого метода. Но то, что таким образом обосновывается, есть отнюдь не так называемый диалектический метод, в котором противоположности исследуются на предмет антагонизмов или противоречий и который лишь должен показать, каким образом эти противоположности в силу таких противоречий гибнут. То, что достигается таким первоначальным обоснованием, далеко не достаточно для того, чтобы также гарантировать обоснованность претензии данного метода на универсальную применимость во всей сфере научного познания. И даже не только недостаточно: то, к чему приводит это обоснование, при более внимательном рассмотрении скорее исключает подобную претензию. Это приводит меня к последнему и решающему основанию, исходя из которого следует освободить гегелевскую "Логику" от висящего на ней подозрения в стремлении научить нас некоему универсальному методу.

Дело в том, что, в-третьих, всеобщность того метода, о котором говорит Гегель в конце своей "Логики", явно отличается от того, что он называет "всеобщностью рефлексии". В соответствии со всеобщностью рефлексии метод был бы действителен *для всего*, что может стать предметом научно-познавательной деятельности. Однако сказать это — значит в одном отношении сказать слишком много, а в другом слишком мало. Этого слишком *мало*, поскольку всеобщность, свойственная методу *как таковому* (в описанном значении этого слова), состоит, говоря коротко, в том, что он есть *собственный* метод всякой вещи, определяющий специфику ее познания, а также в том, что *поэтому* в силу данного метода разум, стремящийся к последней истине, находит и узнает себя во всем, что в гегелевском смысле есть *понятие*, даже если оно кажется представлению и рефлексии чем-то другим. Поэтому Гегель может сказать о своем методе, что его "следует признать в качестве неограниченно всеобщего... метода и безусловно бесконечной силы, которой ни один объект, представляющийся далеким от разума и независимым от него, не может противостоять, так же как ни один объект не может обладать особой, противоположной разуму природой и не быть проникнутым разумом"².

¹См. об этом мою статью "Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik" // Pätzold D., Vanderjagt A. (Hrsg.), a.a.O. (Fußnote 13). S. 62 ff., bes. 79 f.

²Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik II, a.a.O. (Fußnote 4). S. 486.

Это, однако, не означает, что все, что угодно, даже если это вовсе не есть понятие, может с помощью данного метода быть постигнутым в понятии и тем самым познаваться лучше, нежели на пути специальных наук, где деятельность познания еще отличается от постижения в понятии, хотя и постоянно ищет ту реальность, которая есть понятие. Это лишь означает, что посредством метода философского познания все то, что выступает как предмет какой-либо познавательной деятельности, может быть исследовано на предмет того, является оно понятием или нет; что, таким образом, при соблюдении определенных субъективных условий познания можно с достоверностью решить, годится ли тот или иной предмет для того, чтобы быть постигнутым в понятии; что в том случае, если предмет для этого подходит, понятие может быть также найдено, т. е. обнаружено при исследовании данного предмета. Однако утверждение, что этот метод был бы методом для всего, что вообще может стать предметом какой-либо научно-познавательной деятельности, высказывает также *слишком много*. Ибо в том случае, если предмет не есть понятие и философское познание поэтому должно оставить его в покое, он все же может оставаться предметом специально-научного исследования, имеющего целью конечное познание; и последнее при этом должно пользоваться другими способами познания по сравнению с теми, чью в себе и для себя разумную природу берется познать в качестве метода "Логика" в ее заключительной части. Впрочем, гегелевская "Логика" не стремится к тому, чтобы познать этот метод только в себе самом. Ее выходящая за эти пределы установка состоит в том, чтобы таким образом познанный метод в конце как можно более четко отличить от методов конечного познания, на которое направлены специальные науки, методов, чьи общие характеристики гегелевская "Логика" уже определила заранее¹.

Итак, как же следует ответить на вопрос о том, претендует ли метод гегелевской "Логики" на то, чтобы быть универсальным методом, обязательным для всех наук, или дать им такой метод? Я думаю, на этот вопрос надо ответить отрицательно; и этот отрицательный ответ можно, резюмируя сказанное, но при этом немного выходя за его пределы, дополнить по крайней мере четырьмя позитивными утверждениями:

1. Гегелевская "Логика" имеет своей целью изложить метод, который есть то, что в себе и для себя разумно в познавательной деятельности всех *философских наук*.

¹ Gegel G. W. F. Wissenschaft der Logik II, a.a.O. (Fußnote 4). S. 487, 439 ff.

2. Она хочет дать понять, что с помощью такого метода разум может находить и познавать себя *во всем, что* вообще может стать предметом познавательной деятельности и является *понятием*.

3. Она хочет *однозначно отличать* это познание и его метод от "конечного", или "ищущего", познания нефилософских наук с их методами, *не ограничивая*, однако, сферу применения конечного познания предметами, не являющимися понятием.

4. Гегелевская "Логика" помимо прочего хочет понять различные методы конечного познания в качестве различных ступеней приближения к понятию. Тем самым она стремится подготовить философское познание к тому, чтобы оно могло сделать *результаты* конечного познания *плодотворными* для философского, постигающего в понятиях, познания, причем имеется в виду понятийное постижение тех предметов, которые являются общими для философского и конечного познания.

III

Моя тема была сначала сформулирована в виде вопроса, может ли быть признанной справедливой претензия гегелевской "Логики" на то, чтобы быть универсальным научным методом или давать такой метод. Этот вопрос я изменил следующим образом: выдвигает ли вообще гегелевская "Логика" такую претензию? На этот вопрос я ответил отрицательно и при этом попытался несколько прояснить тот смысл, в котором Гегель приписывает всеобщность философскому методу. Теперь напрашивается вопрос о том, справедливо ли, по крайней мере, это утверждение о всеобщности в гегелевском смысле слова. Или, может быть, оно справедливо хотя бы отчасти? Для ответа на этот вопрос следовало бы детально проанализировать гегелевский замысел "Логики" и его реализацию, — гораздо более детально, чем это возможно в конце доклада на конференции. Необходимая для этого дискуссия по поводу многочисленных пунктов, подлежащих имманентно-гегелевскому разъяснению, могла бы даже вызвать подозрение в том, что такое разъяснение есть лишь благоговейный культ мертвого. Чтобы избежать такого подозрения и не пытаться сделать невозможное, я ограничусь здесь лишь несколькими замечаниями по поводу смысловой значимости, которой, на мой взгляд, обладает гегелевская методологическая концепция.

Решающим пунктом является здесь, по-моему, установление фундаментального *различия* между философским методом и методами специальных наук. Эта дифференциация отнюдь не является собственным достижением Гегеля. Она была начата в

основном Кантом. Дело в том, что в ситуации, когда в начале эпохи нового времени — начиная с декартовских поисков универсального метода — философия ориентировалась на методологические установки, характерные либо для современных наук в целом, либо для той или иной специальной науки (как, например, Евклидова геометрия, ньютоновская физика или эмпирическое исследование психогенеза наших представлений), Кант упорно настаивал на том, что философия, и в особенности метафизика, не должна заимствовать свой метод извне. Кант понимал собственно философский метод как исходящее из понятий познание разума. К сожалению, мы до сих пор точно не знаем, что же, собственно, под этим следует понимать. Гегель в своей "Логике" попытался на этот вопрос дать ответ, уже не являющийся, разумеется, кантовским и вступающий, таким образом, в конкуренцию с точкой зрения Канта. Пока же ответ Канта не выяснен достаточно точно и поскольку ответ Гегеля, полемически направленный против позиции Канта, выглядит более убедительным, гегелевская попытка сохраняет смысловую значимость и для философии нашего столетия по крайней мере по четырем причинам:

1. То, что сделано в нашем столетии для выработки самостоятельного философского метода, является скорее чем-то маргинальным и само по себе отнюдь не достаточно для того, чтобы оправдать разговоры о специфически философском познании. Это можно было бы легко показать на примере соответствующих представлений дескриптивной феноменологии, аналитической философии и философской герменевтики.

2. Эмпиризм в свое время выдвинул тезис о том, что философия не имеет никакого привилегированного по отношению к специальным наукам доступа к истине. В той мере, в какой речь идет об истине, доступной для специальных наук, с этим можно согласиться и оставаясь на гегелевских позициях. Однако этот тезис не позволяет сделать вывод о том, что предпринятые Кантом и Гегелем попытки философского познания имеют в виду достижение невозможного. Во всяком случае, этот вывод нельзя делать до тех пор, пока на пути философского познания, скажем, какого-нибудь философски аргументированного скепсиса, не будет установлено, что мы не в состоянии открыть никакой другой истины, кроме той, которая достижима для специальных наук. Ничему подобному специальные науки нас научить не могут. Пока же не установлено, что дело обстоит именно таким образом, утверждение о том, что оно обстоит именно так, остается лишь до-

гматически-метафизическим, тогда как попытки Канта и Гегеля носят характер критического исследования вопроса о том, является ли исследуемая специальными науками истина единственно возможной. В пользу гегелевской попытки говорит в нашей связи и тот факт, что ее результат, как было показано, не приводит философию к состоянию фундаментальной конкуренции со специальными науками.

3. Однако, независимо от сказанного и от вопроса о том, как следует оценивать конкуренцию между Кантом и Гегелем, философия, отказавшаяся от поисков своего собственного метода познания, будет поставлена перед фатальной альтернативой: либо быть сциентистски сведенной к обслуживанию специальных наук, либо на основе интенций, выходящих за эти пределы и относящихся к обширной сфере наших вне-теоретических убеждений, в лучшем случае быть способной на то, чтобы сопоставлять различные мнения и ставить вопрос об их последствиях. Иными словами, такая философия будет вынуждена либо довольствоваться весьма скромной ролью некоторой исключительно теоретической философии, либо во всех иных областях представлять собой в высшей степени жалкое зрелище. В обоих случаях это почти равносильно отказу философии от самой себя.

4. Если же, напротив, проводить в гегелевском духе различие между методами специальных наук и философским методом, признавая за последним, что он обладает определенным шансом на познание, не приводящее при этом к фундаментальной коллизии с познавательными результатами в специальных науках, то тогда философия окажется в совсем ином положении. Тогда, исходя из здравого смысла, напрашиваются и кажутся выполнимыми по крайней мере три связываемые с философией ожидания. Философия может учесть свой исторический опыт, говорящий о том, что ей не идет на пользу, когда она заимствует познавательный метод у какой-либо другой научной дисциплины или у группы других дисциплин. Кант был первым, кто констатировал данный опыт, и этот результат, насколько я могу судить, не был сколько-нибудь убедительно опровергнут ни одной из послекантовских философских концепций. Кроме того, тогда остается возможной и философия науки, не посягающая на автономию специальных наук и извлекающая пользу из их познавательных результатов, не превращаясь при этом в их придаток. А главное, тогда для нас открывается перспектива проверки и корректировки тех противоречивых убеждений, с которыми мы живем, не имея возможности перевести их в сферу теоретического познания: это убеждения,

относящиеся к нашей человеческой природе, к установкам нашего сознания и интеллекта, убеждения моральные, нравственные, правовые и политические, а также относящиеся к сфере искусства и религии.

За неимением ничего лучшего мы, разумеется, не можем отрицать значимость этих перспектив для дальнейшей судьбы философии и в той мере, в какой при этом дело идет о культуре нашего разума, претворенной и претворяемой в действительность, их значимость для мира, в котором мы живем. Поэтому мы должны признать также и значимость философско-методологической концепции Гегеля, с которой связаны эти перспективы. Вопрос лишь в том, может ли подобная методологическая концепция быть развита до состояния реально применимого метода философского познания и оправдана в качестве такового. Ответ на этот вопрос выходит уже, на мой взгляд, за пределы тех последствий, которые до сих пор имела философия Гегеля.

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ГЕГЕЛЕВСКИЙ МОНИЗМ ОДНИМ ИЗ ИСТОЧНИКОВ ПАНТЕИЗМА И ИМПЕРСОНАЛИЗМА?

1. Критика Гегелем дуализма Фихте

Монизм — это учение, которое претендует на выведение всей системы знания из одного первоначала. Это должна быть система взаимосвязанных положений, полученных путем методологически выверенного развертывания одного — исходного положения, признаваемого в качестве самоочевидного и неоспоримого. Философия нового времени в ее рационалистическом варианте, начиная с Декарта, тяготеет именно к такого рода монистическому построению системы знания из первопринципа. Наиболее отчетливо стремление к монизму демонстрируют системы Спинозы и Фихте. В качестве исходного принципа у Спинозы выступает субстанция — то, что существует само по себе и постигается само через себя. Фихте на место субстанции ставит Абсолютного Субъекта Абсолютное Я, которое актом самополагания вызывает себя к бытию и определяется только самим собою. И у первого, и у второго все определения системы должны вытекать из исходного начала с непреложной необходимостью. Именно эта логическая необходимость претендует быть чистым образцом того духа научности, который так высоко ценился новоевропейской мыслью.

Однако наиболее последовательно осуществить идею философского монизма в новое время попытался Гегель. Видевший в монизме высшее достоинство философии, Гегель писал о наукоучении Фихте: "Фихтевская философия обладает великим преимуществом: она установила, что философия должна быть наукой, исходящей из одного высшего основоположения, из которого необходимо выводятся все определения. Важное значение имеют это единство принципа и попытка научно последовательно развить из него все содержание сознания или, как это тогда выражали, конструировать весь мир"¹.

Однако, по Гегелю, Фихте не справился с этой верно поставленной задачей. Стремясь преодолеть дуализм Канта, убежденного в невозможности "выцарапать" из трансцендентального субъекта все содержание опыта, а потому постулировавшего "вещь в себе", воздействующую на нашу чувственность, Фихте,

¹ Гегель. История философии // Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 463.

по мысли Гегеля, сделал важный шаг в направлении монизма, попытавшись доказать, что весь мир не-Я и сфера природы, и сфера духа — есть продукт деятельности Я. Тем не менее, как полагает Гегель, "конструировать весь мир" из этого единого принципа Фихте все же не удалось. Вслед за Шеллингом Гегель критикует Фихте за то, что природный мир, и вообще всякое *фактическое существование* осталось у него не выведенным полностью из трансцендентального субъекта — чистого Я. Наукоучение Фихте Гегель критикует как "дуализм", "субъективный идеализм", "философию рефлексии"

В произведениях 1801–1802 гг. "Различие системы философии Фихте и Шеллинга" и "Вера и знание" — Гегель в общем разделяет воззрения Шеллинга, который как раз в эти годы разошелся с Фихте по вопросу о натурфилософии, ее месте и роли в общей системе философского знания. Шеллинг видит основание для противопоставления трансцендентальной философии и натурфилософии не в различии идеальной и реальной деятельностей Я, как это имело место у Фихте; это основание, согласно Шеллингу, "лежит несколько выше"¹. "Основание, пишет Шеллинг, заключается в том, что в качестве идеально-реального просто объективное и поэтому одновременно продуцирующее Я в этом своем продуцировании само есть не что иное, как *природа*, коего лишь высшей потенцией является Я интеллектуального созерцания, или Я самосознания².

Шеллинг, таким образом, более не рассматривает высшее начало как абсолютную деятельность (а именно так он понимал его раньше вслед за Фихте). Истинно Абсолютное, по Шеллингу, не может иметь своим предикатом деятельность; оно выступает теперь для Шеллинга как тождество, или *безразличие* идеального и реального, мышления и созерцания: "Тождество идеального и реального оснований равно тождеству мышления и созерцания. Этим тождеством выражается высшая спекулятивная идея, идея Абсолютного, созерцание которого в мышлении, а мышление — в созерцании... Так как это абсолютное тождество мышления и созерцания есть высший принцип, то оно, мыслимое как абсолютное безразличие обоих, является также необходимо высшим бытием³.

В этот ранний период Шеллинг и Гегель согласны между собой в том, что фихтевское Я есть "субъективный субъект-объект", не выходящий за пределы конечности. Гегель вслед за

¹ I. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel. Leipzig, 1862. Bd. 2. S. 326.

² Ibid. S. 327.

³ Ibid. S. 348.

Шеллингом в 1801—1802 гг. вводит в качестве исходного начала понятие "абсолютного тождества". Однако в отличие от Шеллинга, определявшего это тождество как "абсолютную индифференцию", Гегель мыслит его как "тождество тождества и нетождества". Как показал немецкий философ Р. Лаут, в ранних сочинениях Гегель рассматривает рефлексию как самопроизводство абсолютного тождества. Тем самым он, по существу, вводит два разных понятия рефлексии: в качестве конечной, как ее мыслили Кант и Фихте, она предстает для Гегеля как нечто субъективное; основанная же на самопроизводстве абсолютного тождества, она, по Гегелю, являет собой начало субъект-объективное. Таким образом, Гегель идентифицирует две различные реальности — рефлексию и самопроизводство абсолютного тождества¹.

2. Возведение противоречия в главный закон мышления

По определению Гегеля, рефлексия есть "*отношение различных*"². Будучи именно *отношением*, причем отношением возвратным (*rückbezügliche Relation*), рефлексия означает раздвоение соотносимых членов — субъекта и объекта. В Абсолютном, таким образом, налицо оказывается единство тождества и его противоположности — нетождества; это можно толковать и как просто раздвоение Абсолюта, и как противоборство в нем. Как именно его трактует Гегель, остается не вполне ясным. Недостаточно прояснено у Гегеля и то, рождает ли Абсолют это раздвоение (или противоборство) или же сам рождается благодаря этому акту. Соотношение различных, т. е. рефлексия, по Гегелю, развивается далее "в то, что оно есть вначале, в *противоречие* в себе"³.

Как видим, утверждая "тождество тождества и нетождества", Гегель вводит противоречие как ядро самого Абсолюта, божественной первореальности, тем самым узаконивая его в качестве конструктивного принципа всей системы. Именно противоречие как это ни парадоксально — обеспечивает Гегелю его монизм: все то, что служило источником дуализма в других философских учениях, что создавало трудные, неразрешимые проблемы для мыслителей, легко преодолевается Гегелем с

¹ Lauth R. Hegel vor der Wissenschaftslehre. Stuttgart, 1987.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 422.

³ Там же. С. 443.

помощью поглощения внутрь исходного начала и объявленного первопринципом противоречия: отрицание становится, таким образом, главным позитивным двигателем мысли. "...Тождественная с собой идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие..."¹. Это отрицание, введенное в исходный пункт системы, обеспечивает ее пресловутое *самодвижение и саморазвитие*; противоречие, пишет Гегель, "выступает в виде *бесконечного прогресса*"². В сущности, рефлексия уже и есть отрицание, и не случайно ее именовали "отрицательным разумом": как справедливо отмечал В. С. Соловьев, "чистой рефлексией называется безусловное отрицание действительности в известной сфере"³.

Этот момент отрицания, противоречия, принятый в качестве высшего принципа, составляет существо гегелевской диалектики, в которой понятия "процесс" и "прогресс" играют ключевую роль, становясь универсальными определениями всего сущего не только мира и человека, но и самого Божества. "Идея, — говорит Гегель, — существенно есть *процесс*, потому что ее тождество есть лишь постольку абсолютное и свободное тождество понятия, поскольку оно есть абсолютная отрицательность и поэтому диалектично. Идея есть процесс, в котором понятие как всеобщность, которая есть единичность, определяет себя к объективности и к противоположности этой объективности, и эта внешность, имеющая понятие своей субстанцией, благодаря своей имманентной диалектике возвращает себя обратно в *субъективность*"⁴.

В известном смысле Гегель совершил подлинный переворот в философии нового времени; хотя некоторые тенденции к использованию противоречия для решения определенных задач уже наметились у Канта и особенно у Фихте, однако в конечном итоге противоречие как момент отрицания у них устранялось. Кант, как известно, объясняет антиномии разума стремлением его выйти за пределы своих возможностей; у Фихте противоречие как двигатель диалектического процесса в конце концов тоже оказывается снятым. Таким образом, закон тождества, не допускающий противоречия в научном мышлении, признают и Кант, и Фихте. Именно за это их и критикует Гегель: они не посмели дерзнуть превратить противоречие в главный закон мысли, поставив его на тот пьедестал, который с древности занимал закон тождества (или непротиворечия), являющийся,

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 401.

² Там же. С. 423.

³ Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Собр. соч. СПб., б/г. Т. 1. С. 97.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 404.

согласно Аристотелю, высшим законом и мысли, и бытия. Диалектика Гегеля родилась как раз благодаря упразднению закона тождества. "*Закон тождества* гласит: "*Все тождественно с собой $A=A$* "; в отрицательной форме: "*A не может в одно и то же время быть A и не-A*" Вместо того чтобы быть истинным законом мышления, это предложение есть не что иное, как закон *абстрактного рассудка*. Уже сама *форма* этого предложения находится в противоречии с ним, так как оно обещает различие между субъектом и предикатом и в то же время не дает того, чего требует его форма. В частности же, этот закон уничтожается следующими так называемыми законами мышления, которые устанавливают в качестве законов прямую его противоположность¹. Прямая противоположность закона тождества (или, как его еще именуют, закона [запрета] противоречия) — это узаконение противоречия как главного методологического принципа системы. Возведение противоречия в главный закон мышления является своего рода гарантом незыблемости гегелевского монизма. "Ибо в том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри самого себя, и потому в этой системе, *отвергнувшей закон противоречия, невозможно указать никакое внутреннее противоречие*, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самою полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия; поэтому это есть абсолютно-совершенная в себе замкнутая система..."².

3. Превращение бытия в пустую абстракцию. Всемогущество отрицания

Устраняя закон тождества, Гегель тем самым по существу полностью пересматривает значение и роль понятия *бытия* — центрального понятия античной, средневековой и ранней новоевропейской онтологии. Как показал Аристотель, категория бытия органически связана с законом тождества — она стоит и падает вместе с ним. Гегель, кстати, тоже видит эту глубинную связь. "Тождество, — пишет он, — есть прежде всего то же самое, что мы рассматривали раньше как бытие..."³. Уже у раннего Фихте бытие противостоит деятельности как косное и безжизненное начало, как неподвижное инертное *вещество*, как

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 270.

² Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 1. С. 55—56.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 271.

тот материал, который должно преодолевать Я в своей деятельности. Правда, у Фихте деятельность Я не полностью определяется самим Я, она нуждается в некотором "толчке", который есть знак еще не полного совпадения мышления и бытия. Не случайно Гегель, критикуя Фихте за субъективность его субъект-объекта, считает "толчок" остатком в его системе "догматического понимания бытия", характерного для средневековой схоластики и рационалистической метафизики XVII в. Сам Гегель стремится элиминировать всякий след этого "догматизма" и достигнуть полного тождества бытия и мышления. И если у Декарта, Спинозы и Лейбница еще много общего со средневековой мыслью, то, пожалуй, немецкий идеализм, а особенно Гегель, создает тот тип философствования, который адекватнее всего выражает дух "модерна". А поскольку категория бытия (и соответственно субстанции) в средние века играла определяющую роль, особенно в томизме, унаследовавшем аристотелевские принципы мышления, то именно эту категорию Гегель пересматривает наиболее радикально. "...*Бытие*, пишет он, есть чистое определение мышления... Обычно думают, что абсолютное должно находиться далеко по ту сторону, но оно как раз есть вполне наличное, которое мы как мыслящие существа всегда носим с собой и употребляем, хотя явно не сознаем этого"¹. Все имеет свое бытие лишь в понятии; действительного сущего, имеющего самостоятельное, независимое от понятия существование, для Гегеля не может быть. Но если бытие — это определение мысли, то для мысли нет ничего потустороннего, ничего непостижимого. Логика у Гегеля определяет не только форму, но и содержание мышления: "Логические мысли... представляют собой в-себе-и-для-себя-сущую основу всего"².

Гегель отвергает позицию Канта, настаивавшего на том, что бытие несводимо к логике, и различавшего логическое основание и реальную причину. Как и вся метафизика средних веков и XVII—XVIII столетий, Кант, по Гегелю, допускает лишь конечное, рассудочное мышление: определения мысли в качестве субъективных противостоят у него бытию, выступающему как "вещь в себе". Мышление прежней метафизики было *конечным* мышлением, ибо она двигалась в таких определениях мышления, предел которых признавался ею чем-то незбылемым... Так, например, задавали вопрос: обладает ли Бог *наличным бытием*? И *наличное бытие* рассматривалось при этом как нечто чисто положительное, как нечто последнее и

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 125.

² Там же.

превосходное. Но... *наличное бытие* отнюдь не есть голое положительное, а есть определение, слишком низкое для идеи и недостойное Бога¹.

При спекулятивном, или разумном, в отличие от рассудочного, мышлении предмет, по Гегелю, сам разворачивает свои определения, что возможно только при условии тождества человеческого разума божественному. Таким образом, истинное философское познание мыслится Гегелем как самопознание Бога. Способом достижения божественного познания становится диалектика, которая, как мы уже знаем, базируется на совпадении противоположностей, имея противоречие своим движущим принципом. Интересно замечание Гегеля о том, что принцип диалектики "соответствует представлению о *могуществе* Бога. Мы говорим, что все вещи (т. е. все конечное как таковое) предстают перед ее судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять... Определение могущества не исчерпывает, разумеется, глубины божественной сущности, понятия Бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент любого религиозного сознания"².

Это замечание удивительно точно передает пафос гегелевской философии и дух нового времени, проникнутый убеждением в человеческом всемогуществе³. Согласно иудео-христианской традиции, всемогущество есть первейшее определение Бога Отца: именно Своим всемогуществом Он творит мир из ничего и сохраняет сотворенное в его бытии. Лишь божественному всемогуществу дано творить чудеса, самое первое из которых создание самого мира; лишь всемогущий Творец может вносить такие изменения в жизнь природы и ход истории, которые не только не под силу человеку, но и непостижимы для конечного мышления и открываются лишь вере. Эти-то прерогативы бесконечного Божественного Существа переданы Гегелем диалектике: тот, кто вслед за Гегелем овладевает этим искусством, приобретает тем самым божественный дар творения и соответственно власть над сотворенным. Владеющий диалектикой, по-

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 136.

² Там же. С. 208.

³ "Человек, пишет Гегель, — стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира" (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 158). В плане разрушения всякого непосредственного существования, в том числе и существования самого мира и даже Бога, гегелевская система преуспела, видимо, больше всех других. Это была теоретическая программа того овладения природой, миром, которую на практике человечество пытается осуществить в XX в.

добно алхимику, открывшему наконец философский камень, сам становится всемогущим Богом¹. Но всемогущество диалектики есть *всемогущество отрицания*, — этим оно отличается от подлинного творения, которое всегда есть утверждение. Что же касается творимых всемогущей диалектикой чудес, то образцы их, подчас софистического свойства, нередко встречаются на страницах гегелевской "Логики"².

Провозглашенное Гегелем тождество мышления и бытия, конечного и бесконечного означает снятие водораздела между божественным и человеческим, Творцом и творением. На место трансцендентного личного Бога здесь встает пантеистически истолкованный Абсолют — абсолютная идея, имманентная миру и составляющая основу всего существующего. Гегель соединил натуралистический пантеизм Спинозы ("субстанцию") и мистический пантеизм Фихте ("субъект"), освободив последний от остатков трансцендентного. Пересмотр значимости категории бытия осуществляется Гегелем именно для того, чтобы устранить трансцендентность Бога: "Если понятие Бога понимают лишь как понятие... всереальнейшего существа, то Бог благодаря этому превращается для нас в нечто потустороннее, и тогда не может быть и речи о познании Его..."³.

Монизм Гегеля осуществляется путем превращения бытия в пустую абстракцию, в "общее после вещей", как его понимали номиналисты. Оно оказывается беднейшим по содержанию понятием, ибо производно от вещей эмпирического мира и потому стоит даже ниже их. "...Чистое бытие есть *чистая абстракция* и, следовательно, *абсолютно отрицательное*, которое, взя-

¹ По поводу этого человеческого всемогущества Генрих Гейне в своих "Признаниях" иронически замечает: "Я был молод и высокомерен, и моей гордыне очень польстило, когда я узнал от Гегеля, что вовсе не тот Господь Бог, который, как считала моя бабушка, пребывает на небесах, а что я сам здесь, на земле, и есть Господь Бог" (*Heine H. Werke und Briefe* 7, 127. Цит. по: *Koslowski P. Die Prüfungen der Neuzeit*. Wien, 1989. S. 71).

² Особенности гегелевской диалектики не раз становились объектом критики. Русский философ Л. Лопатин в этой связи писал: "Не только всю действительность Откровения, но и всю действительность развития природы и человека большая часть теософов (по Лопатину, строго-спекулятивная теософия развилась в связи с немецким идеализмом. П. Г.) старается представить как логически-необходимый процесс раскрытия сил и потенций, заключенных в абсолютном начале. Практическим последствием этой точки зрения является *натяннутость и произвольность логических переходов*, недостатки, вообще всегда замечаемые при попытках диалектического построения существующего в его конкретном целом" (*Лопатин Л. М. Положительные задачи философии*. М., 1911. Ч. 1. С. 427).

³ *Гегель. Энциклопедия философских наук*. Т. 1. С. 176.

тое также непосредственно, есть *ничто*"¹. "Для мысли не может быть ничего более малозначащего по своему содержанию, чем *бытие*"².

Неудивительно, что истиной таким образом понимаемого бытия Гегель считает становление: ведь именно в становлении единичные эмпирические явления обнаруживают свою конечную и преходящую природу. Становление — как движение и изменение ставится Гегелем выше пребывания и неизменности — специфический подход эпохи модерна, так отличающий его от древнего и средневекового мировосприятия. Высшее понятие дух Гегель тоже определяет как становление, "но более интенсивное, более богатое, чем голое логическое становление"³ В преимуществе становления над бытием, изменения над неизменностью и самотождественностью (последняя не присуща даже Богу) сказывается кардинальное отличие гегелевского монистического идеализма от античного идеализма Платона и неоплатоников. У Платона Единое выше ума, а потому непостижимо для него даже с помощью диалектики (которая, кстати, существенно отличается от диалектики гегелевской); гегелевская же система потому и названа панлогизмом, что для разума (диалектического!) у него ничего непостижимого нет. Хотя Гегель любит ссылаться на Аристотеля, чьи понятия цели, энтелехии и целостности он хочет восстановить в правах, критикуя новоевропейское естествознание за то, что оно отбросило эти понятия, но по существу гегелевское учение несовместимо с онто-теологией Аристотеля: достаточно напомнить, что Гегель отвергает закон тождества, а вместе с ним и центральные у Аристотеля понятия бытия (сущности, субстанции), составляющие фундамент аристотелевской онтологии и логики. Вопреки Аристотелю, сформулировавшему закон тождества (непротиворечия) и опиравшемуся на него как в учении о природе и мышлении, так и в учении о Боге, Гегель заявляет: "Противоречие вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить"⁴.

Ключевая роль отрицания в учении Гегеля обусловила специфическую, отличную от классической античной трактовку

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 220. Именно поэтому, говорит Гегель, недопустимо определять Бога как бытие: "Если мы высказываем *бытие* как предикат абсолютного, то мы получаем первую дефиницию абсолютного: *абсолютное есть бытие*. Это... самая начальная, наиабстрактнейшая и наибеднейшая дефиниция" (там же. С. 217).

² Там же. С. 175.

³ Там же. С. 226—227.

⁴ Там же. С. 280.

определения как важнейшего действия логики. Поскольку началом всего определенного (и, стало быть, мыслимого) у Платона и Аристотеля является Единое ("...сущее и единое, — пишет Аристотель, одно и то же, природа у них одна...")¹, то определение мыслится греческой классикой как ограничение беспредельного с помощью единства формы и в этом смысле — как *утверждение, полагание*: определенное выше неопределенного, беспредельного, как бытие выше небытия. Напротив, у Гегеля, воспринявшего через Спинозу традицию, восходящую к Николаю Кузанскому и Джордано Бруно, и доведшего ее до логического конца, определение как ограничение есть *отрицание*, ибо положительное мыслится здесь не как Единое, но как бесконечное, точнее — как тождество противоположностей — Единого и беспредельного. "Основа всякой определенности есть отрицание (*omnis determinatio est negatio*, как говорит Спиноза). Лишенное мысли мнение рассматривает определенные вещи как лишь положительные и фиксирует их под формой бытия. Однако голым бытием дело не кончается, ибо оно, как мы раньше убедились, совершенно пусто и неустойчиво"². Принцип тождества мышления и бытия, которым держится гегелевский монизм, предполагает, таким образом, тождество Единого и беспредельного, и оно-то лежит в основе гегелевской диалектики и гегелевского пантеизма.

4. Пантеизм Гегеля как учение о развивающемся Боге

О пантеизме нужно сказать особо, поскольку именно здесь один из источников гегелевского имперсонализма, оказавшего определяющее влияние на философскую и политическую мысль XIX—XX вв. Специфической особенностью немецкого идеализма, начиная с раннего Фихте и кончая Гегелем (поздний Фихте как раз пытался преодолеть эту точку зрения), является представление о Боге не как об актуально сущем (и в этом смысле тождественном себе), а как о развивающемся из первоначально потенциального в актуальное. Абсолют у Гегеля не есть нечто действительно существующее, он есть *возможное*, т. е. сущее в *понятии*. Его актуализация мыслится как самоосуществление в ходе мирового процесса — сначала природного, а затем исторического. Вне и помимо мирового процесса Бог своей актуальной реальности, своего бытия не имеет: самосознание свое

¹ Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 120.

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 229.

он обретает только благодаря человеку (идея, чуждая христианскому теизму) — в самой адекватной и совершенной форме — в диалектическом монизме гегелевской философии. Вот почему Гегель столь непримиримо критикует те представления о Боге, согласно которым первое и главное, что присуще Богу, есть бытие. История мира, по Гегелю, — это, в сущности, и есть жизнь Бога. Тут, правда, имеет место парадоксальная ситуация: с одной стороны, все существующее растворяется в Абсолютном, представляя как его неистинное, преходящее, конечное явление; с другой стороны, Абсолютное не существует вне мира, не имеет самостоятельной реальности и полностью поглощено миром. Не случайно последователи Гегеля раскололись на два лагеря — на правых и левых гегельянцев. Правые акцентировали первую сторону, настаивая на том, что для Гегеля реально существует лишь Бог, а левые — вторую, будучи убежденными в том, что гегелевская философия открывает путь материализму. И они не очень заблуждались: пантеистическая система Гегеля действительно во многом подготовила марксистский материализм.

Таким образом, реальность есть богочеловеческий процесс, в котором впервые рождается не только человек, но и Бог, поскольку лишь в человеке он актуально реализует себя, достигая в человеческом духе своего полного самосознания.

Этим своим учением о развивающемся Боге Гегель радикально отличается от Аристотеля, на которого так часто любит ссылаться. С точки зрения Аристотеля, Бог есть чистая актуальность и лишь в качестве такового он является условием возможности всякого конечного существования. Убеждение в том, что актуальное бытие есть предпосылка потенциального, составляет кардинальный принцип античной и средневековой философии: тезис немецкого идеализма о *становящемся Боге* — специфически новоевропейский. Гегелевский пантеистический монизм, как видим, существенно отличается как от античного понимания Единого, так и от христианского учения о трансцендентном личном Боге.

Правда, тут может возникнуть вопрос: ведь в "Логике" Гегель показывает, как абсолютная идея развертывает свои определения в идеальной сфере чистой мысли до всякого "отчуждения" ее в природу и до возникновения человечества и его истории. Так разве это не самостоятельное бытие трансцендентного Бога, как его принимает христианство? Однако в этой своей чисто логической стихии, в своем предмирном развитии Абсолют есть именно потенциальное начало, сфера чистых возможностей, еще только ожидающих своей актуализации в мировом процессе. И тем более это потенциальное состояние

Абсолюта не есть нечто трансцендентное — ведь в раскрытии логического содержания идеи для человеческого — диалектического — разума нет ничего непостижимого. Правда, поскольку диалектический разум опирается на закон противоречия (на то самое противоречие, которое с точки зрения средневековой теологии есть тот единственный запрет, который не может нарушить даже всемогущий Творец, ибо это означало бы поправление самой формы разумного мышления), то ясность и прозрачность гегелевского "разума" нередко оставляет желать лучшего: грань между понятным для разума и непонятным для него до известной степени стирается. Высшим принципом мышления для Человеко-Бога становится парадокс. Именно отмена запрета противоречия делает человека способным постигнуть процесс логического развертывания абсолютной идеи, т. е. всю внутреннюю (хотя еще и только потенциальную) жизнь Божества. Такова сила, всемогущество диалектики, этого поистине магического искусства.

Гегель выразил существенные черты мирозерцания нового времени, определившие характер культуры XIX и XX вв.: во-первых, убеждение во всемогуществе человека, а точнее богочеловечества, которому надлежит овладеть природой и полностью подчинить ее своим целям; во-вторых, убеждение непреложной необходимости, с которой совершается богочеловеческий процесс и в которой индивидуальной воле не дано ничего изменить. Имперсонализм — естественное следствие пантеистического монизма Гегеля.

Парадокс гегелевской философии в том, что при этом она, как и весь немецкий идеализм, проникнута пафосом свободы. Однако свобода тут трактуется своеобразно: свободным является только богочеловечество, но отнюдь не конечный единичный человек. Последний — исчезающе малая пылинка в грандиозном движении мирового духа, использующего в качестве средства намерения и поступки индивида. При этом безразлична не только мотивация, но и характер самого поступка: "хитрость разума" в том и состоит, что царство осуществленной свободы создается из самого ничтожного и низкого материала, подобно тому как из навоза растут цветы, не ведая стыда. Подлинные движущие пружины человеческой истории лежат вне пределов индивидуального сознания, и в этом смысле индивидуальная свобода и нравственность — это в конечном счете несущественные моменты в развитии мирового духа; более того, зло более всего способствовало историческому развитию. Индивид в системе Гегеля превращен в простое орудие "хитрого разума". Таково естественное следствие гегелевского метода "отрицания" и переосмысления им традиционной трактовки

бытия и индивидуальной субстанции. В гегелевской системе есть единственная субстанция — это субстанция-субъект, т. е. мировой исторический процесс, в ходе которого Бог приходит к осознанию самого себя, не считаясь при этом ни с какими средствами. "Мировой дух, — пишет Гегель, — не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*¹, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты"².

Индивид, таким образом, становится средством для достижения целей мирового духа. Он может осознать эти цели как не чуждые ему только в том случае, если сумеет встать на точку зрения всеобщего и отказаться от своей "партикулярности", к которой Гегель относит и всю нравственную жизнь индивида и связанную с ней его свободу. А приобщение ко всеобщему означает теоретическое постижение хода и целей мирового процесса, т. е. изучение гегелевской философии, где раскрыты эти цели. История в этом смысле предстает индивиду как такой же необходимый процесс, как и органические процессы природы. С этой точки зрения, вполне логичен вывод марксистов: свобода — это познанная необходимость.

Гегелевский имперсонализм естественно вырастает на почве его пантеистического монизма, в корне отличного от христианского теизма, основу которого составляет убеждение в самостоятельном, актуальном бытии личного Бога.

Именно потому, что человек укоренен в трансцендентном, он по своему онтологическому статусу и своей нравственной ценности выше всякого чисто имманентного образования. Эту мысль очень хорошо выразил английский писатель К.-С. Льюис: "Если человек живет только семьдесят лет, тогда государство, или нация, или цивилизация, которые могут просуществовать тысячу лет, безусловно представляют большую ценность, чем индивидуум. Но если право христианство, то индивидуум не только важнее, а несравненно важнее, потому что он, человек, вечен, и жизнь государства или цивилизации — лишь мгновение по сравнению с его жизнью"³. В этом — истина христианского персонализма, которая была зачеркнута атеистическими учениями, выросшими на почве гегелевского пантеиз-

¹ на широкую ногу (*фр.*).

² Гегель. Лекции по истории философии. // Соч. М.; Л., 1932. Т. 9. С. 39—40.

³ Льюис К.-С. Христианское поведение // Иностранная литература. 1990. № 5. С. 210.

ма, — например, марксизмом, утопическая историософия которого исключает трансцендентного Бога и соответственно непреходящую ценность каждого отдельного человека.

Неправомерное и, в сущности, иллюзорное возвышение человека у Гегеля путем снятия границы между трансцендентным и имманентным, Творцом и творением парадоксальным образом обернулось полным уничтожением человека как единичного существа: неудивительно, что традиционное христианское убеждение в бессмертии индивидуальной разумной души так же раздражало Гегеля, как и его философская предпосылка учение об индивидуальных субстанциях. Вот почему подлинно конструктивная критика философии модерна, квинтэссенцией которой является гегельянство, предполагает возвращение к проблемам онтологии и новую разработку не только категории бытия, но и тесно связанного с ней понятия субстанции. Без возрождения метафизики невозможно преодолеть имперсонализм гегелевского толка с его теорией развивающегося Абсолюта, которая, как верно отмечает П. Козловски, является новоевропейским вариантом гностицизма, мыслившего Божество как становящееся и страдающее¹.

Если мы хотим сегодня преодолеть дух утопизма, которому, как молоху, в XX в. были принесены неисчислимые человеческие жертвы, то нам надо освободиться прежде всего от гностицизма, который является теоретической почвой для исторических утопий.

¹ Koslowski P. Die Prüfungen der Neuzeit. S. 74 ff.

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ ПРИТЯЗАНИЕ ДИАЛЕКТИКИ НА УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ИСТОЧНИКОМ ТОТАЛИТАРИЗМА?

1. Диалектика в политическом пространстве

Я до сих пор хорошо помню, как удивляло меня в мои студенческие годы то, с какой легкостью мои университетские преподаватели в ГДР умели дать объяснение любому изменению в политике, предписанному очередным съездом СЕПГ или Пленумом ЦК: следовало лишь посмотреть на это диалектически. Безотказным средством, позволяющим придавать законный характер любым рассуждениям, в ГДР была диалектика. Она использовалась в качестве излюбленного приема тогда, когда надо было увязать какие-нибудь два взаимоисключающих аргумента или противоречащие друг другу политические линии.

Диалектика, обеспечивающая такую изворотливость, казалась каким-то чудодейственным способом мышления. С ее помощью можно было достичь той степени гибкости, какая требуется любой системе для длительного выживания. На самом же деле диалектика была лишь суррогатом, заменяющим действительную способность системы реагировать на события и приспосабливаться к обстоятельствам. Ибо ее применение в качестве некоего органа восприятия для лишенных гибкости сторон системы, которые могли стать причинами ее краха, и для развития способности реагирования на изменившиеся обстоятельства не могло быть действительно успешным. Причина заключалась в том, что она не соотносилась с тем, что лежало вне системы, или, точнее, в том, что ее соотношение с внешней реальностью было на самом деле лишь некоторым внутрисистемным отношением. Все, что было доступно ее восприятию, предопределялось обстоятельством, что границы системы были вместе с тем границами ее способности восприятия. Поэтому в конечном счете диалектика оказывалась оружием системы, лишенной действительной остроты. Вместо того чтобы смягчать косность историко-материалистического детерминизма, применение диалектики вело к тому, что упускались возможности для таких изменений системы, которые могли бы поддержать ее жизнеспособность. Диалектика перекрывала последний доступ к реальности, заводя в лабиринт аргументов аналитическое мышление и энергию действия, где они в конце концов теряли свою силу, так и не принеся пользы системе.

Разумеется, философия в ГДР имела дело лишь с тривиальной формой диалектики. Однако вместе с тем постоянно подчеркивалась ее теоретическая и генетическая связь с молодым Марксом и Гегелем. Здесь, кажется, можно было бы удовлетвориться приписыванием тоталитарных аспектов диалектики ее упрощению. Существуют, однако, две причины, по которым такой ответ не может быть признан удовлетворительным.

Первая причина имеет политический характер. Та тривиальная форма диалектики, которая философски практиковалась и политически пропагандировалась в ГДР, вызвала длительные последствия в сфере политики и жизненного мира. Хотя сегодня ГДР уже в прошлом, нам придется еще долго иметь дело с весьма тяжелыми последствиями ее сорокалетнего существования. При этом еще более серьезным обстоятельством является, пожалуй, то, что начался активный процесс исторического украшения ГДР, получающий особенно широкую поддержку у тех, чья жизнь не была поломана столкновением с аппаратом власти в ГДР. Эта тенденция по-человечески понятна, но политически ошибочна, не говоря уже о том, что тем самым наносится дополнительное оскорбление жертвам власти имущих в ГДР. Для того, кто хочет дистанцироваться от этой тенденции, важно не переставать размышлять об этом прошлом. Одним из аспектов такого исторического осмысления является рассмотрение апеллирующих к законности приемов тоталитарной политики, связанное, в свою очередь, с проблемой взаимосвязи диалектики и тоталитарной политики.

Вторая причина носит скорее философский характер, однако и она в конечном счете может иметь политическое измерение. Вполне возможно, что осуществляемое философией ГДР выведение упрощенной формы диалектики из учения Гегеля не только опиралось на некоторую действительно содержавшуюся в его философии туманную возможность такой интерпретации, но и имело дело с определенным структурным сходством, которое хотя и не может быть достаточным основанием для данного вывода, но тем не менее наводит на мысль о его допустимости. Если это так, то данный момент следовало бы учитывать, имея дело с гегелевской философией.

2. Диалектика и критика

Политическое измерение вопрос о диалектике приобретает в связи с тем, что структура ее аргументов позволяет ей отгораживаться от критических возражений. Проверка ее высказываний на истинность не представляется возможной, так как

она подчиняет их некоторому системному контексту и тем самым выдвигает свой собственный критерий истинности, не разделяемый оппонентами.

Там, где вопрос об истинности высказываний ставится в зависимость от условия, гласящего, что только тот может судить об их истинности, кто становится на точку зрения системы, — там уже отсутствует какой-либо общепризнанный критерий и регулятивный принцип, который был бы обязательным для всех. Общность с точки зрения системы могла бы возникнуть лишь в том случае, если бы недиалектические точки зрения поняли свою ущербность, отказались от своей позиции и осознали себя в качестве собственных моментов системы, чье положение в ней уже определено и признано несамостоятельным. Такую установку мы можем назвать тоталитарной, так как она все на свете стремится рассматривать как принадлежащее только ей и принципиально не признает ничего внешнего.

Там, где принят не-диалектический, характерный для науки нового времени способ аргументации, хотя и возможен, разумеется, спор об истинности отдельных высказываний, но не оспаривается сама принципиальная возможность прогресса в приближении к истине, если все участвующие в споре стороны договорились о соответствующих предпосылках и правилах. Отличие от тоталитарной позиции состоит здесь в том, что требуемая для поиска истины общность заключается в признании всеми сторонами определенных предпосылок и регулятивных принципов, а отнюдь не в том, что одна из участвующих в споре сторон признает, будто бы она уже с самого начала была лишь частью другой стороны.

3. Философия Гегеля как замкнутая система

Если теперь посмотреть на философию Гегеля с точки зрения того, в какой мере ее содержание порождает тоталитаризм, то и здесь можно обнаружить описанную выше неспособность диалектики к внешнему взаимопониманию как идеологический образец. Гегелевская философия уклоняется от любой критики, направленной в ее адрес какой-либо внешней по отношению к системе позиции.

Философия Гегеля требует, чтобы тот, кто хочет оставаться на высоте ее системной мысли, принял также и точку зрения системы. Гегелевские "Введения" в философию, "Феноменология духа" как введение в систему в целом, его "Введения" в ту или иную философскую науку всегда являются с точки зрения системы некоторыми "лестницами", которые должны быть от-

брошены, когда достигнута вершина. Достижение точки зрения системы означает, что все прежние формы мысли, которые привели к ней, становятся моментами самой этой системы.

Если же согласиться с тем, что при "достаточно" внимательном прочтении эта аргументация может или даже должна казаться приемлемой, то она все же противоречит тому знанию, которое имеет каждый из нас. А именно, она противоречит знанию, которое каждый из нас имеет о своей индивидуальности, о своей конечности и неповторимости. Однако попытка аргументации с этой точки зрения опять-таки ведет к трудностям, поскольку и она уже описана и оценена системой и встроена в систему. Система всегда уже заранее указывает индивидуальному его место в ней в качестве момента всеобщего. Воля индивидуального начала к самоутверждению, как кажется, безнадежно запутывается в аргументации системы.

Следующий пассаж из гегелевского "Введения" в "Науку логики" ясно демонстрирует притязание на тоталитарность и показывает, как функционирует его предохранительная стратегия: "Но в ее ["Науки логики" в качестве систематического места (само)изложения логики. — П. Э.] содержание входит не только указание научного метода, но и вообще само понятие науки, причем это понятие составляет ее конечный результат: она поэтому не может заранее сказать, что она такое, лишь все ее изложение порождает это знание о ней самой как ее итог и завершение. И точно так же ее предмет, мышление, или, говоря определеннее, мышление, постигающее в понятиях, рассматривается, по существу, внутри нее; понятие этого мышления образуется в ходе ее развертывания и, стало быть, не может быть предпослано"¹.

4. Введения как путь к системе гегелевской философии

Гегель, без сомнения, видел эту обратную сторону постановки в привилегированное положение соответствующей защиты такого замысла диалектической науки. Он признавал, что этот замысел для убедительности должен быть опосредствован теми дискурсивными формами, с которыми он конкурирует. Особенно если эти формы, как было во времена Гегеля и как это остается сегодня, являются господствующими формами науч-

¹ *Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik // Werke in 20 Bänden, hrsg. von Moldenhauer E., Michel K.-M. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1971. Band 5. S. 35 (см.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 95 — 96).*

ного мышления. Поэтому Гегель следующим образом продолжает цитированный выше пассаж из "Науки логики": "То, что мы предпосылаем здесь в этом введении, не имеет поэтому своей целью обосновать, скажем, понятие логики или дать наперед научное обоснование ее содержания и метода, а имеет своей целью с помощью некоторых разъяснений и размышлений в рассуждающем и историческом духе растолковать представлению ту точку зрения, с которой следует рассматривать эту науку"¹. Трансформация диалектической аргументации в эмпирически-научную остается, несмотря на все пренебрежительные комментарии, необходимой операцией для придания убедительности замыслу диалектической науки. С критической точки зрения эта трансформация, предпринимаемая во введениях в философские науки, оказывается слабым местом гегелевской защиты концепции диалектической науки.

Эта внутренняя трансформация является прежде всего ключом к реконструкции различения эмпирической и диалектической науки тем способом, который доступен также и для эмпирической науки. Поэтому она позволяет подорвать гегелевскую стратегию защиты: в этом месте нарушается сплошность самостоятельного обоснования концепции диалектической науки. Диалектическая наука трансформируется в некоторую дискурсивную форму, чью научность она хотя и отрицает, но которую она в качестве альтернативной формы научной дискурсивности эмпирически должна принять, когда во введениях в особые философские дисциплины ей приходится дистанцироваться от нее как от конкурирующей реальности. Таким образом, и она сама позволяет прочитывать себя как некоторую научную форму и как таковая может быть подвержена критике.

Замкнутость самостоятельного обоснования диалектической науки окутывается текстом введения, чьей функцией объявляется то, что оно должно приводить ненаучное (в смысле диалектической науки) мышление к точке зрения чистой науки. "Логика, пишет Гегель, — определила себя в качестве науки чистого мышления, имеющего своим принципом чистое мышление"², а это означает, что она предопределила также конфронтацию вышеупомянутых установок в теории сознания³. Это означает, что введения не предполагают точку зрения чистого мышления в качестве условия доступности понятия диалектической науки. Это в свою очередь дает право предполагать, что

¹ Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik* // *Werke* in 20 Bänden. Bd. 5. S. 35 ff. (см.: Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*. Т. 1. С. 96).

² Ibid. S. 57 (см. там же. С. 114).

³ Vgl. Ibid. S. 43.

на уровне эмпирической науки (являющейся противоположностью сознания) введения содержат аргументацию, которая может служить опосредствующим звеном, соединяющим обе точки зрения. Поэтому введения, будучи местом упомянутой выше трансформации гегелевского метадискурса, делают возможным отображение замкнутого универсума самостоятельного изложения диалектической науки, где может быть выявлен его научно-концептуальный статус. В этом смысле введения в философскую науку приобретают особое значение: они как бы являются предусмотренным Гегелем для решения проблемы опосредствования "разъемом", через который непосвященное сознание получает доступ к системе. Поэтому Гегель был вынужден применять во введениях все доступные ему возможности аргументации, которые могли бы привести читателя к системе.

Введения в систему и специальные философские дисциплины являются единственным местом в гегелевских текстах, где Гегель не исходит из предположения о том, что читатель уже вступил на точку зрения системы. Однако и это допущение разоблачает себя в ходе гегелевской аргументации как ошибочное. Но, по крайней мере, мы имеем здесь дело с некоторой обманчивой внешней реальностью, где мы можем видеть, какая аргументация является доступной, если кто-нибудь должен быть приведен к убеждению в том, что ему следует принять точку зрения системы. Поэтому детальное рассмотрение проблематики гегелевских введений является весьма плодотворным и ввиду замкнутости системы по отношению ко внешним позициям оказывается единственной возможностью, не переходя на точку зрения системы, аргументированно полемизировать с ней и строить высказывания о ней.

И в самом деле, введения, особенно если читать их, не обращая внимания на принижение их значимости в системе, оказываются весьма содержательными. Во введениях Гегель обсуждает теоретико-познавательные позиции нового времени на современном ему уровне и в современном ему контексте. Поэтому они не только, как хотел Гегель, становятся моментами на пути к системе, но и независимо от этого предоставляют стоящему вне системы сознанию возможность следить за гегелевской критикой теоретико-познавательных установок нового времени. Гегелевский замысел системы предстает при этом в качестве попытки решить проблемы, возникшие вместе с установкой нового времени на такое обоснование познания, в центре которого стоит субъект.

Проблему введений в философскую науку я довольно подробно рассмотрел в другом месте и позволю себе поэтому здесь

лишь сослаться на нее¹. Результатом этого исследования было то, что диалектическая наука есть такая модель науки, которая имеет своей целью преодолеть недостатки науки нового времени. Гегель полагал, что, по его мнению, так и не достигнутая наукой нового времени цель овладения вещами посредством мышления как предпосылка практического овладения ими достигается его философской наукой. Основой для этого является в его глазах преодоление исходного дуализма мышления нового времени, где субъект и объект противостоят друг другу как различные, не опосредованные миры.

Основой для преодоления новоевропейского дуализма является для Гегеля перемещение субъекта и объекта в единую сферу. Эту задачу якобы решает гегелевская философия духа. Замкнутость системы должна защищать от повторного впадения в дуализм. Диалектика как принцип движения определенного противоречия должна обеспечивать замкнутость системы. Эта замкнутость системы и есть ее тоталитарная претензия.

5. Тоталитарная претензия гегелевской философии и политический тоталитаризм

Приведенные размышления немного выходят за рамки нашей непосредственной темы, но это неизбежно, поскольку, как мне кажется, тоталитарные притязания диалектики, а также вопрос о том, являются ли эти притязания источником тоталитаризма, можно обсуждать лишь в том случае, если при этом не упускается из виду проблема места и роли диалектики в нашей культурной традиции. Этот окольный путь необходим, если мы хотим получить ответ на вопрос, сформулированный в названии доклада. Я бы хотел теперь в заключение предложить для обсуждения следующий ответ.

Философия Гегеля является, помимо прочего, попыткой преодоления фундаментальных трудностей научного познания в той его форме, в какой оно установилось к началу эпохи нового времени. Она вдохновлялась идеей о том, что посредством систематической аргументации может быть достигнута не меньшая, чем это имеет место в вере, степень законности. Секуляризация познания привела к тому, что возникла необходимость его *фундаментальной* перестройки. Содержащееся в Боге основание познания утрачивается, если познание разделяет Бога и мир. Гегель в своей системе пытается восстановить это единст-

¹ *Engelmann P. Philosophie und Totalitarismus. Zur Kritik dialektischer Diskursivität. Eine Hegellektüre. Wien (Passagen), 1991.*

во и сделать его основой познания. Тем самым должен быть устранен возникший разрыв, который не преодолела и не могла преодолеть новоевропейская философия субъекта. В этом отношении гегелевская философия может рассматриваться как последняя предмодернистская попытка отреагировать на трудности, относящиеся к эпохе модерна, и устранить характерные для нее проблемы аргументации. Однако гегелевская философия не есть простое восстановление предмодернистских форм мышления, но представляет собой некоторое самостоятельное решение.

Система Гегеля учитывает как факт секуляризации познания, так и вытекающие отсюда проблемы. Гегель хочет устранить недостатки модернистской законосообразной аргументации в обосновании познания и тем самым повысить его эффективность. И в самом деле, при более внимательном рассмотрении философии Гегеля оказывается, что она, если иметь в виду цель овладения вещами, не только не считает себя альтернативой новоевропейской науке, но, напротив, понимает себя как реализацию этой цели.

После этой грандиозной попытки Гегеля Шопенгауэр и Ницше начинают критику самих целей. Наука как система, ориентированная на овладение вещами и ведущая к неконтролируемым последствиям, ставится под вопрос. Ницшевым "Бог умер" фактически начинается постмодерн. Отличительным его признаком можно было бы считать то, что он отказывается от попытки восстановить потерянное в ходе секуляризации единство, чтобы преодолеть недостатки новоевропейской науки. Можно было бы сказать, что постмодерн больше не пытается реализовать предмодернистские притязания на обоснование своего метода. Начиная с Ницше, его задача состоит в том, чтобы при сознательном и намеренном вынесении Бога за скобки заново осмыслить мир и положение в нем мышления и слова.

Сегодня, однако, и эта установка достигла поворотного пункта, ибо после философской реабилитации индивидуального начала и его запросов с необходимостью снова встает вопрос о взаимосвязи между людьми. Обустройство субъекта в некоем фрагментарном мире не может быть последним словом мышления. Ведь претензия на установление взаимосвязи между людьми не есть только некий *delirium*¹, но проистекает из реальной потребности. Это опять-таки становится очевидным в политической сфере. Нам приходится жить с соседями, будь то соседи по дому или же соседние государства. Если мы будем отвергать всякую взаимосвязь между нами, то как же мы тогда сможем

¹безумие, помешательство, бред (*лат.*).

строить наши отношения? Будем настаивать на наших различиях и убивать друг друга, как в Боснии?

Мы не можем отказаться от того, чтобы думать о взаимосвязи между людьми, и едва ли когда-либо действительно отказывались от этого. То, против чего выступил постмодерн, все равно не было взаимосвязью как таковой, но относилось лишь к определенным формам, в которых мыслилась и строилась эта взаимосвязь. Было бы неверно сводить постмодерн исключительно к акцентированию фрагментарности.

Вернемся в заключение еще раз к проблеме политической оценки гегелевской попытки преодолеть отсутствие основ в философии модерна возвращением к предмодернистской систематике.

В ГДР философия Гегеля служила приемлемой системой для марксистской официальной философии, которая всегда обращалась к диалектике, если речь шла о том, чтобы оправдать непостижимые для здравого человеческого рассудка повороты в политике. Разумеется, здесь мы имеем дело с извращенной и тривиальной формой диалектики. И все же нельзя отрицать, что ее аргументы обладали определенной долей убедительности. В работе "Философия и тоталитаризм" я попытался выяснить, что же было источником этой силы аргументации. То, что в тривиальной диалектике марксистской философии господства выступало как систематическое упразднение критики, на самом деле имело — таков результат моего исследования — в философской диалектике Гегеля определенный образец и основу аргументации, ибо и гегелевская систематика, по существу, функционирует как стратегия защиты.

Структурным ядром тоталитаризма являются системная самосоотнесенность и связанное с ней обесценивание всего того, что не принадлежит системе, остается внешним по отношению к ней и тем самым не находится под ее властью. В этом смысле можно сказать, что политический тоталитаризм находит в тоталитарном притязании гегелевской философии по крайней мере некоторый образец.

Исходный вопрос нашей темы следовало бы, однако, уточнить в том отношении, что тоталитарная претензия гегелевской философии есть на самом деле не столько вопрос диалектики, сколько проблема системного замысла. С точки зрения аргументации замкнутая система возможна лишь в том случае, если в системе имеется определенный движущий принцип, который делает возможным движение в системе без соотношения с чем-либо внешним для нее. Диалектика есть форма движения элементов в системе гегелевской философии. Ее принцип определенного противоречия позволяет ей рассуждать о замкнутой

мыслительной системе мира, так как движение от одного понятия к другому не нуждается в соотнесении с чем-либо внешним. Поскольку диалектика есть не только часть системы, но и играет в системе центральную роль, она относится к элементам, обосновывающим тоталитарную претензию гегелевской философии.

Марксистско-ленинская философия в ГДР и в самом деле постоянно обращалась к образцу гегелевской философии, и в особенности к ее диалектике. Однако, как мы знаем, политическая система в ГДР, существовавшая в рамках марксистско-ленинской идеологии, имела в своем распоряжении также и некоторые другие парадигмы обоснования, обходившиеся без диалектики. Одним из наиболее значительных примеров тому является исторический материализм.

Легитимационный дискурс ГДР колебался между диалектической аргументацией и аргументацией исторического детерминизма. Уже поэтому мы не можем интерпретировать обращение к диалектическим фигурам аргументации в качестве исходного контекста. К тому же необходимо учитывать, что и некоторые другие формы тоталитарного господства, как, например, немецкий фашизм, обходились без диалектической аргументации.

После того как установлено структурное сходство между гегелевской философией и тоталитарной идеологией в той мере, в какой она выступает в диалектической форме, можно говорить об определенном обоснованном контексте ее применения. Тоталитарная идеология и политика находят в замкнутой, самостоятельной и предохраняющей себя по отношению ко всему внешнему системе гегелевской философии подходящий для них идеологический образец. Кроме того, я не могу себе представить, как можно было бы встать на точку зрения гегелевской философии, минуя при этом ее тоталитарную претензию. Для того, кто следует гегелевской логике, не может существовать ничего внешнего по отношению к системе. Но тем самым он уже принимает и тоталитарную претензию. Если же эта претензия отклоняется или признается относительной, то это означает разрыв с системой Гегеля.

Применяя сказанное к области политики, приходится сделать вывод о том, что гегельянская политика с необходимостью должна быть тоталитарной.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Гегелю давались и даются разные оценки: одни восхищаются созданной им грандиозной системой, глубиной и мощностью его ума, другие считают, что его философия была "комедией, разыгранной перед замершей от удивления Европой" (Ф. Ницше). К. Поппер в своей работе "Открытое общество и его враги" посвятил Гегелю целую главу, в которой этот мыслитель представлен как лжепророк и один из виновников тоталитаризма — этого страшного недуга человечества. Его учение было причислено к "зловредному интеллектуальному заболеванию", называемому "философией оракулов" Э. Кассирер объявил Гегеля одним из "отцов" мифа коллективизма XX в. А универсальность и завершенность гегелевской философской системы послужили основанием для иронизирования в адрес ее создателя, будто он знает все и обо всем, выводя истины из абсолютного начала, абсолютной идеи.

На мой взгляд, более приемлемой здесь была бы позиция одного из наиболее глубоко знавших гегелевскую философию авторов — И. А. Ильина. Он мудро заметил, что, прежде чем критиковать Гегеля, критик "должен научиться видеть с ним вместе; он может потом отказаться от этого способа видения, но он должен предварительно овладеть им, чтобы знать, что же именно Гегель имел в виду, от чего из этого, имевшегося в виду, следует теперь отказаться, и почему именно. Всякой критике и всякому изучению необходимо предшествует понимание отвергаемого и приемлемого"¹.

Действительно, абсолютная идея как высшая абстракция не есть истина, таковой она становится лишь как живой процесс полагания своего бытия, то есть мира. Поэтому можно говорить о совечности абсолютной идеи с природой и человеком, ибо без природы и человека абсолютная идея была бы пустой, лишенной определений, своего содержания. Следовательно, если невозможно существование абсолютной идеи без природы и человека, то невозможно также и существование природы и человека без абсолютной идеи. Последняя не обладает реальным *prius*-ом (первенством) в смысле предшествования во времени природе и человеку; она обладает *логическим prius*-ом по

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 16—17.

отношению к ним, и эту логику создает человеческий дух, разум.

Здесь Гегель трудноуязвим. Оставаясь на позиции разума, логики, пытаясь найти какую-то исходную точку опоры в бесконечности и неопределенности для познания миростановления, мирового процесса, познающий субъект (а это человек и человечество) с неизбежностью должен определить для себя некое начало. Оно, конечно же, не останется незыблемым, абсолютным, а будет снято самим процессом познания, но как начало исключительно важно и необходимо. Гегель определил такое начало, указал на опорную точку, исходный пункт для осуществления пути человеческому разуму, абсолютному мировому духу в его представлении.

Абсолютная идея — это целеполагающее начало. Своей целью она ставит самопознание в ходе собственного движения, развертывания, каким выступает реальное разнообразие форм человеческой деятельности, прежде всего интеллектуальной (начиная от низших, чувственных форм и кончая высшими, теоретическим знанием, выраженным с помощью научных понятий, логических категорий). Таким образом, под абсолютным духом Гегель подразумевает совокупную деятельность человечества на протяжении тысячелетнего развития всемирной истории, духовную деятельность сменяющих друг друга поколений. В этом процессе "мировой дух не обращает внимания даже на то, что он употребляет многочисленные человеческие поколения для этой работы своего осознания себя, что он делает чудовищные затраты возникающих и гибнущих человеческих сил; он достаточно богат для такой затраты, он ведет свое дело *en grand*, у него достаточно народов и индивидуумов для этой траты"¹.

Изображение мирового процесса, универсума невозможно без схематизации. Однако при этом существует опасность, что реальный мир может потонуть в мире абстракций, логических категорий. Данное обстоятельство нашло свое выражение в понятии панлогизма, которое было использовано для безапелляционного обвинения в адрес Гегеля. Но так ли уж был не прав философ, говоря о логическом априоризме мышления и дел человеческих?

Абсолютный дух — это дух человеческой деятельности, человеческий разум, "испарившийся" из нее и превратившийся в нечто самостоятельное, получив свою собственную логику, имманентные законы движения, неподвластные человеку и челове-

¹ Гегель. Лекции по истории философии // Соч. М.; Л., 1932. Т. 9. С. 39—40.

честву, оттесняющие человека на задний план. Эта логика навязывается человеческой деятельности как внешняя сила, что представляет серьезную опасность. В современном выражении она выступает в виде рационализма, "инструментального разума", "технического разума", господствующего в науке, в виде выходящей из-под контроля человека технологической экспансии.

Мышление, характерное для западной цивилизации, оперирует рационально-логическими средствами, т. е. тем, что мы называем рациональным мышлением. Рационализм такого мышления был подвергнут жесткой критике со стороны франкфуртской школы (Т. Адорно назвал его репрессивным мышлением). Известна также весьма жесткая оценка рационального мышления, данная русскими философами Н. А. Бердяевым, Л. Шестовым и другими. Главным принципом такого мышления является принцип "господство — подчинение". В каждом акте понятийного осмысления действительности уже содержится момент насилия, нивелировки и подчинения многообразия и различия, уникальности явлений путем подведения, "субсумации" (И. Кант) их в некое единство. Простейший акт абстрагирования и сама наука, а равно вытекающая из нее техника — все это инструменты и механизмы одного и того же процесса: угнетения, подавления, насилия, проявления "воли к власти". Каждая категория — род власти над единичным, поэтому отношения между категориями — это тоже отношения "господства — подчинения".

Основным инструментом, с помощью которого просвещенное человечество рационализирует мир, овладевает им, является абстракция. Все, к чему человек прикасается этим орудием, утрачивает свою неповторимость и уникальность, теряет свое качественное своеобразие. На рациональном мышлении лежит проклятие, подобное тому, какое было у мифологического царя Мидаса: как только он прикасался к чему-либо, этот предмет превращался в золото. Такое случилось и с его дочерью, когда Мидас в порыве отцовских чувств погладил ее по голове, после чего любимое дитя превратилось в золотую статую. Это мрачная аналогия, но она имеет основания в ряде болезненных симптомов западной цивилизации; одна из версий ее развития — самоуничтожение.

В рациональном познании действует "тоталитарный" принцип тождества, губительный для живого многообразия, свободы мышления. Мысль попадает в сети категорий и постепенно угасает, "рафинируясь" в алгоритмы, нормы, правила, методы. Постоянная апелляция к логике — это отречение от живой мысли; алгоритмы мышления и действия без участия человечес-

кой воли, без напряжения человеческого духа выдают готовые решения и приводят к сонливости мысли, загоняя ее в "рецептурные" формы.

Если говорить о социальной действительности, то ее логицирование под влиянием гипертрофированной веры в возможности рационального приводит к подмене этой действительности разного рода социологическими абстракциями. В результате этого реальность ускользает и в наших руках остаются лишь осколки бытия — говоря словами М. Хайдеггера, "неподлинное бытие"

Методологические предпосылки рационалистической узурпации социально-исторического познания кроются в метафизическом характере классической, да и современной, науки в целом с господствующим в ней рационализмом. Подлинная историческая реальность ускользает от рационального мышления, а с ним ускользает и сам человек как ядро исторического бытия. По мнению М. Хайдеггера, забвение бытия в истории Запада оборачивается лживостью нашей цивилизации, в нем таится "глубочайшая бездна сокрытия истины", оно есть причина растущего нигилизма.

Рациональное мышление сыграло с европейским человеком величайшую шутку: оно подсунило ему не полное бытие, не всю социальную реальность, т. е. не всю правду, а следовательно — полуправду, слишком многое осталось невидимым в тени социально-философских, исторических, экономических, логических понятий. Остался незамеченным латентный пласт социальной реальности, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и осмысленная, но тем не менее столь же реально значимая, как и видимая, непосредственно данная нам, в рациональных формах познаваемая нами.

Сложившиеся на сегодняшний день формы исторического познания сводятся в основном к рационализации истории в знании. Происходит как бы рафинирование истории, вытягивание из ее полотна только одной нити, а иногда и одного цвета (в зависимости от политической предрасположенности), что создает иллюзорное сознание, приводит к "нечистой рефлексии" (Ж.-П. Сартр). В результате у отдельных индивидуумов, наций, народов, культур при попытках самопознания и определения ориентиров для своего дальнейшего движения возникают искаженные представления, которые, в свою очередь, обуславливают появление доктрин и программ, слабо привязанных к реальности. (Особенно ярко это проявляется в жизни современных республик, наций и этносов бывшего Советского Союза.)

Логицирование исторического процесса, его рационализация, редуцирование к поступательному прогрессу приводит к

диссонансу, расхождению между логически мыслящим субъектом и действительным ходом истории. В конце концов это порождает сомнение и даже недоверие к теоретическому изображению исторического процесса и концепциям будущего развития общества.

Тонко чувствовавший это Н. А. Бердяев писал по данному поводу: "Рационализм есть всегда результат рассечения целостной жизни духа, выделение разума, интеллекта в отвлеченное начало, от жизни оторванное... Рационалистически, интеллектуалистически невозможно соприкоснуться с бытием. Поэтому философия рационалистическая есть всегда философия антионтологическая. Бытие открывается лишь целостной жизни духа, лишь разуму, органически соединенному с волей и чувством, волящему разуму и разумной воле, как говорил Хомяков"¹.

Логический деспотизм и в мысли, и в действии образует метафизический круг бытия, суть которого заключается в следующем. С одной стороны, логика есть выражение социальных связей, и прежде всего насилия, "господства—подчинения" С другой — принудительность социальных связей, отношение "господство — подчинение" конституируются диктатом логики, технической рациональностью нашей цивилизации. В этих условиях индивидуум как представитель западной цивилизации стремится к свободе, творчеству, самовыражению (нередко к одиночеству), но его принуждают к связям, отношениям с "другими", к взаимодействию с другими, в которых он деформируется, нивелируется, теряется, растворяется.

Другими словами, в разуме уже закодировано господство—подчинение, насилие, принуждение, а следовательно, и борьба, противоречия и конфликты. Разумеется, Гегель в этом не повинен, его логика — это судьба западной цивилизации. Логическое, рациональное, будучи абсорбированной, поглощенной, отчужденной душой науки и техники, вышло из-под контроля человека и превратилось в господствующую и повелевающую им силу, в демона современного человечества. Специфически западная идея Ratio² воплотилась в системе материальной и интеллектуальной культуры (экономике, технике, образе жизни, науке, искусстве). Свое полное развитие это нашло в индустриальном и постиндустриальном обществе, где возобладали технологическая рациональность, тождественность, инструментальность. Западная наука, культура и адекватная им техника обнаруживают тенденцию к специфическому типу господства,

¹ Бердяев Н. А. О характере русской религиозной мысли XIX в. // Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 20.

² разума (лат.).

который становится роковым для современной цивилизации, к рациональной бюрократии как выражению "формальной рациональности", что достаточно убедительно было показано в работах М. Вебера. Формальность, функциональность, техничность, манипулятивность — это синонимические определения такой рациональности.

На рубеже XX и XXI вв. стало особенно очевидным, что разум получил техническое и формальное самовыражение. И это проклятие быть формальным обусловлено самим способом существования разума, а именно — теорией, системой, логикой. Приобретая логическую форму, разум перестает быть самим собой, превращается в рассудок и тем самым изменяет диалектике, отходит от нее, ибо любая теоретическая система, любая логика полностью охватить реальность не может — она берет лишь один ее срез, один пласт. Рационалистически ориентированное мышление, движущееся в понятиях, с его стремлением к максимально логической строгости и последовательности отсекает значительную часть реальности, не попадающую в поле понятийного, чем гегелевская логика (как и в целом вся западная интеллектуалистская традиция) пренебрегала.

Гегелевская логика — это абстрактное и автором не осознанное отражение реального процесса исторической деятельности, осуществляемой на основе детерминистского миропонимания. Идеи детерминизма задавали тон практически всему западному мышлению и формам осуществления производственной и социальной практики, что приводило к диссонансу между детерминистским внешним миром и индетерминистским внутренним миром человека. Противоречие между этими двумя мирами было сформулировано еще И. Кантом. Он заметил, что человек оказывается существом, принадлежащим как бы к двум мирам сразу — миру феноменальному (чувственно воспринимаемому и причинно обусловленному миру явлений) и ноуменальному (свободно-нравственному), извне не детерминированному. Гегель снял эту дихотомию внешнего и внутреннего своей логикой, предполагающей тождество бытия и мышления, объекта и субъекта.

На мой взгляд, не Гегель навязывал западной цивилизации свою логику. Скорее всего, наоборот — весь западноевропейский цивилизационный процесс диктовал человеческому интеллекту, мышлению индивида рационалистическое направление его течения, как бы загоняя диалектику в логические формы, конструируемые реальным ходом производственной и социокультурной практики. И разрыв этого порочного метафизического круга бытия наметился лишь в наши дни в связи с включением в картину мира синергетических, согласованно действу-

ющих, мотивов, формирующих новое отношение к миру. Мы должны признать, что не можем контролировать окружающий нас мир нестабильных феноменов. Уже вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности. "Эта идея кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, пишет один из инициаторов создания новой научной картины мира И. Пригожин, — кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе"¹. Реальность вообще неконтролируема в том смысле, в каком предполагается гегелевской логикой развертывания абсолюта.

И все же Гегель недостаточно полно раскрыл интенции развития человеческого духа, о которых говорилось в его учении о свободе. Все движение мирового духа, по Гегелю, есть процесс все более полного раскрытия свободы. Поэтому диалектика как способ самодвижения духа должна быть переосмыслена именно в этом контексте, в ключе свободы. Современная научная картина мира, в основе которой лежат принципы синергетики², не отрицает диалектику по сути, но требует ее нового понимания, преобразования, изъятия из нее панлогизма как методологического анахронизма, порожденного детерминистскими представлениями. Необходимо выдвигать на первый план принципа свободы человеческого духа, свободного течения человеческой мысли, ведущей к действительному соединению внутреннего и внешнего в равной мере недетерминистских миров.

Синергетика ориентирована на поиск неких универсальных закономерностей эволюции и самоорганизации мира, эволюции сложных систем любого вида, будь то системы природные, социальные или когнитивные. Благодаря синергетике сегодня становится возможной конвергенция гуманитарных и естественных наук, мира человека, человеческой культуры и мира окружающей его природы.

В соответствии с таким подходом становление новых социокультурных форм происходит в те моменты времени, когда социальные системы в ходе своих внутренних изменений приобретают черты неустойчивости, что неизбежно приводит к качественным преобразованиям. Эти переломные моменты характеризуются рядом существенных особенностей — здесь открываются весьма разнообразные направления и пути таких

¹ Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6. С. 51.

² Синергетика — научное направление, изучающее связи между элементами структуры (подсистемами), которые образуются в открытых системах. Ред.

качественных преобразований систем и процессов, в них содержится целый веер возможностей, или, как выражаются синергетики, "созвездие возможностей" Эти точки в историческом развитии систем и процессов называются точками ветвления, точками бифуркации.

Принципиально по-иному выглядят и механизмы выбора того или иного пути дальнейшей эволюции — эти механизмы носят нелинейный, непрогрессистский характер. В неустойчивых состояниях перестройка социально-экономических, политических, духовно-культурных структур происходит спонтанно, на базе флуктуационных, колебательных изменений. В точках бифуркации наблюдается своего рода "царство случайности", в эти периоды нестабильности и неустойчивости социальных систем весьма незначительные причины, так называемые малые воздействия, ведут к серьезным последствиям.

Гегелевская логика (а это логика рациональная, выражающая необходимые процессы, исключая стохастические, вероятностные процессы, моменты хаоса) не могла схватить и отразить эти аспекты процессуальности. Сегодня стало очевидным, что методология социально-гуманитарного познания должна уделять больше внимания тому богатству возможностей, которое заключено в принципах и категориях синергетики как теории самоорганизации.

Но теорию самоорганизации в ее чистом виде применять в социально-гуманитарном познании нельзя. В этой области познания теория самоорганизации с ее принципами и понятийным аппаратом, формирующимся главным образом в недрах естествознания, должна быть дополнена диалектикой, разработка которой (как показывает история философии и особенно гегелевская философия) инспирирована прежде всего познанием социокультурных и особенно духовных процессов.

Прежде чем показать важность и необходимость такого сочетания (а надо учесть, что само понятие диалектики у многих вызывает аллергию, и следует признать, что для этого есть весьма веские основания), необходимо дать новую трактовку диалектике, которая, на мой взгляд, позволяет ставить это понятие рядом с понятием самоорганизации, и видеть в этом сочетании важную смысловую и методологическую конструкцию.

В диалектике надо видеть два плана: *ретроспективный*, как отражение бытия, чего-то уже ставшего, и поэтому она в своем классическом виде есть результат списывания, считывания *осуществленных процессов* и предстает однолинейной, логической цепочкой абстрактных категорий. Классический образец такой диалектики — гегелевская диалектика, а также ее марксистская версия. Здесь господствует дух необходимости, закономерности

сти, предопределенности, потому что эта система категорий есть отражение того, что уже произошло и чего уже никто и ничто изменить не может. Другими словами, это — описание логическими средствами бытия как ставшего, осуществленного, с акцентом на стабильность и порядок, где стохастичность, вариативность рассматриваются как временное отклонение от некой логики. Именно такое видение и понимание диалектики, особенно у тех, кто ее не приемлет, превалирует до сих пор.

Но у диалектики есть и другой аспект, более адекватно, на мой взгляд, выражающий ее суть и предназначение, *перспективный*, направленный в будущее. Это уже диалектика не бытия, а становления, где значительно усиливается роль неустойчивости, нестабильности, неравновесности и особенно случайности, а следовательно, и неопределенности. Это диалектика вариативности, ветвящихся процессов, нелинейности, открытости, которую можно определить как *диалектику актуальной процессуальности*.

Так понимаемая диалектика не может быть стройной логической системой категорий, некой конструкцией, основанной на раз и навсегда установленных принципах, диалектика актуальной процессуальности есть самоорганизующаяся открытая система понятий, формирование которой происходит под непосредственным влиянием специфики исследуемого объекта. Такая система не может быть завершенной, установившейся, семантические связи между ее понятиями представляют собой диссипативные, рассеянные структуры, они весьма подвижны и постоянно как бы пульсируют, благодаря чему готовы в любой момент схватить, втянуть в свое семантическое поле любой момент движения или фрагмент исследуемого объекта.

Диалектика актуальной процессуальности — это децентрированная целостность, набор понятий, инициированный, вызванный из нашего научного и естественного языка спецификой объекта, который также находится в процессе изменения, становления. Поэтому и понятия для его изучения возникают в исследовательском поле и могут выходить из него по мере изменения, по мере процессуальности, возбуждаемые этой процессуальностью по принципу избирательности.

В таком виде диалектика дает объемное изображение, как в голографии. Но для объемного изображения необходимы синергетические усилия категориально-понятийных средств всех наук, нужен междисциплинарный подход, когерентность, сцепление категорий и понятий всех наук, имеющих отношение к объекту. Здесь срабатывает принцип отбора, а пространством, из которого извлекаются необходимые понятия, являются все науки.

Диалектика актуальной процессуальности может эффективно участвовать в осуществляющемся повороте теоретического сознания от представления о детерминирующем приоритете жестких социальных структур над человеком, к изучению социальной реальности как структур иного типа, не поддающихся однозначному моделированию и прогнозированию, т. е. диссипативных структур. Эта диалектика в силу гибкости своей внутренней организации, диссипативности ее категориально-понятийных образований способна более адекватно схватывать социальную реальность, проникать во внутренние коммуникативные структуры исторически сложившихся жизненных миров, не задавая жестких культурно-антропологических детерминирующих параметров социальному познанию, исключая всякие попытки утверждения одной-единственной истины, но учитывая в социально-эволюционном процессе конструктивную роль случайности, "созвездия возможностей" на каждом этапе этой эволюции. Методологические установки, которые можно извлечь из диалектики актуальной процессуальности, будут не набором ритуальных предложений, наподобие постулатов марксистско-ленинской диалектики, а работающими на уровне "личностного знания" (М. Полани). Сколь бы важной и полезной для нас ни была мудрость формул, знаний неких максимум какого-либо действия, будь то нормы стихосложения или аксиомы научного метода, сами по себе они не учат их использованию на практике. Использование методологических установок является искусством ученого или поэта.

С этой точки зрения диалектика есть свободное мышление, мышление, сознающее свою недостаточность, неполноту. Она есть нечто более значительное, чем метод. Это особое мировосприятие, акцентирующее внимание не на объяснении, а на понимании, что роднит ее с герменевтикой. Процесс понимания, как содержательное ядро герменевтики, пронизан, пропитан диалектическими интенциями, направляющими мысль на постижение сложнейших взаимосвязей, наполняющих человеческое бытие. Применение же метода к постижению этих связей всегда огрубляет, омертвляет, а следовательно, и искажает их. Более того, увлеченность рациональным методом порождает так называемый "наивный методологизм", означающий ситуацию, когда метод принимается за действительность (что характерно для Гегеля), а исследователь похож на человека, потерявшего часы и ищущего их не там, где потерял, а под фонарем, потому что в этом месте виднее.

Метод — это всегда система, определенная регламентация и неизбежное ограничение. Диалектика же, как свободное движение мысли, не может примириться со своими собственными

границами и поэтому постоянно их нарушает; она есть постоянная устремленность к прорыву за эти границы. Педантичное, строгое следование заранее расписанному методу никогда не приводит к открытиям. Метод как система работает только на воспроизведение уже существующих или ранее существовавших материальных и духовных форм. В виде системы метод может только подтверждать и иллюстрировать истинность того или иного положения, но открывать новые истины он не может. Следовательно, если позаботиться о свободе, то истина позаботится сама о себе. Свобода — это сущностная черта диалектики актуальной процессуальности. Система же наносит ущерб свободе. Система и свобода несовместимы. Однако, поскольку именно система является душой западноевропейской цивилизации, свобода здесь остается проблемой.

По мере наращивания рационально-технической мощи западной цивилизации все более явственно проявляется дуализм гегелевских принципов "нового мира": принципа "свободной субъективности" и принципа "разума" как выражения всеобщности и необходимости, воплощенного в праве и государстве. Гармоническое единство разума и свободы было достигнуто Гегелем в его философии на теоретическом уровне, теперь оно должно найти свое воплощение в "эмпирической истории" западной цивилизации. В постановке и попытках философского решения таких проблем велик и значителен Гегель.

СПЕКУЛЯЦИЯ И ЭМПИРИЯ У ГЕГЕЛЯ — МЕЗАЛЬЯНС?

1. Предварительное замечание

Предлагаемая автором тема требует некоторого предварительного разъяснения. Под "мезальянсом" мы будем понимать "несовместимость" в теоретико-познавательном смысле, а под "эмпирией" — опыт *естествознания*. У Гегеля соответствующая этому опыту спекуляция есть его *натурфилософия*. Поэтому поставленный вопрос можно было бы сформулировать и так: "Насколько несовместимы у Гегеля натурфилософия и естественнонаучный опыт?"

Хотя понятие опыта имеет и более конкретное естественнонаучное определение, нам достаточно здесь пока понимать под "*опытом*" получаемые через наблюдение и эксперимент описания природы, принимаемые в качестве истинных и общезначимых суждений.

Со *спекулятивной натурфилософией* дело обстоит уже сложнее. Первый напрашивающийся вопрос состоит в том, соответствует ли понятию "спекулятивная натурфилософия" некоторая действительность, или же оно является пустым. Разумеется, спекулятивная натурфилософия "существует" как исторический факт. В свое время разрабатывались многие натурфилософские концепции, и одной из них является натурфилософия Гегеля. Однако историческое, герменевтическое или историко-понятийное исследование, имеющее своим предметом факт существования гегелевской натурфилософии, не даст ответа на поставленный вопрос. Здесь нам надо было бы в духе научно-теоретической фундаментальной дифференциации Макса Вебера посмотреть на гегелевскую натурфилософию не как на эмпирический духовно-исторический факт, относящийся к определенной эпохе, а как на систему, которая независимо от времени претендует на теоретико-познавательную общезначимость; т. е. не так, как, скажем, историк искусства исследует определенное произведение, а так, как его воспринимает оценивающий эстетик.

Однако историческим фактом является то, что Гегель считал свою натурфилософию истинной. Но по праву ли? И еще: можем ли мы *здесь* решить этот вопрос? Скорее всего нет. Ибо ответ на него предполагает фундаментальное исследование и оценку всей гегелевской философии в целом и особенно его

"Логик" Для этого мы должны были бы иметь возможность указать некоторое законное теоретико-познавательное пространство *за пределами* философии Гегеля. Такое пространство, однако, на самом деле до сих пор не найдено. Остается лишь заверением утверждение, что это пространство создает какая-нибудь феноменология, аналитическая философия (неважно, какого толка), онтология, постмодернистская языковая игра или что-то еще. Гегель же считал, что подобные способы мышления и представления, если вообще принимать их всерьез, следует с точки зрения теории мышления понимать как образования, которые всегда можно получить в виде продуктов разложения, дегенерации той высшей точки его "Логик", которой является абсолютная идея как универсальная и абсолютная методология. Каждое из таких образований всегда можно поэтому сделать прозрачным и понятным в качестве ограниченного, не универсального, исключаящего другие подходы метода, неспособного к самохарактеристике.

Поэтому мы вынуждены сузить нашу тему: мы здесь не можем извне и глобально решить вопрос о том, может ли спекулятивная натурфилософия Гегеля по праву претендовать на значимость в сфере теории мышления. Для этого необходимо было бы сначала выяснить статус гегелевской "Большой Логик" и *вместе с тем* переход абсолютной идеи в философию пространства в качестве первой значимой части натурфилософии. Поскольку же это еще не сделано, мы вынуждены двигаться внутри натурфилософии и принять гипотезу о том, что она имеет право претендовать на теоретико-познавательную значимость. Без такой ограничительной гипотезы нельзя в рамках одного доклада подойти к решению поставленного вопроса. Иными словами: тому, кто заранее догматично придерживается мнения или на основе абсолютизации своих представлений о мышлении верит, что *не может существовать* никакой натурфилософии (как, например, утверждал прежний логический позитивизм или как это было во времена триумфа аналитической философии), тому вообще нечего делать с поставленным вопросом. Этот вопрос, однако, имеет смысл и при принятии указанной ограничительной гипотезы. Ведь можно вместе с Гегелем имманентным образом определить, что предполагает мышление его натурфилософии, и точно так же можно имманентным образом понять, как именно соотносится это мышление с опытом, как он понимается в естествознании.

2. Опыт

Чтобы иметь возможность ответить на поставленный вопрос о несовместимости, мы не должны останавливаться на *факте* опыта в его самоочевидности. Надо указать, что именно предполагает содержащаяся в опыте рефлексия. Естествознание само отказалось от мнения, что опыт способен познать какую-либо свободную от познающего субъекта, абсолютно объективную предметную область, как она существует в себе и для себя. Это представление устарело еще со времен Галилея с его принципом относительности, основополагающей соотнесенности с наблюдателем, не говоря уже о принципе неопределенности Гейзенберга. В качестве теоретико-познавательного принципа это понимание в противоположность всем видам аристотелизма и онтологии в себе бытия сформулировал Кант: *Вещи существуют для нас, т. е. суть явления.*

Здесь, разумеется, есть одна трудность. Место познания, или, говоря более обобщенно, знания, не тождественно месту вещей. Утверждается, что вещи существуют независимо от того, знаем мы их или нет. Или: знание того, что некий камень весит один центнер, само не весит один центнер. Но как же возможно, находясь внутри "невесомого знания", знать что-либо о некотором действительном весе вне знания, который, таким образом, сам *не есть* знание? С точки зрения теории систем этот вопрос можно сформулировать так: каким образом внутри знания как самосоотнесенной системы можно знать нечто о том, что как бы окружает эту систему? Это *основная проблема* философии (Вольфганг Крамер), коль скоро она вообще интересуется вопросом о возможности познания, а не игнорирует его, что было бы равнозначно тому, что она уже не желает больше быть философией.

Итак, в отношении между действительностью и знанием мы называем *опытом* такое знание, которое в рамках самого знания формулирует основанные на наблюдении и эксперименте высказывания о действительности. Ближайшим образом это есть факт. Этот факт можно описать и так, что *внутри* знания действительность *представлена* как *знаемая* действительность. Представленная в знании действительность есть то, что называют *предметностью* известного и наблюдаемого (для наблюдения также остается в силе то, что действительность наблюдается *внутри* наблюдения). Следовательно, необходимо различать действительность в себе и для себя и предметность действительности как наблюдаемой и познаваемой. Действительность в себе и для себя не состоит из предметов. Она, скорее, подразумевается в знании *в форме* предметности. В качестве предмета некоторая действительная система существует в сфере наблюде-

ния и познания, т. е. в субъективной сфере. Окружающий мир наблюдается и познается в качестве предметного внутри субъективной сферы.

Кант разработал теорию возможности этого факта: это необходимое замещение действительности, непознаваемой вещи в себе, предметностью ее явления в субъективной системе наблюдения ("созерцание") и познания ("знание"). Действительность, таким образом, наличествует исключительно в форме соотношенной с субъектом предметности. Эта последняя конституируется в некоторой *замкнутой* сфере, так что вопрос о сравнении предметности и в себе и для себя сущей действительности оказывается неправомерным и лишенным смысла.

Предметность наблюдаемого и познаваемого есть, далее, не что иное, как некоторое а priori доступности в опыте. Все наблюдаемое и познаваемое воспринимается субъективной системой как некоторое окружение, т. е. *внутри* субъективной системы воспринимается как нечто *внешнее*. Здесь нет никакого "разъединения трансцендентального (или а priori) и эмпирии", как это до сих пор утверждается в ложных интерпретациях Канта. Напротив, а priori *гарантирует* формальное эмпирическое, а именно — его предметность; и необходимую теорию этого дает *трансцендентальная философия*. Не эмпирическое содержание есть а priori, а его предметная форма.

С этим связана необходимость того, что те элементы внутри субъективной системы, посредством которых действительность наблюдается и описывается как внешняя в форме предметности (познается), *принципиально являются репрезентантами*, представителями знаками (Signifikanten), где обозначаемое (Signifikaten) суть предметы¹. Автореференциальная самостоятельная субъективная система функционирует в отношении ее окружения вполне представительно.

Тем самым происходит окончательная деструкция онтологической метафизики, которая после этого может быть подвергнута историко-герменевтической переработке. Однако автореференциальная системная философия не может считаться

¹ Можно поэтому сказать, что именно функции априорности превращают системно-референциальные субъектные элементы в знаки (Signa), посредством которых могут быть определены предметы (Signata). Знак подразумевает некоторую априорную операцию. Это говорит о теоретико-познавательном преимуществе теории Канта по отношению к аналитической семиотике, которая лишена этих предпосылок, так как она начинает с уже заданных, готовых знаков и поэтому не может иметь никакой теоретико-познавательной теории этих знаков. Здесь, к сожалению, нет возможности дать точное изображение внешней предметности как априорности и априорности как вполне представительной субъективной системности.

исчерпанной на этой ее трансцендентальной фазе. Ведь хотя для фактического *опыта* и бесполезно и бессмысленно говорить о некой в себе и для себя сущей действительности, поскольку опыт сам конституирует на основе представительного принципа некоторое самодостаточное замкнутое пространство, но все же такая позиция не может быть исключена из гносеологии в качестве универсальной автореференциальной системной философии.

Когда опыт хочет не только — подчиняясь одной теоретической модели — экстенсивно накапливать внутри себя познание за познанием, но в теоретико-познавательном отношении уяснить себе статус познания, то тогда он приходит к пониманию того, что его определение действительности является ограниченным и не может быть универсальным. Опыт должен критически осознать эту условность и относительность, поскольку принятие внутрисистемно представленного окружающего мира ("предметность", "явление") за действительность в себе и для себя сущую ведет внутри самой системы знания к разрушительным последствиям, например к кантовским антиномиям или парадоксам Рассела. Это есть не что иное, как реонтологизация презентаций или репрезентаций и возведение их в ранг самосоотнесенных сущностей.

Итак: *невозможность* автореференциальной универсализации сферы доступного в опыте должна включаться в саму эту сферу в качестве постоянной составляющей: предпосылкой для этого является теоретическое утверждение абстрактной позиции некоторой автореференциальной не являющейся представительной действительности в себе и для себя, даже если в отношении содержания эта позиция ничего не прибавляет к предметной опытности окружающего мира. Ее теоретическая установка является необходимым условием для конкретного самоопределения замкнутой сферы доступного в опыте. Ее замкнутость *изнутри* открыта в силу невозможности ее завершения, поскольку в ее пространстве и времени всегда остается открытой возможность получения новых опытных данных. Однако она не является открытой в отношении теоретического статуса в себе и для себя сущей автореференциальной действительности.

Теоретически мы имеем тем самым *два* вида самосоотнесенности: это, во-первых, внутрисистемная, являющаяся представительной автореференциальностью познания и, во-вторых, виртуально внесистемная автореференциальность некоторой в себе и для себя сущей действительности. Эти виды исключают друг друга в качестве самосоотнесенных тотальностей; однако именно это взаимоисключающее соотношение обуславливает тотальность *познавательной сферы* в качестве "сплошного единства" в его самоконституировании.

3. Путеводная нить к спекуляции

В теоретико-познавательном отношении эта мысль подводит нас уже к той границе, за которой начинается так называемая "спекуляция". Мы не будем заранее давать определение того, что же такое спекуляция. Наше рассуждение имманентно ведет нас к гегелевскому пониманию спекуляции, а это сейчас для нас самое главное. Опыт не занимается спекуляцией, он автореференциально замкнут и внутренне открыт для пополнения опытных данных об окружающем предметном мире. Однако сведением воедино теоретических установок двух автореференциальных позиций, находящихся во внешнем соотношении друг с другом и *в совокупности* по принципу *tertium non datur*¹ образующих абсолютно тотальную целостность, начинается спекулятивное мышление. Формально говоря, спекулятивное мышление есть мышление абсолютного.

Еще в "Письме о различии" Гегель начал работу по переводу понятия абсолютного и его мышления на новую, современную основу. Здесь ему помогло новое понятие *бесконечности*. Не имея здесь возможности дать детальное и развернутое описание форм бесконечности², ограничимся лишь указанием на следующее: со времен Аристотеля проводится различие между потенциально бесконечным и завершенным, актуально бесконечным, чье существование отвергалось Аристотелем и принималось некоторыми другими мыслителями, например Кантором. Важным здесь является то, что потенциальная бесконечность есть *возможность* указать некоторый закон, некоторый порядок, в соответствии с которым может совершаться неограниченное множество актов, скажем, таких, как образование ряда целых чисел.

Так называемая *конечная точка зрения*³ состоит в том, что некоторый процесс или ряд всегда *действительно* наличествует лишь вплоть до того акта, который на данный момент фактически замыкает этот процесс или ряд. С точки зрения же актуальной бесконечности ряд или процесс мыслится данным в

¹третьего не дано (лат.).

²См. об этом фундаментальные работы Вольфганга Крамера: *Cramer W. Das Problem der reinen Anschauung. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der Prinzipien der Mathematik // Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 27. Tübingen, 1937; *Über den Begriff des Unendlichen // Blätter für deutsche Philosophie* 11, 1938. S. 272--284; *Die Aporien des Zenons und die Einheit des Raumes // Blätter für deutsche Philosophie* 12, 1939. S. 347--364.

³Основную ошибку конечной точки зрения показывает Крамер в своей работе "Das Problem der reinen Anschauung", *a. a. O.* S. 49.

качестве завершеного и полностью наличествующего как некоторое целое и, следовательно, как единичное.

В рамках системной философии в общем виде можно сказать, что конечная точка зрения *разделяет* закон и его представляющее полагание; то, что возможно в силу данного закона, не есть нечто данное и вместе с тем есть нечто безграничное, неопределенное. Определенным является становление, рост вплоть до некоторого неопределенного конечного наличного бытия. Это есть то, что Кантор называл "бесконечным в несобственном смысле" Иначе обстоит дело с актуально бесконечным, где закон, порядок и представленное, упорядоченное *не* разделены. Здесь закон является исчерпанным фактом, действительностью. Обе позиции являются автореференциальными¹, только "конечная точка зрения" разделяет, а "актуально бесконечная" идентифицирует закон и его проявление. И обе формы бесконечности, форма разделенности и форма единства, опять-таки неотделимы друг от друга, так что мы имеем абсолютную сферу, разделенную на *единство* и *разделенность*. Мы легко можем распознать в первом типе позиции эмпирии с ее незавершаемой возможностью, а во втором онтологически трансцендентную ("трансфинитную") действительность в себе и для себя.

Подобного рода позиции представляют собой автореференциально замкнутые всеобщности, обусловленные *исключением* (отрицанием) внеположенности своего соответствующего, которое, однако, как раз должно быть положено, чтобы его можно было исключить (подвергнуть отрицанию). Иначе говоря, обе установки должны автореференциально быть не только некоторой всеобщностью, но и некоторым абсолютом при исключении (отрицании) соответствующей необходимо дополняющей абсолютной позиции, что само по себе уже разрушает возможности абсолютности. Абсолютное может быть только единственным.

Сама логика подобных противопоставлений (другие противопоставления у Гегеля: необходимость/свобода, тело/душа, рассудок/вера, конечность/бесконечность, определенность/неопределенность) прямо-таки требует того, чтобы было изобретено новое абсолютное понятие бесконечности, которое позволяло бы избегать этого саморазрушительного соотношения между двумя указанными псевдоабсолютами. Ведь абсолютная сфера бесконечности, собственно, уже образуется обоими типами бесконечного разделения, хотя и оказывается в себе невозможной в силу способа разделенности.

¹Некоторая возможность-бесконечность, которая постепенно реализует себя, стремясь к установлению автореференциальности. В качестве актуальной она была бы завершенной и наличной.

В своем "Письме о различии" Гегель дает подробное гносеологическое обоснование необходимости нового понятия бесконечности, разбирая "Наукоучение" Фихте 1794 г. Эта философия тоже была спекулятивной философией абсолютного мышления, она ни в коем случае не являлась "трансцендентальной философией" (Кант публично "отрекся" от нее). Гегель показывает, что в третьем основоположении Фихте синтез Я и не-Я (объекта) остается односторонним в пользу первого абсолютного основоположения полагающего само себя Я ($Я = Я$). Это выражается в *отделении* самоконституирования априорных форм знания в наукоучении от потенциально неограниченного множества неоднородного эмпирического материала, который должен влиться в эти формы. Здесь, так же как и у Канта, мы имеем дело с потенциальной бесконечностью.

Это необходимое последствие, вытекающее из двух абсолютно разделенных позиций (у Фихте это первое и второе основоположения). Попытка синтеза, если уж ее предпринимают, может быть в таком случае реализована всегда лишь за счет исключения одной из позиций и вытеснения ее в сферу потустороннего, что ведет к расколу внутри одной оставшейся "абсолютной" позиции (разделение формы и содержания). Говоря языком Гегеля: если субъект и объект абсолютно противоположны, то синтез "субъекта" и "объекта" может быть осуществлен лишь под господством одной стороны, у Канта и Фихте это — "субъективный субъект-объект" Первоначально противоположному объекту если что-то при этом и остается, то лишь некоторая недостижимая материальность в себе, которая для абсолютного субъективного субъекта-объекта равнозначна ничто.

4. Новый оператор бесконечности

Спекуляция как адекватное мышление абсолютного есть не что иное, как преодоление, по существу, невозможного соотношения взаимоисключающих псевдоабсолютных позиций мышления, познания и бытия, действительности в себе. Гегель обращает факт: познание и действительность имеют место не вне, а в самом абсолютном, равно как и абсолютное выражает себя через них. Это не какая-то нереальная потусторонность, но действительность, конституирующая потустороннюю реальность. Собственно гегелевский вклад состоял здесь в том, что он позднее разработал для этого теорию фазового отрицания, составляющую центр его философии, теорию, которую мы здесь не имеем возможности рассмотреть.

Для того чтобы получить возможность мыслить абсолютное, необходимо новое понятие бесконечности, избегающее недостатков финитной, конечной точки зрения потенциальной и трансфинитной, находящейся за пределами конечной точки зрения актуальной бесконечности. Здесь интересны и содержащиеся в "Большой Логике" гегелевские рассуждения об исчислении бесконечно малых величин — образец спекулятивного осмысления примера из науки. При образовании ряда, имеющего некоторый предел, сформированные члены ряда представляют собой посюсторонность, наличие, актуальность; граница же, предел есть потусторонность, к которой члены ряда могут приближаться сколь угодно близко, никогда не достигая ее. Эту форму бесконечности Гегель называет *дурной*: всегда конечному определенному количеству противостоит бесконечная потусторонность границы. Дело ограничивается долженствованием достичь потустороннего, а это — фундаментальная структура, которая, по Гегелю, определяет основные черты мышления у Канта и Фихте. "Истинная" же, "аффирмативная", бесконечность хотя и актуальна, однако не как у Кантора в качестве *данной* полноты всех членов, а в качестве самоактуализации, порождающей в себе автореференцию.

Это теснейшим образом связано с понятием *момента*, являющимся одним из фундаментальных понятий в мышлении Гегеля. Если некоторый фактор действует в качестве момента, то он уже не обладает собственной субстанциальностью: он может выступать одновременно и как своя противоположность. Так, например, в движении точки по окружности ее движение вправо есть в силу его кругового характера вместе с тем уже и движение влево, равно как и удаление от определенного места на окружности есть вместе с тем и движение по направлению к этому месту. В дифференциальном же исчислении качественная определенность моментов выражается в виде *соотношения* стремящихся к некоторому пределу (нулю) моментов. При этом сам по себе вопрос о том, достигим нуль или нет, вопрос о бесконечно малых величинах, о неделимых и т. д. остается открытым. "Истинной" же бесконечностью здесь является то соотношение, при котором исчезают исчезающие величины (Гегель при этом ссылается на Ньютона)¹.

Это понятие бесконечного как самосоотношения, как автореференциальной посюсторонней, т. е. наличной, потусторонности, или потусторонней наличности, имел уже Гегель времен "Письма о различии" Раздельность двух абсолютных позиций

¹ Возможно, в этом духе можно понять представления о континууме Л. Брауэра и Г. Вейля, когда они говорят об элементах континуума не как о частях, а как о *возникающих* реальностях, т. е. понимают континуум как "медиум свободного становления"

преодолевается тем, что они лишаются самостоятельности и превращаются в моменты некоторого единства. Это не может быть достигнуто в результате простой идентификации, именно в этом состояла ошибка Фихте с его количественным синтезом в третьем основоположении. Нововведение Гегеля заключалось в том, что *каждая сторона в себе самой* выступала как тождественная со своей противоположностью. Пусть S будет обозначать субъект, а O — объект. Тогда снятие разделенности S и O будет происходить через отождествление $S=O$ как для S , так и для O . Мы имеем тогда субъективный субъект-объект ($S=O$) S и объективный субъект-объект ($S=O$) O . В обоих выражается присутствие абсолютного. Каждая сторона есть, таким образом, целое.

Как того и требует логика гегелевского понятия *момента*, S и O становятся моментами, поскольку каждая сторона принимает в себя определенность другой стороны благодаря тому, что каждая из них становится в себе $S=O$. Обе стороны становятся равными друг другу. Различие — чтобы избежать тавтологии — остается. Однако ни одна из сторон больше не является самостоятельной позицией. Каждая превращается, как говорит Гегель, "в свою противоположность". Каждый момент есть целое, поскольку он *в себе самом* содержит свою противоположность. Познающее и познаваемое должны быть тождественны. Каждая сторона полностью интегрировала в себя свою противоположность, каждая сторона стала самосоотношением, замкнутой внутри себя реальностью, которая уже не имеет вне себя ничего потустороннего, внешнего, противоположного¹. Поскольку стороны не только противоположны друг другу, но и имеют эту противоположность *внутри себя*, они не являются некими косными сущностями, но суть движение самоуглубления, их самосоотнесенность есть их произведение. Они порождают многообразие, чьи части — как того требует логика абсолютного — структурированы так, что каждая часть изображает собой целое, т. е. теперь каждая часть выражает стороны ($S=O$) S и ($S=O$) O . Здесь вспоминается теорема, гласящая, что ряд, являющийся частью бесконечного ряда всех целых чисел, скажем бесконечный ряд четных чисел, может быть приведен в однозначное соответствие с самим рядом

¹ Определенная техническая трудность, с которой сталкивается мышление абсолютного, хорошо видна на примере учения Спинозы об атрибутах. Параллелизм бесконечного множества атрибутов выражает бесконечность субстанции. Бесконечность этого множества — данная нам — как раз является следствием нетождественности атрибутов, что можно сказать и в отношении известных нам атрибутов мышления и протяжения, к мышлению и бытию которых Гегель мог бы свести свое абсолютное.

целых чисел. Гегель видит это, однако он не имеет в своем распоряжении появившуюся позже самопорождающую логику, способную выразить такие соотношения.

При перенесении результатов этого очерка логики абсолюта — это место будущей "Большой Логике" — на субъекта разумности, самосознание, и материю, бессознательное, получаются две науки: наука о духе и наука о природе. В соответствии с нашей темой мы ограничимся наукой о природе. При этом речь идет о необходимости *философии* природы, а не физики. Чтобы понять это, нам необходимо применить наши результаты к объективной стороне.

5. Естествознание (эмпирия)

Мы показали, каким образом в теории абсолюта возникает необходимость устранить разделение между двумя позициями, полагаемыми в качестве абсолютных, и, соответственно, каким образом это устранение должно вести к построению адекватной теории абсолюта. Если субъективная сторона полагается в качестве абсолютной и для объективной стороны тем самым не остается места, то тогда последняя выступает *внутри* субъективной сферы в форме субъективной чужеродности, и поэтому в результате желаемой абсолютности субъективной сферы возникает разрыв, скажем, в виде неопосредованного разделения формы и материи. Так, *O* есть место природы, *S* — место познания, а устранение *O* есть устранение природы в ее собственном бытии. Она существует в таком случае лишь как *познанная* природа. Она выступает в рамках *S* как трансформированная в *S* ($S=O$) *S*.

Это значит, что в качестве эмпирии *природа* может являться лишь будучи *презентированной* и *репрезентированной*¹, т. е. представленной предметно: ее самостоятельное бытие замещается представлением в формально замкнутых системах познания, которые в себе открыты для (потенциально) бесконечного множества данных. Кант, исследовавший условия возможности эмпирической точки зрения, писал в предисловии к своим "Метафизическим началам естествознания": "Я же утверждаю, что в любом специальном учении о природе настоящая наука встречается лишь в той мере, в какой там содержится математика"

¹О понятии презентации и репрезентации см.: *Reisinger P. Hegels Logik als autogenerative Systemtheorie seiner Phänomenologie des Geistes möglicher System // Umwelt-Verhältnisse // Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hrsg. von K. Vieweg, München, 1997.

Математическая функция, выражаемая уравнением с переменными, имеющими полученные эмпирическим путем параметры, является формой достоверности познания природы, трансформированной в познающий субъект. Выступающие в субъективной форме явления посредством измерения получают количественный характер. С помощью некоторой модели, теории формулируются "обращаемые к природе вопросы" (Кант), а посредством наблюдения и эксперимента добываются соответствующие данные. Основывающееся на опыте естествознание есть поэтому количественно-математизированное представление *наличного бытия природы* внутри системы познания. Природа трансформирована в некоторую относительную реальность внутри познания, и ее смысл получает выражение через соотношение получивших количественный характер данных в рамках некоторой символики закономерности. Это ясно подтверждается современной физикой, например словами Гейзенберга о том, что "впервые в истории человек на этой земле имеет дело лишь с самим собой" (а именно — в качестве субъективного субъекта/объекта в модусе разделения, как сказал бы Гегель). Поэтому: "Математические формулы отображают уже не природу, а наше знание о природе"¹. Это опять-таки согласуется с тем, что говорит Гегель в предисловии к "Феноменологии духа": "В философском познании становление *наличного бытия* как *наличного бытия* также отличается от становления *сущности* или внутренней природы дела. Но философское познание, во-первых, содержит и то и другое, тогда как математическое познание, напротив, изображает только становление *наличного бытия*, т. е. *бытия* природы дела в познании как таковом"².

В этой связи становится понятным, почему Гегель в своей натурфилософии называет "метафизическим", "метафизикой рассудка" метод естествознания, состоящий в подведении данных явлений под различные возможные "категории". Мы имеем здесь дело с *гипотетическим* методом, состоящим в создании всеобщих моделей для объяснения эмпирических явлений (например, модель, выдвигаемая кинетической теорией газов). В главе "Явление и сверхчувственный мир" "Феноменологии духа" Гегель утверждает, что это *объяснение* в его отношении к сути дела носит тавтологический характер: "В самой сути дела посредством этого движения не возникает ничего нового, но она принимается во внимание лишь как движение рассудка". Здесь, таким образом, опять-таки налицо перемещение *наличного бытия* сути дела в ее объяснение и познание.

¹Heisenberg W. Das Naturbild der heutigen Physik. Hamburg (Rowohlt), 1956. S. 17, 19.

²Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 22.

В этой связи представляется интересным одно различие, которое Альберт Эйнштейн проводит в своей статье "Что такое теория относительности?", а именно — различие между двумя видами теории, между так называемыми *конструктивными* теориями и *теориями принципов*. Первые суть гипотезы, конструирующие определенные формальные схемы, позволяющие получить представление о комплексных явлениях. Такова, например, кинетическая теория газов, сводящая механические и диффузионные процессы к движению молекул. Теория принципов, напротив, пользуется не синтетическим, а аналитическим методом. Она исходит из общих свойств природных процессов, принципов, "из которых выводятся математически формулируемые критерии, которым должны удовлетворять отдельные процессы и, соответственно, их теоретические образы". К таким принципам относятся классический принцип относительности и принцип постоянства скорости света в вакууме. Из специальной теории относительности, соединяющей оба принципа, которые, как кажется, противоречат друг другу, следуют затем новые законы, которые, например, иначе, чем это делается в классической механике с ее абсолютным временем, определяют одновременность двух событий. Можно было бы выдвинуть тезис о том, что натурфилософия Гегеля ближе теориям принципов Эйнштейна, чем основанным на построенных моделях конструктивным теориям. Во всяком случае, в мышлении физики своего времени Гегель усматривает именно теоретический тип объяснения с помощью гипотетических моделей, т. е. аналитический метод.

Тем самым мы подходим к спекулятивной натурфилософии, чье место теперь мы можем определить.

6. Натурфилософия

Различие между философией, основная задача которой, как в трансцендентальной философии Канта, состоит в обосновании возможности опыта, т. е. предметной презентации и репрезентации трансформированной природы, локализованной в познании, и натурфилософией Гегеля (автореференциальной систематикой природы в абсолютном месте объективного субъекта/объекта ($S=O$)/ O) очень ясно выражается в различном истолковании этими мыслителями одного изречения богини Изиды. Для Канта эта "мать-природа" говорит: "Я — это все, что есть, что было и что будет, и мое покрывало не приподнимал еще ни один смертный" Для познающего человека это есть, как полагал Кант, некоторая *эстетическая* идея, т. е. понятие, которое ничего не определяет, но может быть выражено свобод-

но через не могущие быть названными представления способности воображения. Кант говорит, что, возможно, еще никогда не было высказано ничего более возвышенного или что никогда еще какая-либо мысль не была выражена столь возвышенно. У Гегеля же тон меняется: "Слова, начертанные на покрывале Изида... говорит он, тают перед могуществом мысли" "Природа, цитирует Гегель Гамана, соглашаясь с ним, есть древнееврейское слово, изображенное одними согласными, к которым рассудок должен приписать точки, изображающие гласные" Над Протеем должно быть совершено насилие. Только "если не обращаться к чувственным явлениям, можно вынудить его сказать правду"¹.

Эта метафора дает путеводную нить к решению нашей задачи. По Канту, мы имеем дело лишь с покрывалом природы, с ее явлением. Как таковая она принципиально не поддается нашему познанию. По Гегелю же, она познаваема как таковая, но — и тем самым покидается почва кантовской критики — единственно лишь для философии абсолютного. Это означает следующее: то, что природа познаваема как таковая, т. е. не только субъективно, в ее отношении к нам, возможно лишь потому, что природа в качестве одной из форм абсолютного находится в отношении к нему. Вся соль здесь у Гегеля, таким образом, в том, что как бы освободившееся в результате трансформации природы в форму познания, в форму сообщаемой предметности, но не исчезнувшее место природы в себе и для себя, место автореференциальности природы, должно теперь быть занято природой как философией абсолютного. Это надо корректно определить: остается в силе то, что природа как потустороннее познания в качестве положенной как абсолютная, но отдельной позиции остается некой чистой недостижимой материальностью, равнозначной ничто. Субъективная точка зрения всегда имеет, правда, то преимущество, что ее место в смысле декартовского "мыслящего Я" — можно определить с силой автореференциальной самодоверности. Однако как раз не абсолютное отделение природы от места познания в качестве *эмпирии*, происходящее в процессе самоабсолютизации ($S = O$) S , а природа *наряду* с абсолютным субъективным субъектом/объектом как необходимая и не менее значимая вторая форма реализации абсолютного в качестве объективного субъекта/объекта, — именно такая природа *есть* автореференциально в себе и для себя. *Но таковой природа может быть только в качестве натурфилософии*. Натурфилософия не есть форма позна-

¹ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 2, § 246 // Werke in 20 Bänden. Bd. 9. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1986 (см.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 19).

ния природы, но она *конструирует природу в качестве реальной формы абсолютного*. Вне спекулятивного познания она, таким образом, не существует.

Это видно из формулы ($S=O$) *O*. С помощью оператора *S* природа приводится натурфилософией к автореференциальной системности. Натурфилософия, как ни странно, не есть субъектно-системная форма знания, но сама систематизирующая себя при участии мышления форма природы. Это, собственно, не должно казаться странным, если принять во внимание, что уже для физики природа существует лишь в качестве нашего знания (Гейзенберг). И постольку физика более субъективна, чем натурфилософия, в которой познающее и познаваемое должны быть единой реальностью ("Письмо о различии")¹.

7. Мезальянс?

На поставленный вопрос о несовместимости эмпирии и спекулятивной философии природы у Гегеля следует, таким образом, ответить однозначно отрицательно. Более того: "Философия не только должна согласоваться с опытным познанием природы, но само *возникновение и развитие* философской науки имеет своей предпосылкой и условием эмпирическую физику"². Ни в одной претендующей на то, чтобы ее воспринимали всерьез, спекулятивной философии природы никогда не было речи

¹Выраженная тенденция нашего времени, состоящая в том, чтобы вводить в понимание природы, и особенно в биологию, мысль об эволюции и смело говорить об "эволюционной теории познания", использующей эпистемологическую терминологию (К. Лоренц, Р. Ридель, Г. Фольмер), является потребностью, обусловленной инстинктом, требующим представлять природу не только как предмет точной эмпирии, оставаясь, однако, эмпириком. Но при этом бессознательно, что по существу связано с утратой теории познания, вводятся представления, которые уже не могут быть доказаны в духе эмпирии естествознания, поскольку на самом деле используют заимствованные спекулятивные идеи. На аналогичную ситуацию указывал автор вместе с С. Бютнером, критикуя понятие автопознания у Матуранаса ("Ist die autopoietische Einheit des Organismus beobachtbar? Kants Kritik am subreptiven Verfahren in Maturanas Biologietheorie" // Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie, Harald Holz zum 65. Geburtstag. Wien (Lang), 1996). Отвращение к натурфилософии сегодня все еще настолько велико, что пуристски настроенные эмпирики вовсе не осознают некоторых своих вытесняемых мотивов и действий. Иной характер носила ненависть Поппера по отношению к Гегелю. Тот резонанс, который получила его *trial and error theory* [теория опыта и ошибок] по поводу ее тривиальности, остается одним из любопытнейших научно-социологических феноменов нашего столетия.

²Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 14.

о том, что она может и намеревается "вывести" *эмпирический* материал. В теории абсолютного это доказывается несовпадением места ($S \neq O$) S (место эмпирии как предметно презентующего и репрезентирующего познания) и места ($S = O$) O (место автореференциальной природной действительности, натурфилософии). Но эмпирия сама уже есть не что иное, как наше выраженное в математических формулах познание природы (Гейзенберг), а количественно-математические структуры и операции содержат в себе то, что Гегель называет "категориями". Так, имеющее характер модели представление о *теплороде* было категорией (которая, правда, не могла получить подтверждения в сфере эмпирических явлений), равно как и движение молекул в кинетической теории газов. Сама же философия природы вовсе не исходит из эмпирии, но начинает свою мыслительную работу именно там, где кончается мыслительная работа физики¹. Поэтому следует ясно и отчетливо сказать о том, что та мыслительная переработка эмпирического материала, которую предпринимает философия, является прежде всего "спекулятивной", поскольку она действует априори, т. е. переводит содержащееся в структуре материала эмпирических данных "рассудочное всеобщее" на уровень понятия. В этом смысле физика с ее эмпирической составляющей является, без сомнения, "предпосылкой и условием" философии природы: "Но одно — ход возникновения и подготовительные работы какой-нибудь науки и другое — сама эта наука. В последней эти предварительные стадии не могут уже играть роль основания, им должна быть здесь необходимость понятия"².

Должен повторить: мы сейчас не имеем возможности рассмотреть эту *трансформацию в необходимость понятия*. Такое рассмотрение предполагает гносеологический анализ самопорождающей систематики "Большой Логике" Гегеля, а также анализ ее необходимой самотрансформации в натурфилософски мыслимое пространство и последующую философию природы, в которой предметно-логические образующие бытия, сущности и понятия (этим моментам соответствуют три части философии природы) заново проявляют себя в качестве автореференци-

¹"Философия природы подхватывает материал, изготовленный физикой на основании опыта, в том пункте, до которого довела его физика, и в свою очередь преобразовывает его дальше, но уже без того, чтобы класть в основание опыт как последнее подтверждение. Физика, таким образом, должна помогать философии, готовить для нее материал, с тем чтобы философия перевела на язык понятия полученное ею от физики рассудочное всеобщее, показала, каким образом это последнее происходит из понятия как некое в самом себе необходимое целое". (Там же. С. 20—21.)

²Там же. С. 14—15.

ально мыслимых природных реальностей, таких, например, как Гравитация, Теплота, Электричество, Болезнь (органического)... Мы можем указать лишь на то, что носящие характер моделей "всеобщности", воспринятые философией природы, вполне могут иметь эмпирическую значимость¹. Однако ее гносеологическая валентность должна в силу априорности носить другой характер, когда она, исходя из категориально всеобщего, порождает его внутреннюю форму сути дела средствами "Большой Логики" Поясним это на примере *теплоты*: из множества таких связанных с теплотой эмпирических явлений, как точки замерзания и плавления вещества, теплота между различными телами, удельный коэффициент теплоты и растяжения, испарение и конденсация, проводимость, Гегель в § 303 своей "Философии природы" и далее берет такие понятия, как растяжимость, сообщение и удельная теплоемкость. Нельзя доказать, что Гегель отвергал в качестве эмпирической тогдашнюю теорию теплорода. Современная физика может объяснить эти различные явления с помощью "иллюзорного образа"² (Генрих Герц) из области представления о корпускулах. С помощью гегелевской "Логики" представление о корпускулах могло бы быть порождено в качестве "механического объекта" и "механического процесса" после второго раздела Логики понятия ("Объективность"). Содержание этого "механизма" получено чисто мыслительным образом, оно произведено исключительно из предшествующей главы ("Умозаключение") и совершенно независимо от того, существуют ли в эмпирической сфере явления, которые могут быть объяснены механически. Это самопорождение есть "необходимость понятия" (§ 276), которая в философии природы предметно-логически лежит в основании корпускулярной схемы в качестве условия ее возможности.

Дело заключается, таким образом, в том, что феномены рассматриваются философией природы не эмпирически в модуле ($S=O$) O в качестве наличного бытия познания, но посредством удавшейся трансформации их теоретических иллюзорных образов в ($S=O$) O могут быть постигнуты в качестве необходимо существующих. Тем самым они в качестве эмпирических феноменов утрачивают статус случайности, и это есть собственно "спекулятивное" в натурфилософском познании, которое ни в коем случае не может противоречить или стоять на пути опыта. В этом смысле спекуляция в качестве натурфилософии

¹ Поэтому философия вполне способна к изменениям и может модифицироваться в соответствии с новыми результатами физики.

² Иллюзорные образы в смысле Канта — это понятия, представленные в виде категориальных схем.

(это относится и к философии духа, и к философии истории) не только вполне совместима с опытом, но, воспринимая эмпирию из обрабатывающих ее соответствующих наук о природе и о духе, может трансформировать статус эмпирии как наличного бытия познания (субъективность) в статус автореференциального наличного бытия самой действительности (объективность), — в статус самой сути дела, который с необходимостью утрачивается, когда она перерабатывается *только* как наличное бытие познания. Философия как бы описывает круг и возвращается к опыту, придавая ему новый статус — статус автореференциальной природной действительности¹.

Одним из "последствий гегельянства" — но не философии самого Гегеля — является то, что в связи с идеологическими предрассудками различного происхождения была утрачена одна важная интеллектуальная способность, а именно — способность гносеологически адекватно понимать учение Гегеля, из-за чего оказался упущенным важный шанс для развития плодотворного взаимодействия науки и философии. Попытка восстановить эту способность могла бы оказаться весьма благотворной².

¹ Натурфилософски понимаемая теплота уже не есть теплота как феномен. И это также уже не только объяснение соответствующего феномена с помощью физического иллюзорного образа, т. е. некоторая модель. Чтобы выявить эту разницу, необходимо детальное исследование. Отличие от физической интерпретации можно видеть, скажем, тогда, когда Гегель в своей "Философии природы" (§ 303 и далее) хотя и говорит о расширении, сообщении и удельной теплоемкости, но именно не как о феноменах и не в их истолковании с помощью иллюзорного образа теплорода или представления о корпускулах, а имея в виду самопорождение их предметно-логического содержания из предшествующих натурфилософских образующих (сцепление и звук). Они порождаются *друг другом* (без обращения к инстанциям вне этого процесса), чем доказываются их необходимая взаимосвязь, и в конечном счете смыкаются в единой автореференциальности ("самостность" ["Selbstischkeit"]) (§ 307). Эти фазы, которые следует мыслить исключительно предметно-логически, должны быть, далее, если настаивать на их натурфилософской уместности, находимы "в качестве некоторой природной экзистенции" (§ 276), т. е. в качестве явлений. Изображение этого пути натурфилософской работы *принадлежит уже* самой натурфилософии, ее имманентному развитию: последующая образующая априорно порождается вместе с соответствующей эмпирической индикацией. Все это требует отдельного исследования.

² Ядро этой работы составляет осмысление нового гегелевского оператора бесконечности, логически "отрицания отрицания" (ср. учение о качественной и количественной бесконечности в Логике бытия). Об операторе отрицания см.: *Reisinger P. N. Luhmanns Paradoxie und ein Blick auf Hegel // Systemtheorie. Philosophische Betrachtungen ihrer Anwendungen*, hrsg. von K. Gloy, W. Neuser, P. Reisinger. Bonn (Bouvier), 1997.

ГЕГЕЛЬ И МОДЕРН

М. Н. Быкова

ГЕГЕЛЬ — ФИЛОСОФ МОДЕРНА?

Философия Гегеля, несомненно, была одним из пиков кривой развития новоевропейского рационализма. Центральные темы и проблемы рационализма достигают в теории Гегеля своего высшего спекулятивного пункта. В этом смысле Гегель как бы подводил итоги идейного развития классического рационализма, основывающегося на традиционной метафизике. Но одновременно он разработал философскую теорию, которая выходит за рамки гносеологии и методологии нового времени и в той или иной мере определяет онтологию и метафизику модерна. Будучи вписана в более широкий контекст новоевропейского мышления (имеется в виду определенная общность философских установок от Декарта до Гуссерля), философия Гегеля по своим теоретическим результатам и идейным разработкам принадлежит уже к философии модерна в узком значении этого термина. При этом по своим исходным установкам, по своим идеалистическим "Pramissen"¹ теорию Гегеля можно и нужно рассматривать не просто как идейную наследницу нового времени, а в качестве собственно нововременной концепции, т. е. в контексте основных разработок нового времени.

Такая "двойственность" и составляет феномен Гегеля и его философии. Суть этого феномена в том, что здесь сходятся воедино две важнейшие точки развития: 1) конец, завершение нововременного развития философии, означающее осуществление и реализацию сформулированных в ней задач и решение возникших в связи с их реализацией проблем и трудностей; 2) исход, начало нового движения, отличного от традиционного классического и знаменующего философию модерна. Наиболее явно такое "двуединство" и "двузначность" философской системы Гегеля обнаруживается в развитой им теории субъективности.

Играя поистине центральную роль и имея фундаментальное значение во всей гегелевской систематике, теория субъективно-

¹предпосылки (нем.).

сти, с одной стороны, подводила теоретические итоги философского анализа субъективности в новом времени и тем самым философии субъективности с ее впервые сформулированной в картезианском принципе "Gogito, ergo sum" претензией обосновать мышление, исходя из самосознания, или Я. Гегелевская теория субъективности реально явилась первым в истории философии систематическим изложением истории самосознания. Однако по своему содержанию гегелевская концепция выходит далеко за пределы только идеалистической истории самосознания: она обратилась к важнейшим аспектам процедуры самосознания и выработала новую спекулятивно-диалектическую онтологию субъективности. Тем самым, с другой стороны, гегелевская теория субъективности уже предполагает переосмысление новоевропейской онтологии и, таким образом, в своих глубинных интенциях не только оказывается вписанной в проблематику философии модерна, но и в определенной степени инициирует ее развертывание.

I

Чтобы понять данный феномен Гегеля и его философской теории (назову его феноменом современности), следует, прежде всего, обратить внимание на некоторые аспекты онтологии Гегеля, которые позволяют говорить об его отказе от онтологии нового времени и даже предполагают определенные шаги к переосмыслению новоевропейской онтологии вообще.

Свою онтологию Гегель развивает в процессе критики традиционной онтологии, а говоря более точно, ее содержание развертывается в контексте реализации осуществляемой Гегелем широкой программы критики метафизики. Поэтому важно рассмотреть опорные моменты гегелевской программы этой критики, обратив особое внимание на те, которые явились определяющими при формировании новой онтологии.

Критика метафизики выступала как основополагающая установка и одновременно существенная содержательная часть гегелевской философской системы. Известно, что одной из основных теоретических интенций Гегеля было построение новой метафизики, которая бы не предшествовала логике, а по своему содержанию совпадала бы с ней и, таким образом, задавала бы всеобщие законы логики и самого мира не извне, а внутри самой логики¹. Развертывание такой метафизики означало для

¹См. особенно "Йенскую реальную философию 1803—1804 гг.", а также гегелевский манускрипт 1804—1805 гг. под названием "Логика, метафизика, натурфилософия". — *Hegel. GW 4; GW 5, 121 ff.; GW 7.*

Гегеля построение абсолютной спекулятивной науки — науки логики, которая не только определяет все системное развитие, но и является способом завершения метафизики, включающей в себя критику традиционной классической метафизики¹. Вот почему все разворачивание теоретического содержания, и прежде всего логики, подчиняется у Гегеля принципу единства критики и изложения.

Составляя существенную содержательную часть философии Гегеля, его концепция критики отличается своей систематичностью. Причем не только потому, что стремится постичь свой предмет во всей его полноте, а прежде всего в силу того, что эта концепция, являясь совершенным истолкованием своего предмета — метафизики с ее основополагающими установками, — воспринимается как целостный момент в систематическом разворачивании абсолютно мыслящего разума, или абсолютной субъективности как таковой. Данное толкование характерно для "Науки логики" и особенно детально разработано Гегелем в "Энциклопедии философских наук"². Заметим, что Гегель конечно же не определял конкретно свою программу критики с самого начала, хотя уже в 1801 г. в Йене указывал на критику как на необходимый момент в развитии философии.

При этом гегелевская критика принципиально отличается от кантовской критики метафизики, являвшейся первой в истории философии критической рефлексией на содержание классической метафизики. И дело здесь не столько в том, что Гегель и Кант по-разному оценивали достижения традиционной метафизики и в своем критическом отношении к ней отстаивали различные философские позиции. Скорее речь идет о разных типах критики метафизики, о разных подходах к самой критике, о различном понимании ее задач и целей. Если попытаться коротко, в общих чертах определить данное отличие, то можно сказать, что кантовская критика была в большей степени деструктивно-разрушающей. Она выступала как негативная критика, ставившая под сомнение саму возможность существования метафизики как науки, во всяком случае в ее традиционной форме. Гегель же, наоборот, отстаивал позиции конструктив-

¹ Сам Гегель рассматривал себя как философа, завершающего европейскую метафизику, в чем ему, кстати, следует и поздний Хайдеггер. См., например: *Heidegger M. Sein und Zeit*.

² Здесь Гегель четко формулирует в качестве принципиального требования необходимость нового прочтения метафизики и систематического раскрытия ее принципов в объективной логике. См.: *Гегель Г. В. Ф. Наука логики*. М., 1970. Т. 1. С. 76–79; *Энциклопедия философских наук*. Т. 1, § 24, а также § 28, 32.

ной, созидающей критики. Она с самого начала велась от имени "истинной метафизики", или метафизики, уже являющейся наукой, в качестве которой выступала спекулятивная логика. Выводя предметы метафизики за пределы знания и делая их принципиально непознаваемыми, Кант в своей критике по существу разрушает сами основания метафизики. Метафизика как наука "о необходимых понятиях... предмет которых, однако, не может быть дан в опыте, -- пишет Кант, -- сама по себе... диалектична и обманчива"; она должна быть "заменена трансцендентальной критикой разума"¹. Гегелевская критика метафизики оказывается в этом смысле как бы "возвращением" к метафизике и ее фундаментальным принципам² и как таковая в качестве одного из важнейших элементов включает в себя "защиту" метафизики от трансцендентальной философии (и в первую очередь от философии Канта). "...Поскольку наука и здравый человеческий смысл способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище -- *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без святыни"³.

При этом своеобразие гегелевской критики метафизики состояло в том, что она разворачивалась Гегелем как продолжение и завершение критики метафизики Кантом, причем такое завершение, которое должно было, по мысли Гегеля, стать полным, абсолютным завершением всей европейской метафизики вообще. А в силу того, что абсолютность может быть, по Гегелю, характеристикой только спекулятивно-диалектической науки (или самоосуществленного абсолютного знания), критика метафизики выступала у него как ее имманентное теоретическое обоснование, как систематическое истолкование чистых определений абсолютного знания, в которых оно мыслит и познает само себя.

Критика есть для Гегеля необходимое измерение систематически-имманентного научного изложения спекулятивного философского знания. Он полагал, что философия Абсолюта может

¹ *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 82.

² Употребление здесь выражения "как бы" призвано подчеркнуть, что гегелевскую критику метафизики было бы неверно понимать как простую реставрацию или возрождение метафизики, пусть и в новой спекулятивно-диалектической форме. Такое толкование не отражало бы полностью всей сути гегелевской программы критики, а было бы лишь результатом ее поверхностного, весьма приблизительного восприятия и постижения. Снятие метафизики в объективной логике имеет для Гегеля и его системы более глубокое значение, которое будет показано далее.

³ *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 76.

добиться требуемого в ней тождества (тождества субъективного и объективного, единичного и всеобщего), составляющего ее основной содержательный момент, только благодаря отказу от философствования в терминах внешних образов рассудка — что было характерно для традиционной метафизики — и снятию их в качестве имманентных ей внутренних рациональных образов или чистых мыслительных определений логики, не просто обладающих реальностью, но и определяющих само бытие. Гегель стремился методологически обосновать свою идеалистическую онтологию как теорию сущего. Ее задачу он видел не только в том, чтобы поставить в связь определения, в которых выражается значение сущего, что соответствует традиционному пониманию онтологии и было уже центральным моментом онтологии античности¹, но одновременно и в том, чтобы развить эти определения из чистого мышления. Вот почему онтология совпадает у Гегеля по содержанию со спекулятивной логикой как теорией субъективности.

Онтологические определения выступают у Гегеля в качестве определений логики, имманентным принципом которых является чистый субъект. Развертывание онтологических и логических определений реально представляет собой происхождение сложных структур чистого, мыслящего самого себя субъекта, который только в конце такого развития достигает полного понимания самого себя. Это целостное развертывание всеобщих определений чистого субъекта означает для Гегеля построение всеобщей онтологии, которая, будучи мыслима как некая мета-теория, не может и не должна быть отличным от спекулятивной логики самостоятельным учением, а может быть развита только в качестве спекулятивно-идеалистической теории обоснования логики, которая имманентна самой логике и является ее существенным измерением.

Такова глубинная, не всегда проясняемая сущность того идейного замысла, который Гегель связывал с развиваемой им программой критики традиционной метафизики и ее основных методов. Рассмотрим более подробно то, как Гегель реализует данную программу. Не имея возможности останавливаться на конкретных деталях, моментах и ступенях ее реализации², об-

¹ Düsing K. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit. Darmstadt, 1983. Bes. S. 55—96, 97—132.

² Конкретный детальный анализ осуществления гегелевской программы критики метафизики — предмет особого исследования. Подобного рода анализ уже был отчасти предпринят в работах Дюзинга, Тениссена, Треде, Фулды, Хёсле и др. См., например: Trede J. H. Hegels frühe Logik (1801—1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion // Hegel-Studien. 1972. Bd. 7. S. 127 ff.; Düsing K. Hegel und die Geschichte

ратимся лишь к тем принципам, которые так или иначе определяют развертывание гегелевской онтологии. Попытаемся более четко определить сам тип гегелевской критики и ее проблемное содержание.

Для этого следует обратиться к гегелевской критике кантовского учения об антиномиях¹, в рамках которой, с одной стороны, раскрываются существенные моменты содержания самой программы критики метафизики, а с другой стороны, формируются основные принципы идеалистической онтологии Гегеля. Сразу же оговорюсь, что речь не идет о целостном и всестороннем рассмотрении гегелевской критики учения Канта об антиномиях. Скорее внимание будет обращено на ряд ее моментов, представляемых существенными для понимания сути гегелевской концепции критики метафизики, а также важнейших принципов развиваемой в контексте этой критики его собственной спекулятивно-диалектической метафизики и онтологии.

Собственно гегелевская критика метафизики берет свое начало в его всеобщей критике кантовского учения об антиномиях. Согласно Гегелю, предложенное Кантом истолкование антиномий чистого разума не является полным и совершенным, ибо оно ограничивается четырьмя космологическими антиномиями. При этом Кант совершает ошибку в описании метафизических позиций космологии. Он смешивает чисто категориальные отношения с содержанием представлений, а именно временных и пространственных представлений о мире. Гегель упрекает всю прежнюю метафизику в том, что она, предполагая некоторое представление (о мире, о душе, о Боге), предписывала ему категории уже как данные, а не развивала логические определения сами по себе или в качестве существующих для себя². Данный упрек Гегеля, относящийся также и к Канту, лежит в основе его детально разработанной критики кан-

der Philosophie; *Hösle V. Hegels System. Bes. Bd. 2; Fulda H. F., Horstmann R. P., Thenissen V. Kritische Darstellung der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1908* usw. Но представленные здесь результаты нельзя считать окончательными как с точки зрения полноты анализа, так и в аспекте конкретного раскрытия темы. Во всех названных работах проблематика гегелевской критики метафизики не была основной, а выступала в качестве некоторого объяснительного средства при обсуждении других тем и проблем гегелевской философии.

¹ Напомним, что кантовское учение об антиномиях является самым ярким и выразительным разделом кантовской критики метафизики. Делая предметом своего исследования учение об антиномиях Канта, Гегель тем самым обращается к кантовской критике метафизики.

² См.: *Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 118; Т. 3. С. 185.*

товского толкования и доказательства антиномий¹. В кантовской концепции разрешения антиномий Гегель находит объяснение субъективизму Канта и ограниченности разрабатываемой им критики метафизики. Кантовское разрешение антиномий есть, по Гегелю, только их перевод в "максимы субъективного познания", т. е. их перемещение из объективного мира в мир конечного субъекта, и в силу этого превращение антитетики в чисто субъективный идеализм. Действительное разрешение антиномий заключается для Гегеля в признании истинной бесконечности.

Рассмотрим более подробно, как Гегель понимает это разрешение, на примере его критики первой антиномии Канта. К тому же в данной критике Гегель делает более явными свои системные идеи: разворачивая здесь концепцию спекулятивной критики метафизики, он разрабатывает основные принципы своей логики и онтологии.

В первой антиномии Канта обсуждается вопрос о способе существования совокупности явлений в пространстве и времени. Кант формулирует ее в виде контрарно противоположных тезиса и антитезиса: мир или ограничен и потому конечен (тезис); мир неограничен и потому бесконечен (антитезис). Уже в самой такой формулировке предполагается космологическая постановка и решение проблемы. Речь идет о пространственном и временном бытии мира. В гегелевском изложении кантовского проведения доказательства первой антиномии тема космологии отсутствует практически полностью; важнейшее космологическое содержание антиномии оказывается за рамками рассмотрения. И хотя в гегелевском изложении доказательства антитезиса речь идет не просто о мире как универсуме, а о мире как наличном бытии, в аспекте разворачивания аргументации этот факт остается без внимания и не имеет для Гегеля принципиального значения. Тем самым, по существу, уже ставится под сомнение реальность космологической постановки вопроса, а также вся антитетика космологии, чьи проблемы, кстати, сохраняют свое содержание и по сей день. Гегель заявляет, что Кант свое исследование и разворачивание содержания антиномии мог бы предпринять и в чистом времени, и в чистом пространстве² и что приписываемый им здесь пространству и времени модус существования не имеет никакого принципиального значения для рассмотрения самого содержания антиномии.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 3. С. 234—239; Т. 1. С. 262—272.

² См. там же. Т. 1. С. 313. См. также: *Hegel*. GW 11, 147 ff.

Для доказательства тезиса Гегель обращается к аргументу о конечности времени: бесконечный временной ряд принципиально невозможен уже в силу того, что он является ограниченным в некотором "сейчас" "Сейчас" в качестве границы времени толкуется Гегелем как некоторое прерывание временного ряда, а это означает, что уже в тезисе полагается граница, или конечность времени, и потому доказательство оказывается в принципе излишним. Но "сейчас" как граница реально делит время, временную последовательность на прошлое и будущее и одновременно относится к обоим: всякий момент "сейчас" в равной степени принадлежит к уже ушедшему прошлому и только еще грядущему — пусть и очень близкому — будущему. Стало быть, "сейчас" может рассматриваться как количественная временная граница, прохождение которой обеспечивает попадание в непрерывный временной прогресс. Таким развертыванием аргументации Гегель показывает, что тезис — полагание в "сейчас" временной границы уже содержит в себе свою противоположность, выход за пределы этой границы, переход в бесконечное. При этом сама идея, лежащая в основе доказательства тезиса, независима, согласно Гегелю, не только от предмета представления, от самого мира, но даже и от времени и пространства; она является чисто категориальной. Отстаивание в отличие от кантовского космологического — категориального содержания доказательства тезиса и его диалектическое развертывание и составляли цель гегелевской критики кантовского изложения.

Ту же цель преследует Гегель и выступая против кантовского доказательства антитезиса. Так же как и в случае с тезисом, это доказательство является излишним, ибо не может ничего прибавить к тому, что уже было выражено в антитезисе. Мир ограничен, и его граница полагается в пространстве и времени. Но прохождение границы, выход в некоторое пустое время и пустое пространство означает одновременно переход в бесконечность. В пустом времени и пустом пространстве мир приобретает характер непрерывного мира и превращается, таким образом, в бесконечный прогресс, который в самом себе содержит противоречие полагания границы и ее прохождения, выход за ее пределы в бесконечность.

Гегель не сумел заметить и оценить тот факт, что антитезис Канта был реально утверждением не только потенциальной, но и актуальной бесконечности пространственно-временного мира. И подобно тому как в его критике кантовской антиномии оказалось утраченным важнейшее космологическое содержание, незамеченной осталась для него и кантовская идея относитель-

но актуальной бесконечности мира. В этом смысле гегелевскую критику Канта, и в частности критику его учения об антиномиях, конечно, нельзя рассматривать как всестороннюю и исчерпывающую. Ее значение состоит скорее в том, что здесь Гегель прояснил свои спекулятивно-систематические интенции.

Если попытаться коротко сформулировать результаты гегелевской критики первой антиномии Канта с точки зрения развертывания его собственных идей и собственной концепции, то их можно представить в следующем виде. Во-первых, здесь Гегель показал, что сам антитезис, утверждающий пространственную и временную бесконечность мира, содержит в себе и свою собственную противоположность — полагание пространственной и временной границы мира. Это относится также и к тезису. Во-вторых, из гегелевского анализа содержания тезиса и антитезиса становится ясным, что для него идея, лежащая в основе их самих и их доказательства, принципиально независима ни от представляемого мира, ни от являющихся его характеристиками пространства и времени. Сама идея имеет для Гегеля чисто категориальное значение, ибо и в тезисе, и в антитезисе, как считает Гегель, речь идет не более чем о полагании количественной границы и снятии ее необходимым способом в бесконечном прогрессе.

Кантовская первая антиномия выступает для Гегеля лишь как конкретный пример категориального диалектического определения количественного бесконечного прогресса. Кант в своем разрешении антиномии переносит противоречие, принадлежащее, по Гегелю, самому понятию количественного бесконечного прогресса, в область субъективного и помещает его в мышлении конечного субъекта. Согласно же Гегелю, противоречие присуще самому миру и всему сущему; оно не является результатом мыслительной деятельности субъекта, а имеет объективную природу. В своем толковании антиномии Гегель, таким образом, реально сохраняет кантовскую идею потенциальной бесконечности, но понимает ее диалектически, как противоречие. При этом он выступает против субъективизации данного противоречия в трансцендентальном идеализме, так как все сущее уже само по себе является для него диалектичным. Истинное "разрешение" противоречия, а следовательно, и самой антиномии Гегель видит в точке зрения, утверждающей, что эти друг другу противоположные определения являются моментами высшего, единого понятия, в котором выражается само сущее¹.

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 1. С. 264.

Таковы общие результаты гегелевской критики кантовского учения об антиномиях. Но эти результаты имеют и более широкое методологическое значение. Они позволяют, во-первых, определить специфический тип гегелевской критики метафизики, критики, одной из частей которой — и весьма существенной была критика Канта и его философской теории, и, во-вторых, прояснить суть новизны гегелевской онтологии, прежде всего по отношению к онтологии нового времени.

Из рассмотрения гегелевской позиции по отношению к кантовскому учению об антиномиях можно сделать вывод о гегелевском типе критики метафизики. Эта критика является чисто категориальной и диалектической. Ее основное содержание составляют категориально-логические аргументы, направленные как против традиционной онтологии (*metaphysica generalis*), так и против традиционной гносеологии (*metaphysica specialis*). Если попытаться коротко обозначить основные специфические моменты, характерные именно для гегелевской критики метафизики, то можно выделить следующие два:

1) Гегелевская критика показывает, что все конечные онтологические определения как их представляет традиционная онтология изначально содержат в себе свою противоположность. Они, таким образом, диалектичны и имеют значение противоречия, которое, однако, снимается в их собственном развитии. Такое понимание онтологических определений уже было развито в кантовском учении об антиномиях, что признает и сам Гегель. Однако свое систематическое завершение и теоретическое закрепление это понимание получает в учении о чистых понятиях конечного, развитом в гегелевской ранней логике и позже в теории диалектического развития категорий в его спекулятивной логике. Критика конечных категорий выступила здесь в качестве подготовительной ступени для познания Абсолютного и бесконечного, уже содержащего в себе конечные определения в их противоположности. Эта гегелевская критика относится, конечно, не только к традиционной онтологии, включающей для него и философию Канта, но и ко всей более поздней философии рефлексии, которая, правда, не рассматривала себя в качестве метафизики.

2) Гегелевская критика метафизики направлена против концепции, утверждающей наличие чистых субстратов представлений. Данная концепция лежала в основе традиционной гносеологии и была важнейшей составной частью ее аргументации. Согласно ей чистое содержание мысли заключается только в

категориях как чистых логико-онтологических определениях. Именно такой тип аргументации был, по Гегелю, свойствен кантовскому описанию антиномий. Их критика становится поэтому составной частью критики метафизики вообще. Мир для Гегеля познаваем в целом и до конца, в силу чего все сущее может и должно быть предметом познания, причем не некоего сверхчувственного познания, а познания в мышлении. Категории есть в этом смысле утверждение реальности бытия и его собственных определений. Их дедукция, собственно, и составляет цель науки. Гегель требует лишь различать чистые понятия сущего и конкретные содержания, которые являются результатом опыта. Эти конкретные содержания, так же как и чистые понятия, имеют реальное существование и могут быть предметом представления или мышления. Их существенное отличие от чистых понятий состоит лишь в том, что они по своей природе не являются чисто логическими определениями, а постигаются в опыте. Поэтому они еще должны в логике доказать свою истинность, раскрыть себя, свое содержание в качестве чистых логико-онтологических категорий.

Таким образом, в своей критике метафизики Гегель развивает собственную идеалистическую онтологию. При этом задачу онтологии он видит не только в том, чтобы представить в связи определения, в которых мыслится и выражается значение сущего как такового, но одновременно и в том, чтобы эти определения развить из чистых категорий логики, из чистого абсолютного мышления. Такое категориальное развитие есть для Гегеля диалектика. Рассмотренное логико-онтологически, это категориальное развитие предстает в качестве развертывания определений чистого субъекта, мыслящего самого себя.

Гегелевская категориальная и диалектическая критика метафизики результируется поэтому в идеалистической онтологии, разворачивающей свое содержание как системное научное знание. Действительным изображением этой онтологии является для Гегеля его спекулятивная логика, реально выступающая в виде теории чистой абсолютной субъективности. Именно в теории абсолютной субъективности Гегель обосновывает принципы своей всеобщей онтологии. Он рассматривает определения бытия и сущности, выражающие само сущее и его значения, как необходимые моменты абсолютного мышления или мышления, мыслящего само себя. В диалектическом движении эти определения сменяют одно другое и в итоге снимаются в других, более

развитых понятийных определениях. Но в этом снятии они сохраняют свое собственное значение и остаются действительными определениями сущего. Они образуют важнейшие пункты, фазы диалектического движения и потому являются необходимыми содержательными моментами диалектического развития. Снятие определений бытия и сущности в понятии выражает диалектику движения определений сущего. В своем полном развертывании эта спекулятивная диалектика означает для Гегеля утверждение мыслящего себя чистого мышления как мышления абсолютной субъективности. Именно абсолютная субъективность выступает для него последним метафизическим обоснованием диалектического развития и изменения значений онтологических определений. Они определяются в гегелевской онтологии в мыслящем себя мышлении абсолютной субъективности и только в нем обретают свою действительность и действительность.

Онтологические и логические определения и их движение по существу описывают у Гегеля формирование и развитие сложных структур чистого мыслящего себя субъекта, которому только в конце удастся достичь полного понимания самого себя. Поэтому гегелевская всеобщая онтология, которая методически может быть понята как теоретический результат его критики метафизики, реально выступает у Гегеля в качестве теории абсолютной субъективности, взятой в ее целостном развитии. По своему проблемному содержанию она является обоснованием систематической истории самосознания, и ее цель состоит, во-первых, в объяснении связей определений чистой субъективности, обуславливающих единство процесса ее полного и совершенного развертывания, и, во-вторых, в выведении данных связей из актов чистого мышления.

Осуществляется это посредством диалектического движения категорий, которые, будучи поняты, подобно Канту, как онтологические мыслительные определения, есть у Гегеля не просто моменты логического единства, а обладают в отличие от кантовских онтологической действительностью, суть которой в самообъективации мыслящего себя чистого Я. Таким образом, Гегель устанавливает связь между конституированием объектов, объективной реальностью в целом и мыслительным самоотношением. Мышление обосновывается в самомышлении чистого субъекта, который в качестве спекулятивного понятия раскалывается в суждении и затем обретает понятийное единство в выводе. В этом само-постижении (*Sich-Selbst-Begreifen*) чистый субъект одновременно достигает и онтологического познания самого себя. Так Гегель онтологически обосновывает

свою теорию абсолютной субъективности, которая, являясь важнейшим результатом гегелевского системного построения, одновременно, как уже отмечалось, представляет собой один из наиболее ярких и выразительных примеров "современности" философа и, таким образом, является важнейшим аргументом в дискуссии о принадлежности Гегеля к модерну.

II

Содержание гегелевской теории абсолютной субъективности, развернутой философом в качестве спекулятивной логики, подробно изложено в многочисленной литературе, посвященной данному предмету. Наиболее удачной в смысле адекватности освещения предмета и компактности изложения мне представляется книга К. Дюзинга "Проблема субъективности в гегелевской логике"¹. Здесь я предлагаю обратить внимание на один важнейший момент теории абсолютной субъективности Гегеля, который является существенным для анализа феномена "современности" Гегеля и его философии субъективности и который, к сожалению, чаще всего остается без внимания.

Философия зрелого Гегеля представляет собой такой тип теоретического развертывания субъективности, где она одновременно понимается как абсолютная и конечная. В своей спекулятивно-идеалистической теории субъективности Гегель интегрировал проблему отношения трансцендентального и эмпирического субъекта, которая в XX столетии определяла критическое отношение раннего Хайдеггера к Гуссерлю, а также стала одной из центральных в философии субъективности модерна и постмодерна. В гегелевской систематике данная проблема представлена в виде проблемного отношения абсолютной субъективности к субъективности конечной.

Гегеля часто упрекают в "подчинении субъекта всеобщему разуму", в подавлении единичной, индивидуальной субъективности всеобщим, абсолютным и т. д. Для такого рода суждений Гегель действительно давал определенные основания. Это проявилось, например, в принижении им роли чувственно-единичного, конечного по отношению к бесконечному, или в изначальной "внедренности", "положенности" всеобщего, духа, абсолютной субъективности в мире и в индивидуально-конечном. Однако уничтожение единичной и конечной субъективности за

¹ Düzüing K. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien, 1982.

счет абсолютизации всеобщего, ее подчинение, "порабощение" абсолютным духом, всеобщим разумом было "достоянием" не самого Гегеля, а скорее гегельянства, которое гипертрофировало, абсолютизировало, довело до абсурда идеалистические логицистские принципы гегелевской системы. Возможность осуществления такой дедукции была, конечно, в определенном смысле и свидетельством непоследовательности самих гегелевских рассуждений, ошибочности посылок, заключенных в истоках его философской теории. Но все же вряд ли стоит отождествлять, идентифицировать Гегеля и его философию с "открытиями" гегельянцев и, прежде всего, представителей так называемого вульгарного крыла этой школы, которые под видом популяризации и развития достижений гегелевской философии изложили ее так, что порой в их "откровениях" становится весьма трудно узнаваем сам Гегель.

Что же касается гегелевского постулирования "внедренности" всеобщего в индивидуальное, изначальной "положенности" всеобщего и абсолютного (здесь, прежде всего, абсолютной субъективности) для единичной, конечной субъективности, то для этого хода мыслей у Гегеля были свои основания. Именно таким образом Гегель, вслед за ведущими гуманистами своей эпохи, ставит вопрос о включенности индивида в социум, во всеобщее. Это вопрос о внеиндивидуальном, "всеобщем" характере единичной и конечной человеческой субъективности. В гегелевской постановке вопроса нет ни грана мистики. Наоборот, это очень трезвое, реальное размышление над проблемой взаимосвязи всеобщей и единичной, абсолютной и конечной субъективности. Выходя здесь к разрешению действительной проблемной трудности объяснению многомерности человеческого существа, Гегель, по сути дела, переосмысляет само понятие человеческого индивида, индивидуального субъекта человеческой деятельности.

Конечная человеческая субъективность не имеет для Гегеля чисто индивидуального характера (в смысле индивидуально-уникальных проявлений). Но одновременно хотя субъективность и не растворяется в индивидуальной субъективности она, согласно Гегелю, существует и проявляется только как присущая отдельному индивиду, лишь через индивидуальное сознание (и самосознание). При этом "предшествующая" внеиндивидуальная субъективность в ее отношении к индивидуальной, единичной конкретизируется через включение в философский анализ некоторых изменений социальности, историчности в человеческой субъективности. Единичность, пишет Гегель, *"в такой же мере есть всеобщее, и потому*

спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями и т. д., а также с ними соотнобразуется..."¹

Гегель встает на путь исследования индивидуальной, конечной эмпирической субъективности как социального, общественного определения, являющегося подлинной основой человеческой целостности. Становление субъективности (как становление индивидуального человеческого "я") отнюдь не является, согласно Гегелю, развитием лишь единичности, единственности индивида².

Подлинное "я", подлинная субъективность для Гегеля это субъект на уровне самосознания, осознанная субъективность. Это означает реальную включенность "я" во всеобщий процесс культуры, понимаемый в качестве *Bildung*³.

Включение конечного в процесс *Bildung* обуславливает принципиальное значение знания для субъекта действия и познания. Вот почему тем способом, каким существует у Гегеля "я" как факт сознания, является знание. Но знание "я" есть нечто специфическое. Это не только знание абсолютной сущности и не только всеобщее переживание определений абсолютной субъективности. Оно имеет внутренний индивидуально-субъективный характер, ибо гарантировано особым типом сознания, а именно: собственно субъективным, конкретно-единичным сознанием. По существу и по проблемному смыслу здесь намечается особая тема "индивидуализации" и "субъективизации" знания всеобщего. Для Гегеля это есть не что иное, как приобщение к некоторому "утверждающему знанию" всеобщему самосознанию, самосознающей субстанции, или, собственно, абсолютной субъективности. Завершается процесс "приобщения" тогда, когда мыслящее конечное сознание оценивает и признает себя как момент всеобщей абсолютной сущности. Именно "индивидуализация" всеобщего знания и означает утверждение истинной действительности "я" ("я" как личности): "Все индивидуализированные во мне и мною переживаемые всеобщие определения души составляют мою действительность..."⁴ Акт же "переживания" всеобщих определений подразумевает "перешагивание" "я" своих собственных границ, признание им того, что лежит за его пределами, за пределами единичного, конечного

¹ Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 163.

² Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Hrsg. v. F. Hesse und B. Tuschling. Hamburg, 1994. S. 238–264.

³ просвещение, образование (нем.).

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 155. См. также: Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. S. 93, 95–96.

(или "одного") и индивидуального ("этого"), за свое собственное, "мое" И само это "перешагивание"-признание означает познание человеком самого себя, самопознание конечного "я" как субъективности. Ибо социализация "я", включающая в качестве важного момента "индивидуализацию" всеобщего опыта и знания, есть одновременно процесс познания человеком человека, познания самого себя как субъективности.

Гегель был совершенно прав, акцентируя важнейшую роль "индивидуализации" в утверждении субъективности: ведь в самом процессе "индивидуализации" происходит усвоение, интериоризация эталонов социальной деятельности человека, что обуславливает выход за рамки единичного "я" в контекст более широкой системы отношений (государственную и правовую реальность, культуру и историю). Но все дело в том, что "индивидуализация" знания в трактовке Гегеля представляла как односторонний процесс: это было лишь утверждение всеобщего в единичном. Однако "индивидуализация" должна одновременно включать и момент действительной субъективизации всеобщего, что означает утверждение уникально-единичного, собственно "моего", принципиально несводимого к проявлениям и конкретным переживаниям других "я"

Конечно, нельзя понимать дело таким образом, будто Гегель отрицал существование единичного, индивидуального как самостоятельного проявления субъективности. Речь о другом — о том, что для Гегеля как рационалиста-логициста имело значение только такое индивидуально-единичное (такие его проявления), которое являлось принципиально рефлекслируемым, которое могло быть объяснено, описано, понято, "схвачено" и "без остатка" сведено к чистому мышлению и мыслящему само себя самосознанию как изначально положенным формам всеобщелогического. Поэтому если и можно говорить о "трагедии" конечной, человеческой субъективности в системе Гегеля, то она имеет совершенно иные природу и признаки, нежели те, о которых повествуют критики Гегеля, обвиняющие его как создателя "абсолютной философии всеобщего" в полном отрицании, "упразднении" единичного и человеческого как такового. Уделяя в действительности большое внимание единичному и конечному (без них, по Гегелю, немислимо завершение системы, собственное утверждение (читай: самопознание) абсолютного духа), Гегель, по сути дела, элиминировал, устранил важные реальные субъективно-индивидуальные измерения, проявления "я"— такие, как бессознательное, чувственность и переживания в их не-рациональных проявлениях (т. е. то, что

именуется "энергией" души¹), сведя их к чистому самосознанию как энергии определяющего все и вся мышления. Несомненно, Гегель прекрасно осознавал ценность и значимость для человеческой личности всех этих принципиально нерелексируемых проявлений "я" Об этом свидетельствует его развернутый и содержательный анализ принципиально нерелексируемых измерений "я" в "Феноменологии духа" и в философии субъективного духа. Однако он считал их лишь некими промежуточными, целостными образованиями (гештальтами) сознания, его иллюзорными "идолами", "побочными" результатами самораскрытия абсолютной субъективности. Они должны быть преодолены, познаны (читай: постигнуты понятийно, а следовательно, "овсеобщены", поняты как проявления всеобщей рациональной субстанции) в развитии субъективности и тем самым преобразованы в релексируемые проявления сознания "я" Ведь только то, что являлось умопостижимым (а стало быть, то, что было "положено" как всеобще-мыслительное), обладало у Гегеля достоверностью.

В этом пункте сказалась гегелевская логицистская радикализация рационалистической традиции. И хотя благодаря этой радикализации Гегель сумел высказать многие ценные идеи относительно роли мышления как энергии самосознания и "гаранта" целостности сознания², а также поставить многие проблемы и разрешить трудности, накопившиеся до него в историко-философской традиции, — такая радикализация имела и иные последствия для реальной субъективности. Живая субъективность попала в оковы рации, ее индивидуальность и уникальность были ограничены лишь принципиально релексируемыми проявлениями, что в гегелевской систематике по существу означало ее подчинение логике. Иными словами, и в отношении конечной субъективности "дело логики" оказалось определяющим: "энергия" души должна была раскрыть себя как "энергия" субъективно-логического, абсолютной субъективности как таковой.

В систематическом плане это означает, что у Гегеля так и остается непроясненным вопрос о том, как единичное субъекти-

¹ Под "энергией" души понимается особый тип рациональных проявлений, которые порой именуются как иррациональные. Речь идет об "интенциональностях" сознания "я", которые обуславливают специфическую, уникально-"мою" жизнь субъективности, о реальных проявлениях "в-себе" субъективности, выражающих конкретное переживание ею самой себя.

² О гегелевском понимании мышления и сознания, мышления и самосознания, а также о роли мышления (в гегелевской интерпретации) в развитии понятия субъективности см.: *Быкова М. Ф.* Гегелевское понимание мышления. М., 1990. С. 56—80.

вного духа относится к единичному абсолютной субъективности и абсолютного духа. Ясно, что в субъективном и абсолютном духе единичное не может быть нумерически тождественным, так как оба различны по своему содержанию, хотя и представляют собой существенные определения понятия. Проблема состоит, стало быть, в том, чтобы объяснить, как может мыслиться отношение субъективного к абсолютному духу в качестве отношения одного единичного к другому, равных лишь по своей сущности. У Гегеля это так и осталось неясным. И все же ему удалось поставить и осмыслить проблему, которая становится центральной для философии модерна. При этом Гегель не только предопределил направление и содержание теоретических поисков модерна относительно субъективности, но и реально оказался включенным в такие поиски.

Несмотря на многие преимущества развитой Гегелем теории абсолютной субъективности, очевидно, что в таком виде, а именно как метафизика абсолюта или метафизика абсолютной субъективности, она является реально неосуществимой. Если философия субъективности вообще может быть понята и развита как метафизика, то только как метафизика конечной субъективности, примером чему является как попытка построения теории субъективности Гуссерлем и Хайдеггером, так и исследования аналитической философии. И все же в своем спекулятивно-логическом учении об абсолютной субъективности Гегель развил идеи, которые имеют важнейшее значение и в аспекте разработки современной теории субъективности. Это также дает основание говорить об идейной принадлежности Гегеля к модерну и даже в определенном смысле об идейной близости к постмодерну. Выделю и назову здесь тезисно лишь ряд основных идей. Гегель показал и убедительно доказал, что:

1) теория чистой субъективности как принцип мышления может быть развита только внутри логики и не должна систематически предшествовать ей (как это было в системах немецкого идеализма);

2) чистый субъект как принцип основополагающей науки должен отличаться от психологического, эмпирически-реального субъекта;

3) чистые мыслительные действия необходимо понимать как субъектно-спонтанное осуществление закономерных логических связей; свое обоснование они получают в самом субъекте, в его мыслительном отношении к себе;

4) полное развертывание субъекта во всем многообразии его сложной структуры есть результат целостного процесса его самоосмысления; определения, являющиеся предпосылками

данного развертывания, выступают при этом только как простые конститутивные элементы, не имеющие самостоятельного значения и приобретающие его в самом процессе развертывания. Благодаря такому пониманию ликвидируется бесконечное повторение предпосылки "я" в самопредставлении, а также круг в определении мыслящего самого себя "я";

5) в силу того что в спекулятивной теории субъективности как основополагающей науке должна быть определена действительность высказываний или сама по себе истина, эта теория, даже если она не является онтологией, не может рассматриваться вне отношения со всеобщей онтологией. Основываясь на принципе чистой, мыслимой в качестве абсолютного самоотношения субъективности, она задает фундамент и границы этой онтологии.

Такая онтология, понятая уже как онтология конечной субъективности, была разработана в философии модерна. Благодаря этому здесь оказывается реализованным одно из важных требований гегелевской философии субъективности: создание онтологически определяемой теории субъективности.

К ВОПРОСУ О ДИАЛЕКТИКЕ ОТРИЦАНИЯ. МОДЕРНИЗАЦИЯ И ДИАЛЕКТИКА

Если Гегель в своей книге "Феноменология духа" стремился показать активную, творческую роль диалектики отрицания, то Маркс перенял гегелевскую диалектику, чтобы затем преобразовать ее на основе материализма. В моем докладе я постараюсь не только воспроизвести некоторые диалектические идеи Гегеля и Маркса, но и рассмотреть то, как Маркс относился к гегелевскому учению. Для меня также важно постараться с помощью диалектики отрицания проанализировать некоторые современные проблемы, ставшие сегодня актуальными в практике реализации экономической реформы и модернизации в Китае, а именно — проблемы соотношения традиционной культуры и реальной жизни, культуры и рынка.

1. Возникновение диалектики отрицания у Гегеля

Гегелевская философия прошла непростой путь. В 1807 году, после опубликования "Феноменологии духа", Гегель постепенно удаляется от философии Шеллинга и затем создает свою собственную философскую систему и свой собственный философский метод.

Прежде всего, в центре внимания Гегеля оказывается диалектический процесс исторического развития человечества. Так, он углубляет выдвинутую Просвещением концепцию прогресса, рассматривая его не как противоположность цивилизации и варварства, нового и старого, а пытаясь на основе понятия "обновления" объяснить процесс прогрессивного исторического развития: ростки нового уже заложены в старом, и новое есть, в сущности, результат, проистекающий из старого. Поэтому значение прогресса состоит для Гегеля не в отрыве современности от прошлого, а, напротив, в том, что прогресс есть лишь обновление и омоложение старого. Точно так же и обновление в духовной сфере Гегель понимает как преобразование старых мыслей.

Понимание прогресса у Гегеля есть не только результат усвоения им идей Просвещения; оно основывается главным образом на том, как он рассматривает основные события Французской революции. Гегель полагал, что реформы жирондистов были в большей степени пригодны для борьбы с феодализмом, чем экстремистские действия, означающие насилие и террор.

"Снятие" — одно из важнейших понятий у Гегеля. В своей "Науке логики" он так разъясняет это понятие: "Слово "снятие" имеет в немецком языке двоякий смысл, оно означает сохранение, удержание и вместе с тем преодоление, устранение"¹. По Гегелю, отрицание, негативность, есть то, что характерно для диалектической взаимосвязи и развития. В реализующемся через отрицание развитии не только сохраняется подлинная ценность вещей, но вещи в процессе снятия реализуют свою сущность. Отчуждение есть также один из видов снятия, поскольку в отчуждении явления выказывают свое негативное отношение к своему собственному происхождению. В "Феноменологии духа" Гегель называет противоречие гражданского общества одним из видов отчуждения, где наличная действительность самости выступает в развитом, но отчужденном от себя виде². В произведении "Основы философии права" Гегель пишет: "Установка общественного состояния на неопределенное приумножение и спецификацию потребностей, средств и удовольствий, которая, равно как и само различие между естественными потребностями и потребностями образованного человека, не знает никаких границ, роскошь, — представляет собой точно так же бесконечное усиление зависимости и нужды"³. В "Эстетике" Гегель еще более ярко формулирует противоречие гражданского общества: "Точно так же, однако, противоположное идиллическому состояние всеобщей образованности содержит в себе, с другой стороны, немало отрицательного. Обширная взаимосвязь потребностей и труда, интересов и способов их удовлетворения полностью развернута, и каждый индивидум, потеряв свою самостоятельность, оказывается вовлеченным в бесконечную цепь зависимостей от других. То, в чем он сам нуждается, либо вовсе не является результатом его собственного труда, либо является таковым лишь в очень незначительной мере, а кроме того, каждый из этих видов деятельности, утрачивая живой и индивидуальный характер, все в большей мере осуществляется лишь механически в соответствии со всеобщими нормами. И вот тогда на фоне этой индустриальной образованности... выступает, с одной стороны, жесточайшая нужда, а с другой, если нужда должна быть устранена, то

¹ Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik // Gesammelte Werke, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg (Felix Meiner), 1978. Bd. 11. S. 58.

² Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes // Sämtliche Werke, hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg (Felix Meiner), 1952. Bd. 5. S. 346.

³ Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin (Akademie), 1956. S. 172—173.

индивидуумы должны быть богатыми, т. е. освобожденными от необходимости трудиться для удовлетворения своих потребностей и имеющими возможность сосредоточиться на более высоких интересах”¹. Намерение Гегеля свести различные противоречия буржуазного общества к отчуждению духа явно говорит об исторической ограниченности его мышления. Из-за исторической и классовой ограниченности своего сознания Гегель не смог увидеть, что противоречия буржуазного общества в конечном счете сводятся к противоречию способа производства.

С точки зрения Маркса, величие гегелевской ”Феноменологии духа” состоит в следующем. ”Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека”, однако он (Гегель) ”видит только положительную сторону труда, но не отрицательную” ”Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*” Таким образом, односторонность и ограниченность Гегеля состоит в том, что ”всякое отчуждение человеческой сущности для него — не что иное, как *отчуждение самосознания*” Несмотря на это, его произведение ”Феноменология духа” является для Маркса весьма важным: ”Феноменология” есть скрытая, еще неясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует *отчуждение* человека хотя человек выступает в ней только в виде духа, постольку в ней заложены в скрытом виде *все* элементы критики... Разделы о ”несчастном сознании”, о ”честном сознании”, о борьбе ”благородного и низменного сознания” и т. д. и т. д. содержат в себе хотя еще в отчужденной форме *критические* элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д.”².

2. Диалектика отрицания как движущее начало и творческий принцип

Во введении и в предварительных замечаниях к своему произведению ”Феноменология духа” Гегель предпринял первую попытку сформулировать свой диалектический метод.

Маркс уделял этому произведению Гегеля особое внимание, называя его подлинным истоком и тайной гегелевской философии.

¹ Hegel G. W. F. Ästhetik. Berlin (Aufbau), 1955. S. 272.

² Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844 (Abs.: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt). MEGA. Berlin (Dietz), 1982. Bd. 2. S. 404—406 (см.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 158—160).

фии¹. Это значит, что "Феноменология духа" являлась для Маркса ключом к пониманию всей философии Гегеля. Диалектика отрицания как движущий и творческий принцип есть, по Марксу, кульминационный пункт "Феноменологии", ибо там уже содержатся наброски, основные идеи и концепции, которые получили дальнейшее развитие в более поздней философии Гегеля.

Маркс, с одной стороны, высоко ценил гегелевскую диалектику отрицания, а с другой — подверг ее материалистическому пересмотру, очистив от мистической формы.

Преобразованную Марксом диалектику отрицания, а именно учение о диалектическом единстве противоположностей, следует понимать как учение об основанном на отрицании опосредовании. Однако до сих пор роль понятий "отрицание" и "опосредование" и их место в диалектике недостаточно учитываются в марксистских исследованиях. Однако без учета роли отрицания как опосредствующего звена понимание таких категорий, как "отношение", "движение", "развитие", "противоположность", "противоречие", "ценность" и др., рискует попасть в плен метафизического способа мышления. Разумеется, диалектика отрицания у Маркса отличается от диалектики у Адорно, у которого момент отрицания абсолютизируется, а категория снятия применяется лишь для обсуждения таких явлений, как упадок и разложение. Однако уже Гегель в "Феноменологии духа" подверг критике такое одностороннее понимание отрицания. У Маркса диалектика отрицания как движущий и творческий принцип демонстрирует свою критическую силу и революционную сущность. Она выступает у него не только как диалектический метод, но и как диалектическое мировоззрение. Это также означает, что диалектика должна опираться на историю и рациональную ценностную ориентацию.

Я полагаю, что всякое ценностное отношение есть в действительности опосредованное отрицанием диалектическое отношение. Теория отчуждения, которую Маркс обосновывает в историческом материализме, должна рассматриваться в определенном аксиологическом контексте, задаваемом формой негативности. Позитивность же данного контекста состоит как раз в том, что отчуждение должно быть снято и должно быть построено "сообщество свободных", в котором свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех. Это — марксистский ценностный идеал. Такое ценностное мировоззрение основывается на постижении объективных законов исторического развития.

¹Ibid. S. 401 (см. там же. С. 156–157).

3. Традиция с точки зрения диалектики отрицания

В последние годы в связи с углублением политики экономических реформ и открытости вовне в Китае все сильнее обостряется дискуссия по проблеме соотношения традиции и современной действительности, традиционной культуры и модернизации.

Я думаю, что центральным пунктом этой дискуссии является вопрос о том, как правильно понимать традицию. Позволю себе процитировать здесь одно место из гегелевских "Лекций по истории философии": "Но эта традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным, подобно тому как течение природы, в вечном изменении и движении ее образов и форм, остается навсегда верным своим первоначальным законам и совсем не прогрессирует. Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока"¹. Традиция, таким образом, есть живая реальность, поскольку культурная жизнь составляет часть действительности и означает актуальную активность.

Так как каждое поколение в качестве субъекта культурного творчества опирается на существующую традицию и при этом постоянно стремится к тому, чтобы превратить традиционное в элемент современности и вместе с тем усовершенствовать его, то в каждом конкретном случае традиция имеет свои особенности. Это значит, что традиция может продолжаться и сохраняться лишь посредством развития. Развитие же не есть простое повторение или расширение, но есть возникновение нового. Активность современного человека хотя и зависит от определяющей ее традиции и унаследованной культуры, однако при этом не происходит простого повторения, а, напротив, мы имеем дело с устремленной в будущее творческой активностью. В качестве связующего звена между историей и действительностью традиция представляет собой совокупность не только позитивных, но и негативных ценностей. Здесь негативность, отрицательность, должна пониматься в смысле диалектики отрицания. Это не означает простого отказа от негативного или предоставления ему свободы, а означает сохранение позитивных элементов в снятом виде. Хотя традиция и есть то, из чего

¹ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Stuttgart — Bad Cannstatt, 1965. S. 18 (см.: Гегель. Соч. Л., 1932. Т. 9. С. 10).*

мы исходим, этот исходный пункт должен быть вместе с тем снят посредством диалектического отрицания. Это опосредованное диалектическим отрицанием снятие является активным движущим и творческим принципом. Снятие традиции означает, таким образом, по существу дальнейшее развитие и развертывание традиции, действительное высвобождение национального духа. Поэтому диалектика отрицания является важным и существенным моментом развития традиции.

В соответствии с принципом диалектического отрицания критика традиции должна рассматриваться в качестве необходимого условия дальнейшего развития традиции. Так, например, резкая критика традиции феодализма "Движением 4 Мая" показывает его собственную историческую ограниченность, ибо по существу оно не может прервать традицию, а образует, напротив, важный элемент в развитии национальной культуры из традиции к современности. Без этого элемента отрицания новая культура в сегодняшнем Китае просто не появилась бы.

В конфуцианстве также можно наблюдать роль отрицания как опосредствующего момента. Даосизм и буддизм могут в разных смыслах — рассматриваться как отрицание конфуцианства. Вместе с тем именно они с их своеобразным содержанием оказали стимулирующее влияние на развитие конфуцианства. Так называемое неоконфуцианство развилось именно из полемики с идеями даосизма и буддизма и их критического усвоения. Можно даже сказать, что без диалектически отрицательного опосредования даосизма и буддизма оригинальное конфуцианство не было бы в состоянии развиваться дальше.

4. Диалектика отрицания в соотношении культуры и рынка

В процессе модернизации в Китае весьма актуальной и жгучей проблемой стало то, каким образом следует понимать соотношение между культурой и развитием рыночной экономики. Этот вопрос сегодня весьма остро дискутируется в Китае. Развитие культуры связано, в сущности, с развитием человека. В древности способ производства — хотя и весьма ограниченно и односторонне — находился в соответствии с уровнем развития культуры. Это было основной причиной расцвета эллинизма. Современный способ производства хотя и преодолел ограниченность и односторонность древности, однако возникло противоречие между экономикой и культурой, поскольку современный способ производства ориентирован уже не на раз-

витие человека, а на приумножение богатства¹. Я думаю, что соотношение рынка и культуры следует понимать и определять, учитывая диалектику отрицания в качестве опосредствующей инстанции. Это не означает, что рыночная экономика не имеет значения для развития культуры. Напротив, с исторической точки зрения развитие рыночной экономики является необходимым для совершенствования культуры.

Значение рыночной экономики для культуры заключается в том, что первая ведет к независимости человека, которая, однако, покоится на его зависимости от вещей, а с другой стороны создает материальные условия для преодоления ограничений, накладываемых на человека природой и обществом (по Марксу, такое общество есть овеществленное общество). Погоня за богатством, характерная для рыночной экономики, приводит также к раскрытию человеческой индивидуальности, а экономический рост высвобождает все больше свободного времени и создает все больше возможностей для культурного развития. Но вместе с тем неизбежно и противоречие между развитием рынка и культурным развитием. Это противоречие есть, по существу, противоречие между развитием экономики и совершенствованием человека. Вклад капиталистической товарной экономики в развитие цивилизации состоит как раз в одностороннем развитии человека и утрате его собственной ценности.

Итак, недостаток рыночной экономики состоит в том, что она ограничивает культурное развитие и тем самым находится в отрицательном отношении к культуре. Так как рыночная экономика всегда погружена в безбрежный океан культуры, то проблемы экономики всегда связаны с проблемами культуры общества и имеют свою внеэкономическую подоплеку. Так, экономическая перестройка означает не только преобразование экономической структуры, но и трансформацию интересов, что в свою очередь связано с определенными изменениями в мировоззрении.

Феномен "несрабатывания рынка", наблюдаемый сегодня в Китае в процессе проведения рыночных реформ, отражает, по сути дела, противоречия и конфликты, порожденные кризисом в культуре и столкновением различных ценностных ориентаций. Хотя рыночная экономика, с одной стороны, в определенной мере и удовлетворяет материальные потребности, но с другой — погоня за материальным благополучием и комфортом порождает в человеке неутолимую жажду потребления, и тем самым

¹Ср.: *Bell D. Die kulturellen Widersprüche des Kapitals, aus dem Engl. von I. Presser. Frankfurt a. M. (Campus), 1991.*

человек утрачивает желание и способность размышлять о ценностных идеалах и смысле жизни.

Поэтому в развитии культуры вырабатываются определенные ограничения, накладываемые на рыночную экономику. Эти ограничения, в свою очередь, являются необходимыми условиями для дальнейшего развития рыночной экономики. В последние годы у нас часто говорилось о том, что культурное строительство должно приспособливаться к развитию рыночной экономики. Некоторые экстремисты утверждали даже, что культура лишь в том случае будет способна соответствовать рыночной экономике, если она, подобно товару, сама окажется на рынке и с ней будут обходиться, как с товаром. Однако практика уже показала, что такое приспособление культуры к рыночным отношениям является пассивным и в конечном счете ведет к тому, что люди стремятся лишь к деньгам. Экспансия денежного фетишизма не только тормозит развитие культуры, но и усиливает противоречие между культурой и рыночной экономикой, что в свою очередь ведет к трудностям в проведении экономической реформы.

Формирование позитивного соотношения культуры и рыночной экономики должно происходить на основе диалектики отрицания, а это помимо прочего, значит, что мы должны создать такие условия, при которых развитие культуры будет здоровым и свободным от денежного фетишизма. Только в том случае, если культура ограничивает и снимает противодействие рыночной экономики, она может действительно эффективно способствовать развитию последней. Здесь нужен материалистический подход, а именно мы должны ясно видеть внутреннее противоречие рыночной экономики и знать, что ее противодействие не может быть преодолено только в рамках самой рыночной экономики.

Стимулирование и регулирование развития рыночной экономики в процессе культурного строительства посредством использования закономерностей диалектики отрицания является не только необходимым, но и возможным. До сих пор в обществах, определяемых рыночной экономикой, всегда имеются сферы, не подчиняющиеся закону меновой стоимости, т. е. вне рыночные элементы. Это, например, описанный Марксом труд, не имеющий экономического значения, равно как и описанная Мильтоном в книге "Потерянный рай" свободная культурная деятельность. В современных промышленно развитых странах с сильно развитой рыночной экономикой все больше усиливается значение вне рыночного элемента. Гармоничное соотношение рыночных и вне рыночных элементов и их взаимное дополнение и ограничение является необходимым условием

эффективного развития рыночной экономики и культуры, равно как и всестороннего общественного прогресса.

Экономические процессы не только в Китае, но и во всем мире ставят нас перед одной острой проблемой, которая обязательно должна быть решена: каким образом повысить роль культуры, чтобы можно было преодолеть ограниченность рыночной экономики и обеспечить ее здоровое развитие, усиливая при этом функцию макроконтроля и регулирования со стороны государства?

5. Диалектика пути модернизации

В общем виде можно сказать, что главной частью гегелевской философии права является учение о государстве. По Гегелю, основное противоречие государства преодолевается и снимается в ходе всемирной истории, так же как и внутренние противоречия гражданского общества. В гражданском обществе каждое отдельное лицо имеет свои особенные потребности и цели, равно как и каждое государство стоит в особом отношении к каждому другому государству и имеет свои собственные интересы. Это значит, что "в этом деле мирового духа государства, народы и индивидуумы выступают в своем особом определенном принципе"¹. Поэтому можно сказать, что у различных стран и наций должны отличаться и пути модернизации. Китай уже давно ищет свой подходящий путь. При этом очевидно, что на Востоке модели общественного развития весьма тесно связаны с определенными культурными особенностями и что установки развития цивилизации в восточноазиатских странах — независимо от того, идут они по пути капиталистической или социалистической индустриализации — заметно отличаются от западных моделей.

Макс Вебер, занимавшийся исследованием различий между протестантской и конфуцианской этикой, утверждал, что современный индустриальный капитализм основан на европейском рационализме. Социальный же базис конфуцианства — это, как он полагал, лишь интеллигенты и мандарины. Хотя конфуцианство и принимает во внимание практику и разумные жизненные принципы, все же очень трудно или даже невозможно провести рационализацию конкретного реального общества на основе конфуцианской этики, поскольку конфуцианский рационализм всегда неотделим от традиционно-консервативных

¹ *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, a. a. O. (Fußnote 3). S. 290.*

нравов и обычаев. Когда Макс Вебер создавал эту концепцию, европейская рациональность еще не переживала таких потрясений, как сегодня. Для него было чем-то само собой разумеющимся, что теорию западной модернизации можно положить в основу учения, объясняющего явления и взаимосвязи китайского общества. Однако сегодня уже ясно видна односторонность и ограниченность такого подхода, тем более что теорию Макса Вебера вполне можно назвать европоцентристской, особенно если учесть, что он не был по-настоящему знаком ни с конфуцианской этикой, ни с особенностями китайского общества.

На Западе издавна господствует мнение, что модернизация равнозначна европеизации. Однако в последние годы эта западная теория модернизации столкнулась с фактом экономического подъема в восточных странах. Это означает, что процесс модернизации не может быть однозначно отождествлен с европеизацией (а потому подлежит корректировке и утверждение Вебера).

Сейчас мы стоим на пороге третьего тысячелетия, когда стремительно развиваются наука и техника, а экономика приобретает всемирный характер. Хотя в процессе глобализации экономических процессов происходит экономический рост и на национальном уровне, сопровождаемый развитием прогрессивных технологий, тем не менее сохраняются различия между социальными системами, государствами и культурами. Нельзя пренебрегать тем фактом, что в последние десять лет усиливаются культурные конфликты и трения между развитыми западными странами и так называемыми развивающимися странами, хотя никогда еще люди не были столь тесно связаны единым мировым рынком и современными коммуникационными технологиями.

Разумеется, развитие национальной культуры не может и не должно быть изолировано от мировой культуры. Однако было бы грубой ошибкой полагать, что развитие различных наций может идти лишь по пути современной западной цивилизации. Невозможно просто привить восточным странам не имеющую на Востоке своих корней западную культуру. Наша задача состоит в том, чтобы в процессе экономической модернизации и глобализации построить новую национальную социалистическую культуру.

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Вальтер Йешке

”САМОСОЗНАНИЕ ДУХА”. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ ГЕГЕЛЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

Тот, кто хочет определить последствия чего-либо, стоит перед сложной задачей, состоящей как минимум из четырех пунктов. Он должен (1) определить историческую ситуацию, в которую вступает данное нечто, как бы *”praeter hoc”*¹, — хотя бы для того, чтобы иметь возможность на определенном фоне увидеть, в чем, собственно, состоит специфика того нечто, которому приписываются определенные последствия; он должен (2) определить само это нечто как таковое, ибо как же можно было бы иначе вообще приписывать ему какие-то последствия; он должен (3) определить ситуацию после этого нечто, т. е. описать *”post hoc”*² в качестве такового, чтобы, оценив изменившуюся ситуацию, получить возможность вообще видеть последствия; он должен (4) показать, что определенное изменение было вызвано именно этим нечто, т. е. то, что это изменение должно быть определено именно как *последствие*, а *”post hoc”* как *”propter hoc”*³. Я остановлюсь на этих четырех пунктах, но не с равной степенью подробностей, а сосредоточусь в основном на первых двух, тогда как два последних будут рассмотрены совместно и более кратко.

1. Историко-философские предпосылки философии религии Гегеля

Философия религии Гегеля — выдающееся явление, относящееся к поздней фазе развития философской теологии. Это была эпоха критики всякой спекулятивной теологии и замены ее

¹ наряду с этим (лат.).

² после этого (лат.).

³ вследствие этого (лат.).

философией религии в узком смысле слова. Философская, не опирающаяся на какое-либо предполагаемое откровение или на освященное традицией учение, теология стремится к тому, чтобы вывести мысль о Боге из чистого мышления, или разума. Этот дуализм основанной на откровении и опирающейся на разум мысли о Боге почти непрерывно пронизывает западную традицию с самого начала развития философии. Однако, как мне кажется, такой дуализм не является особенностью только европейской традиции, но определяет структурное своеобразие всех высокоразвитых способов высказывания о божественном. Их взаимодействие с мыслительным содержанием традиционных религий может принимать различные формы. Если в античности сначала доминирует насмешливо-отрицательное отношение к традиционной народной религии или, по крайней мере, тенденция к ее замене, а в период заката античности преобладает заинтересованность в уравнивании обоих, то философская теология нового времени — после стремительных предвосхищений Возрождения — прежде всего находится в рамках, задаваемых горизонтом традиционного христианского вероучения. Она не считает себя находящейся в оппозиции по отношению к учению о Боге, содержащемуся в традиционной религии, но понимает себя отчасти как его дополнение, а отчасти как средство его очищения.

Так, например, нигде не дискутируется проблема фундаментального выбора в пользу монистической идеи Бога. Даже (и как раз) в контексте картезианского субстанциального дуализма выбор теологического дуализма всегда остается исключенным из философской теологии. Теологический монизм образует, скорее, реальность, остающуюся за скобками онтологического дуализма мышления и протяжения; он даже оказывается условием, при котором только и становится теоретически возможным и практически жизнеспособным онтологический дуализм: вспомним хотя бы окказионализм или предустановленную гармонию Лейбница. Выбор дуализма — как необходимого для разума или по крайней мере напрашивающегося допущения привносится в философскую теологию извне и исключительно в качестве попытки, а именно — со стороны так называемого обновленного, и причем неверно, скепсиса Пиррона, точнее: со стороны скептического по отношению к разуму фидеизма. Однако и здесь этот выбор не принимается всерьез, а используется для того, чтобы уличить разум в его теологической импотенции и подчинить его вере.

Не только монизм остается в философской теологии за пределами критики; то же самое можно сказать учитывая

одно выдвинутое Спинозой ограничение — и о теизме. Правда, сверх того, что содержится в высказываниях веры, разум требует достоверности, которая состоит в усмотрении необходимости мыслимого в них понятия. Разум пытается постичь и развить идею о Боге средствами мышления, не опирающегося на откровение: он хочет привести эту идею к той ясности, которая есть ясность самого разума. Однако его попытки остаются ориентированными на предзаданную идею личного Бога. Я коротко проиллюстрирую это на трех примерах: теодицея, божественные предикаты и доказательство бытия Бога.

В философской теологии доказательства бытия Бога отнюдь не являются порождением наглой заносчивости мышления. Они необходимы разуму для обеспечения достоверности того, что Бог, как его понимает разум, существует. Для основанного на разуме понятия Бога его бытие, в отличие от традиционно-религиозных сообщений о направленных на человека божественных деяниях, не является непосредственно данным. Поэтому разум должен специально удостовериться в наличном бытии того, чье понятие не противоречит разуму и даже мыслится им как необходимое. Разум может удостовериться в этом наличном бытии лишь посредством того, что он усматривает это бытие именно с той необходимостью, которая составляет его, разума, собственную сущность и которая заложена в структуре разумных понятийных определений. К концу XVIII столетия крах этой программы становится очевидным. Вспомним хотя бы о кантовской критике трех возможных форм доказательства бытия Бога. Физико-теологическое доказательство — переход от констатации наблюдаемого в мире порядка к выводу о существовании его творца, — каким бы почтенным и внушительным оно ни казалось, хотя и может направить на путь, ведущий к той же самой идее Бога, которая известна в христианской религии и продумывалась в философской теологии, однако оно не в состоянии когда-либо достичь этой идеи. Космологическое доказательство — умозаключение от обусловленного к безусловному — пытается с помощью рассудочных категорий вырваться за пределы сферы опыта, хотя эти категории действительны лишь в этой сфере. Онтологическое доказательство — умозаключение от понятия необходимого существа к его бытию — не выходит за пределы номинальной дефиниции такого существа, а именно — что это такое существо, которое не может не существовать. Однако этим ничего не достигается, здесь даже нет никакой определенной идеи Бога, а попытка содержательно определить это понятие

через понятие самого совершенного существа также отпадает, ибо и она уже потерпела неудачу. Этот крах всех философских попыток доказать бытие Бога имел разрушительные последствия для философской теологии, пользовавшейся традиционными средствами теоретического разума. Однако это не значит, что такие последствия с необходимостью обладают значимостью и за пределами философской теологии; еще в меньшей степени они позволяют делать какие-либо выводы о самом бытии Бога.

Иначе обстоит дело со второй проблемой, а именно — можно ли вообще без противоречий мыслить объединяемые в понятии Бога предикаты. Мыслима ли, например, личность, соединяющая в себе высшую степень доброты с высшей степенью справедливости и высшую степень мудрости с высшей степенью могущества? Разве понятие доброты не обретает впервые свою определенность лишь в противопоставлении понятию справедливости, а понятие могущества — в противопоставлении понятию мудрости? Наш опыт дает достаточно поводов для прискорбного допущения, что доброта и справедливость, равно как и могущество и мудрость, часто оказываются в состоянии конфликта, что одно убывает в той мере, в какой прибавляется другое. И чем оправдана наша надежда на то, что эти качества, которые, как показывает опыт, тем больше конфликтуют между собой, чем сильнее они выражены, что эти самые качества, взятые в их высшей степени, опять-таки будут совместимыми, а не окажутся в острейшем противоречии друг с другом? Поэтому в период раннего христианства Маркион¹ проводил различие между Богом добрым и Богом справедливым: высшую интенсивность доброты нельзя мыслить как совместимую с принципом справедливости, не говоря уже о ее совместимости с высшей степенью справедливости. На эти возражения философская теология ответила учением о возможности единства божественных предикатов. Однако если указанные трудности можно устранить лишь вводя вместо понятия *высшей* доброты понятие доброты, *ограниченной* справедливостью, а вместо понятия *всемоущества* понятие могущества, *умяренного* мудростью, то тем самым, скорее,

¹Маркион (Marcion) (конец 1 в. 160) христианский гностик. Родом из Синопа (Малая Азия), ок. 140 прибыл в Рим. Исходя из посланий апостола Павла, считал несовместимыми Бога-Творца Ветхого Завета с его принципом закона-справедливости и евангельского Бога любви, явленного Иисусом Христом. В 144 был отлучен от Церкви и основал еретическую секту, получившую широкое распространение в Римской империи.

стыдливо признается несовместимость данных предикатов, рассматриваемых в их абсолютности. Последствия такого возражения оказываются гораздо более серьезными, чем последствия неудачи с доказательствами бытия Бога. Если несостоятельность этих доказательств еще не доказывает того, что Бога нет, но может быть приписана слабости нашего разума, то демонстрация внутренней противоречивости понятия Бога является вместе с тем доказательством того, что мыслимое в нем содержание — по крайней мере в том виде, в каком оно мыслится, — не существует.

Вопрос о совместимости предикатов понятия Бога, вероятно, потому не имел ощутимых последствий, что он тоже остался лишь одной из внутренних проблем философской теологии, а тем самым и круг людей, интересующихся этим вопросом, оказался ограничен теми, кто уже с самого начала был склонен к тому, чтобы преодолевать свое сомнение, обращаясь к достоверности веры. Широким интересом пользовалась, напротив того, проблема теодицеи. Ее острота заключалась в вопросе о том, могут ли упомянутые предикаты, независимо от их логической совместимости, быть приписаны Богу перед лицом нашей действительности, т. е. в вопросе о том, как можно совместить мысль о совершенной божественной сущности с тем злом, которое мы наблюдаем в мире.

Традиционный, заимствованный из античности инструментарий, с помощью которого Бога оправдывают перед лицом существующего в мире зла, а именно — утверждение о том, что зло необходимо ради поддержания гармонии, или смягчение проблемы через понимание зла как чистой лишенности, или апелляция к "природе вещей", или различение между причинением и допусканьем зла, или, наконец, обращение к понятию свободы, этот традиционный инструментарий Лейбниц дополнил положением о том, что Бог выбрал и сотворил наилучший из возможных миров и не стал бы создавать какой-либо иной мир. Это положение и в самом деле является убедительным для разума и со времен Ансельма Кентерберийского может считаться аналитическим высказыванием: разум может мыслить Бога лишь как такую реальность, по отношению к которой немыслима никакая более совершенная реальность (ибо иначе Бог не был бы Богом), а такое наисовершенное существо могло сотворить только наилучший из всех возможных миров.

Однако эта мысль обладает принудительной убедительностью лишь при предположении, что такой Бог существует, т. е. что существует личный Бог, характеризующийся такими чертами, как высшая доброта, высшая справедливость, высшая

мудрость и всемогущество. Если отказаться от такого предположения, то эта мысль теряет свою убедительность, не говоря уже о том, что именно в силу необходимой взаимосвязи обеих мыслей растущее сомнение в истинности того, что высказывается в заключение, подрывает также и значимость предположения о том, что этот мир был сотворен самым совершенным Богом. Ведь всегда можно найти достаточно причин для того, чтобы усомниться в максимальном совершенстве мира и, далее, прийти к убеждению в том, что этот мир может и должен быть улучшен. Это положение не теряет, таким образом, своей последовательности и убеждающей силы — в рамках новоевропейской, рационалистической, идеи Бога оно остается безусловно значимым, — однако направленность доказательства меняется: тот мир, относительно которого можно не без оснований быть убежденным в том, что он отнюдь не самый лучший, не может быть сотворен всеблагим Богом. Решающим тогда становится вопрос о том, какое же утверждение является более приемлемым: основанное на опыте, который едва ли можно игнорировать, утверждение, что этот мир не есть наилучший, или же традиционное допущение, что мир сотворен Богом. Принять это последнее допущение значит утверждать тем самым, что этот мир все же есть самый лучший; а согласиться с тем, что этот мир не есть самый лучший, это значит принять то, что он не мог быть сотворен всесовершенным Богом.

”Крах всех философских попыток теодицеи”¹, о котором говорил Кант, наступает не только потому, как думал Кант, что разум переступает здесь за пределы области того, что для него доступно. К нему ведет уже сама внутренняя логика сформулированной Ансельмом идеи Бога как реальности, выше которой уже ничего нельзя помыслить.

В этой ситуации больше уже невозможно было откладывать поиск альтернатив — не только по отношению к традиционной философской теологии, но и по отношению к традиционному теизму. Я хотел бы упомянуть здесь только наиболее важные варианты выбора.

(1) Отказ от соответствующих рассуждений — однако такой отказ не может оставаться без последствий в ситуации, которая

¹ *Kant I. Über das Misslingen aller philosophischer Versuche in der Theodizee / Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. Berlin, 1912. Bd. 8. S. 253—272.*

и по ту сторону философской теологии отмечена двояким разложением: во-первых, в результате понимания того, что религия не является необходимой для обоснования политического или нравственного порядка, и даже понимания того, что отказ от такого обращения к религии и вытекающий отсюда уход религии в освещенную мягким светом домашней лампы сферу частных интересов как раз необходимы; во-вторых, в результате распада традиционных опор религии: внушения, доказательств, опирающихся на писание и в протестантском мышлении — на традиции и, наконец, на историю в смысле доказательства, основывающегося на фактах.

(2) Возникновение философии религии в узком смысле слова: философское ориентирование в сфере действительной религии как суррогат философской теологии.

(3) Пантеизм неоспинозизма от Лессинга и Гердера до романтиков в том виде, в каком он быстро распространился в ходе спора о пантеизме, вместо того чтобы, будучи разоблаченным, сойти на нет (высказывание Лессинга: "Ортодоксальные понятия о Боге уже не для меня; я больше не могу их выносить"¹ не являлось, как это признает и Якоби, в то время исключением, а, напротив, выражало весьма распространенные настроения, причем и среди "лучших умов", к которым, правда, Якоби относил и себя).

(4) Кантовское новое обоснование философской теологии как этической теологии вариант выбора, который после появления "Критики практического разума" вначале пользовался большой популярностью, но потом все больше рассматривался как ложный путь, а после "спора об атеизме" 1799 г. от него полностью отказались.

(5) Уход от механистически и рассудочно-детерминистически понимаемого мира в непосредственность внутренней индивидуально-субъективной жизни как единственного оставшегося места, где еще обладает действительностью Бог, который в природе и истории присутствует лишь в скрытом или искаженном виде, и, наконец,

(6) Попытка по-новому осмыслить теизм на основе фундаментального переосмысления идеи Бога, оградив его от приведенных выше возражений, в особенности от возражений, высказываемых в споре о теодицее; эта попытка была намечена у

¹ *Jacobi F. H. Werke*, hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke. Hamburg (Felix Meiner), 1997. Bd. 4. S. 16.

Шеллинга в его трактате о свободе и в его споре с Якоби о "божественных вещах"¹.

Теперь я хотел бы подробнее рассмотреть еще одну возможность выбора, имеющую параллельную исходную направленность, но использующую другую аргументацию.

2. Религия как самосознание духа

Гегель разрабатывает свою философию религии не только в период, непосредственно примыкающий по времени к той полемике, о которой я только что говорил, но и вполне осознанно в качестве ответа на данную ситуацию. Его решение проблемы характеризуется следующими четырьмя моментами:

1) понятийная замкнутость, с которой излагается чисто духовно-философское толкование религии;

2) укорененность данного толкования в контексте философской системы;

3) историческое опосредствование этого толкования христианской религией;

4) универсальная применимость такого способа истолкования (об этом аспекте я здесь, однако, говорить не буду).

Религия как абсолютный дух

То обстоятельство, что гегелевская система замыкается не на философскую теологию, а на "философию религии", является одним из следствий более общего процесса переориентации философской теологии на философию религии². Эта последняя, однако, во времена Гегеля отнюдь не была признанной академической дисциплиной³. Гегелевское определение того, что такое религия, также резко отличается от всех других определений религии, с которыми можно было столкнуться в его время.

¹ Jaeschke W. (Hrsg.). Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799/1812). 2 Bde., Hamburg (Felix Meiner), 1994 (Philosophisch-literarische Streitfragen, 3. und 3.1).

² Этот процесс описал Конрад Фейерейс: Feiereis K. Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig, 1965. Следовало бы, однако, пересмотреть его толкование этого процесса как преобразования, "перечеканки", поскольку здесь речь может идти, скорее, о замене одного другим.

³ Jaeschke W. Religionsphilosophie // Ritter J. und Grunder K. (Hrsg.); Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel und Stuttgart (Schwabe), 1993. Bd. 8. S. 748 -763.

Если говорить здесь о двух крайних позициях, то для Гегеля религия не есть, в отличие от Канта, признание нравственных заповедей божественными¹ и не есть, в отличие от молодого Шлейермахера, созерцание Универсума, вкус к бесконечному². Гегель, напротив, понимает религию как знание духа о себе.

Но что же это за дух, который обладает этим знанием о себе, и что следует понимать под этим знанием? Гегелевское понятие духа занимает особое место в истории философии. Хотя современники Гегеля и употребляли от случая к случаю слово "дух", однако не в том определенном смысле, который оно имело у Гегеля. Шеллинг разрабатывает свою программу истолкования духа как незримой природы, а природы как зримого духа³, однако здесь не идет речь о какой-либо особенной структуре духа. У Якоби "дух" как и вообще истина, добро, красота и божественное находится в строгом противоречии по отношению к механической взаимосвязи мира; он подобен свету, проникающему извне сквозь "твердую как сталь скорлупу" мира если воспользоваться выражением Макса Вебера и попадающему *только* во внутреннее начало человека.

Гегель же, напротив, понимает "дух" как определенное наличное бытие, которое обладает действительностью в качестве знания. Нет никакой действительности, называемой духом, которой в дополнение могло бы быть приписано некоторое знание, но дух *есть* такое наличное бытие, которое не имеет никакой иной формы действительности, кроме знания. Дальнейшая особенность гегелевского понятия духа состоит в том, что здесь доводится до сознания специфическая двойственная структура духа: дух всегда есть знание чего-то. Однако для Гегеля этот момент не исчерпывается голой "интенциональностью"; для Гегеля специфика духа состоит в том, чтобы выходить за пределы знания о другом и приходить к знанию самого себя в другом. Те формы духа, в которых он еще не пришел к такому знанию о себе самом, именно поэтому явля-

¹ Kant I. Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft // Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe, Berlin, 1912. Bd. 5. S. 129 bzw. 480.

² Daniel F., Schleiermacher E. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. См. особенно вторую речь: Schleiermacher F. Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Meckenstock. Berlin — New York, 1984. Abt. I. Bd. 2. S. 206—247.

³ Schelling F. W. J. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, Einleitung // Sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling. Abt. I. Bd. 2. Stuttgart und Augsburg (J. G. Cotta), 1857. S. 56.

ются ущербными. Имея в виду тогдашнюю дискуссию, можно сказать, что гегелевское понятие духа по существу оказывается преемником понятия самосознания. Структуру тождества знающего и известного, которую — адекватно или нет — трансцендентальная философия и философия тождества того времени усматривали в самосознании, Гегель отделяет от единичного самосознания и переносит на понятие духа. С историко-философской точки зрения следовало бы, однако, добавить, что Гегель тем самым вводит в контекст новоевропейской проблематики самосознания понятие *Нуса, мыслящего себя мышления, тождества знающего и известного* в сочетании с элементами неоплатонизма¹.

Хотя дух и есть наличное бытие, которое есть знание, но все же содержание этого знания вовсе не обязательно должно быть самим же этим наличным бытием. Наличное бытие, которое есть знание, может иметь своим содержанием и нечто отличное от самого себя, — нечто такое, в чем это знание лишено соотношения с самим собой, а соотносится с чем-то иным. Совершенной, абсолютной формой духа является поэтому лишь такая форма, в которой реальность духа постигнута как знание духа о себе самом и вместе с тем предмет знания есть не что иное, как понятие духа, или, как говорит Гегель, в которой как реальность духа, так и его понятие "есть *знание* абсолютной идеи"².

Эту форму духа Гегель называет абсолютным духом, в отличие как от субъективного духа (т. е. от форм субъективной духовности: души, познания и воления), так и от объективного духа (т. е. от объективаций духовной деятельности в общественной жизни). Формами такого обращения духа к себе самому являются, по Гегелю, искусство, религия и философия. Они отличаются друг от друга тем, что искусство изначально основано на созерцании, религия на представлении (где обращенность к чувственной данности скажем, богочеловека хотя и является снятой, но все же сохраняется привязанность к пространственно-временным содержаниям), а философия на понятийном мышлении.

В особенности словосочетание "абсолютный дух" постоянно давало все новую пищу для скрытого подозрения в том, что Гегель под названием "духа" вводит в философию мифологические сущности, и если это верно по отношению к "духу"

¹ См. особенно: *Plotin. Die erkennenden Wesenheiten und das Jenseitige* (Enneade V, 3, Schrift Nr. 49) // *Schriften, übersetzt von R. Harder*. Hamburg (Felix Meiner), 1960. Bd. 5. S. 118—171.

² *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1827² oder 1830³ // *Gesammelte Werke*. Bd. 19 bzw. 20. Hamburg (Felix Meiner), 1829 bzw. 1922. S. 553.

вообще или "народному духу", то тем более это верно в отношении "абсолютного духа". И все же мы здесь далеки от всякой мифологии. Выражение "абсолютный дух" означает не что иное, как ту форму духа, в которой он высвобождает себя из внешней действительности, обращается к себе самому и делает себя своим собственным предметом, и постольку является абсолютным: в этой форме он находится у себя, и в этом в-себе-бытии он свободен.

Терминологическое различие между "объективным" и "абсолютным духом" и впоследствии не нашло всеобщего понимания даже у тех, кто пытался взять на вооружение гегелевское понятие объективного духа: отпугивал дух "абсолютный". Однако в этом различии нет ничего таинственного. Не говорит оно и о бегстве Гегеля от общественной действительности в сферу созерцания. Оно является лишь вполне законным и плодотворным выявлением различия между сферами: институциональные формы объективированного духа суть нечто иное по сравнению с самосознанием духа в религии, — хотя, разумеется, и в объективном духе не полностью отсутствует самосознание, так же как и религия отнюдь не лишена институционального характера. Нетрудно заметить структурное отличие "абсолютного духа" не только от "субъективного", но и от "объективного" духа: знание самого себя, познание того, что есть дух, есть нечто иное, нежели та действительность, в форме которой дух присутствует в социальных структурах.

"Абсолютный дух", таким образом, есть такая форма духа, в которой дух уже не соотносится как это имеет место в субъективном духе в качестве некоторой формы "внутреннего" (такой, скажем, как сознание, разум или воля) с чем-то внешним, не духовным, а также не является как это имеет место в объективном духе — некоторым в значительной мере независимым от единичных субъектов и как бы парящим над ними и покоящимся в себе самом продуктом общественной деятельности (таким, как право или государство). В отличие от этих форм "абсолютный дух" есть такая форма, в которой дух обращается к самому себе, имеет себя своим предметом и познает себя таким, каков он есть в своей сущности. Можно сомневаться в том, следует ли эти три выделенные Гегелем формы — искусство, религию и философию — понимать только в качестве форм, в которых духовное обращается к самому себе и познает самого себя. Однако нельзя сомневаться в том, что "абсолютный дух" нельзя понимать как некую

философски одомашненную мифологическую сущность. "Абсолютный дух" есть самосознание определенного духовного сообщества, т. е. "общины" в широком смысле слова, включающем также формы искусства и философии. Лишь в "абсолютном духе" тем самым достигает своего завершения понятие духа как мыслящей самосоотнесенности. И к этому познанию своей сущности, к этому самопознанию дух приходит именно в форме искусства, религии и философии. В каких же еще формах — можно было бы спросить — познавать себя духу?

Религия есть тем самым одна из этих совершенных форм духа как высшей формы действительности. Религия не есть отношение к некоторому наличествующему для себя Богу, находящемуся по ту сторону духа и над духом, так что к нему надо было бы пробираться, вырываясь за пределы духа, но она сама есть одна из высших форм этой реальности, одна из форм знания духа о себе самом, — не просто, как в "объективном духе", "манифестация духа", а такая форма, в которой он приходит к своему самосознанию. И это самосознание не есть некоторая форма, в которой единичное самосознание обладало бы знанием о самом себе; оно не есть аутистическая, отстраненная от внешнего мира самосоотнесенность единичного духовного существа, а отношение к тому, что оно представляет собой в качестве именно духовной реальности, т. е. отношение к духу вообще. Поэтому такое самосознание не есть нечто изолированное, единичное; религия не есть частная религия. Формы духовной жизни всегда носят интерсубъективный характер. Это хорошо понимал Гегель, и после него это уже не является открытием.

Религия и философская теология

Истолкование религии в качестве знания духа о себе самом мало чего заимствует из области общих метафизических или специальных философско-теологических предпосылок. Его можно развивать и отстаивать и без таких предпосылок, причем даже с большой дистанцией по отношению к основным убеждениям Гегеля. Можно было бы даже признать, что такое истолкование обладает универсальной эвристической ценностью для понимания религиозных феноменов, даже таких, о которых сам Гегель ничего не знал. Отнюдь не случайно то, что на основе такого истолкования Гегель впервые предпринял попытку универсальной интерпретации религий. Исходя из его понятия духа, можно также усмотреть повсеместную распространенность феномена "религии": где есть дух, там с необходимостью присутствует также и знание духа о себе самом, а это знание

духа о себе самом выражается помимо прочего и в особенности в религии. Поэтому гегелевское толкование содержит в себе новое обоснование старого утверждения "anima naturaliter religiosa"¹. Однако под "naturaliter" не стоит иметь в виду какой-либо инвариант. Этому учит нас уже то обстоятельство, что и философия не является постоянно встречающейся манифестацией духа. Подобно тому как существовали времена, когда не было философии, точно так же можно себе представить и времена без религии, — мысль, от которой, разумеется, Гегель был далек. Только искусство, как кажется, представляет собой подобного рода фундаментальную самоэкспликацию, самоистолкование духа, поскольку трудно себе представить духовную реальность, которая не выражала бы себя в искусстве.

Когда мы говорим о самосознании духа, то тем самым, однако, затрагивается лишь одна сторона гегелевского понятия духа, далеко не исчерпывающая содержание этого понятия. Гегель, исходя из контекста своей системы, придает понятию духа и тем самым философии религии также и философско-теологическое значение: дух есть такая форма действительности, в которой совпадают понятие и реальность. Он относит дух к той сфере действительности, которая надстраивается над Логикой и Природой, а точнее которая есть "истина" природного и логического начала, что образует вместе с тем и структуру духа. Поэтому для Гегеля "дух" не противоречит опыту единства действительности: напротив, "дух" конституирует это единство, поскольку он охватывает все иные сферы действительности. Поэтому Гегель приписывает ему также высшее метафизическое достоинство. И именно потому, что дух есть эта высшая и интегрирующая форма действительности, становится возможным понять абсолют, или Бога, как дух. В противном случае вся эта гегелевская программа была бы обречена на полный провал. Лишь такое понимание духа позволяет адекватно выразить и системный программный замысел гегелевской философии религии как единства философской теологии и философии религии.

Только если я подчеркиваю, если принять всерьез гегелевское понятие духа по крайней мере в том его смысле, что это есть высшая, отличающаяся от Логики и Природы, но вместе с тем соотношенная с ними реальность, в которой резюмирует себя единая Действительность, только тогда перестает быть проблематичным и переход к идее Бога. При таком

¹"душа по природе своей религиозна" (лат.).

понимании духа дана, однако, вместе с тем и структура внутреннего противопоставления единства. Иначе "дух" был бы лишь пустым словом. Абсолют следует мыслить не как лишенное различия единство — в духе некоторых направлений философской традиции, включая философию тождества Шеллинга, — а как двойственность, которая, при всем субстанциальном единстве знающего и известного, не может быть превзойдена в пользу лишенного внутренних различий Единого. Именно в силу двойственной структуры мыслящего и мыслимого Нуса, мирового разума, понятие духа имеет более высокий метафизический статус по отношению к лишенному различий Единому.

Поэтому именно в силу своей двойственной структуры понятие духа оказывается искомым понятием абсолюта, ибо это понятие позволяет мыслить высшую действительность не только как чистую безотносительность, в которой на самом деле и нечего было бы помыслить¹ и которая была бы подобна ночи, где все кошки серые и все коровы черные². Высшую действительность нельзя мыслить как нечто такое, чему еще противостоял бы знающий субъект, ибо в таком случае это нечто не было бы абсолютным, а было бы лишь объектом, и тем самым оно имело бы свою границу в познавательной деятельности конечного субъекта. Высшую действительность надо мыслить как соотношение с иным (ибо иначе в ней не было бы никакого мыслимого содержания), но как такое соотношение с иным, которое вместе с тем есть самосоотнесенность (иначе абсолют был бы ограничен), и причем не как простую, а как знающую самосоотнесенность: как субъективность, в которой совпадают знающее и известное, понятие и реальность. Лишь с помощью этого понятия духа — являющегося новым не только по отношению к философии тождества Шеллинга, но и по отношению к собственным гегелевским ранним установкам

Гегель надеется защитить понятие истинного, абсолютного от хорошо обоснованной скептической критики³.

Религия, понимаемая как такое отношение (единичного) духа к духу, есть тем самым то, что религиозная традиция называет отношением к Богу. Ведь для последней Бог тоже есть

¹ В этом заключается смысл гегелевской переоценки метафизического достоинства Единого и Нуса у Платона.

² Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* // *Gesammelte Werke*. Hamburg (Felix Meiner), 1980. Bd. 9. S. 17.

³ Meist K. R. *Sich vollbringender Skeptizismus*. G. E. Schulzes Replik auf Hegel und Schelling // *Jaeschke W.* (Hrsg.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799—1807)* (Philosophisch-literarische Streitsachen 2). Hamburg (Felix Meiner), 1993. S. 192—230.

дух, и если дух не должен оставаться лишь пустым и непонятным словом, то здесь также должна подразумеваться эта мыслящая самосоотнесенность. Довольно условным образом замещающая новозаветную "пневму" греческим "нусом", Гегель вполне серьезно относится к словам из главы 4, 24 Евангелия от Иоанна о том, что Бог есть дух и что ему должно поклоняться в духе и истине. В соответствии с этим религия — как сознание Бога — была бы, таким образом, сознанием духа. Однако такая мысль о Боге оказалась бы лишь мыслью об объекте. В той мере, в какой знакомое осознается как нечто противостоящее мне, оно как раз и не может быть абсолютным: оно было бы в этом случае лишь чем-то ограниченным мной. Но поскольку это якобы "иное" есть не что иное, как моя собственная сущность — а именно: в той мере, в какой я сам есть дух, — то мое отношение к нему есть точно так же мое отношение к себе самому, а мое осознание Бога есть осознание Богом самого себя, т. е. самосознание Бога. Таким образом, знание, которое вначале кажется отношением к Богу как к внешнему для сознания предмету, должно быть включено в само понятие этого предмета. Поэтому знание о Боге следует понимать как самосознание Бога: оно не может быть ничем иным, кроме как знанием Бога о себе самом. Этого вывода нельзя избежать, если достаточно последовательно и определенно продумать идею Бога как абсолютной действительности. Дело обстоит бы иначе лишь в том случае, если бы я как отдельное духовное существо цеплялся за свою самостоятельность, за самобытность своего сознания, однако тем самым разрушалось бы как раз то отношение, которое является определяющим для религии. Итак, религия как сознание Бога есть вместе с тем — коль скоро она действительно есть такое сознание — самосознание Бога.

На поверхности религия выступает, таким образом, как осознание человеком Бога. Если интерпретировать это сознание в терминах философии духа, то оно есть осознание духом духа как своей собственной сущности. Но если это действительно есть осознание духом духа как своей собственной сущности, то это сознание духа есть вместе с тем самосознание духа, и это единственное значение, которое здесь можно иметь в виду, говоря о самосознании. Гегелевская философия ничего не знает ни о какой действительности, которая выходила бы за пределы такого самосознания духа. Известно, что гегелевскую философию упрекали в этом со времени ее появления на свет. Такие упреки слышны и сегодня, однако хорошо известно, как легко их выдвигать. Гораздо труднее было бы, используя серьезные философские средства, попытаться достичь дальнейших результатов.

Как я уже говорил, гегелевское понимание религии, искусства и философии в качестве форм самосознания духа в значительной мере независимо от предпосылок его системы и не является особенно проблематичным. Спорным является вопрос о том, может ли такому знанию себя быть приписано также и философско-теологическое достоинство, которое признавал за ним Гегель. С еще большими трудностями связана претензия Гегеля на то, что его философия религии является не чем иным, как истолкованием христианского принципа: переводением его из формы представления в форму понятия. Если не постараться правильно интерпретировать смысл этой претензии — а от этого в значительной мере были далеки как друзья, так и противники Гегеля, — то она и в самом деле может показаться непонятной. Если же, напротив, разобраться в том, что же Гегель имеет в виду, выдвигая эту претензию, то тогда проясняется и ее положительный смысл. Становится ясно, что многие обычные для Гегеля выражения — скажем, разговоры о "снятии христианской религии" или о "поднятии представления в сферу понятия" — скорее препятствуют адекватному пониманию намерения Гегеля.

Гегель опирается в своем замысле на разработанное им понятие духа. Если понимать религию в качестве одной из форм самосознания духа — а другого понятия религии Гегель не признает, — то тогда придется согласиться с тем, что для религии в ее специфической форме принципиально недоступно как раз то, к чему она стремится. Религия есть самосознание духа. Однако это самосознание ущербно, поскольку в форме религиозного представления дух не достигает знания о том, что же он есть на самом деле. Религия пытается ухватить то, что Гегель называет сущностью духа, в форме представления, а эта форма хотя и подходит близко к абсолютному содержанию, но все же не является для него полностью адекватной. Однако смысл духовной деятельности состоит как раз в том, чтобы выработать совершенное знание о себе самом. Именно поэтому дух и стремится вырваться за пределы религиозного представления.

Поэтому гегелевский замысел имеет отношение ко всем религиям, ибо все религии, как таковые, являются хотя и имеющими высокий статус, но все же еще ущербными формами самосознания духа. Особенность христианской религии Гегель усматривает в том, что она ближе, чем все остальные религии, подходит к этому самосознанию духа, и не только подходит, но и реализует это самосознание в максимально возможной для

религии вообще мере: в мысли о божественном триединстве христианство делает содержанием представления то, что является самой основой религии, а именно — понятие духа. Поэтому — и только поэтому — Гегель называет христианскую религию абсолютной религией. Поэтому — и только поэтому — претендует Гегель на то, что он в своей философии религии истолковал принцип христианской религии, т. е. самосознание духа. То, что лежит за пределами этого принципа, не может и не должно возводиться в форму понятия. "Снятие" религии в понятии заключается в преодолении того, что противоположно духовной свободе¹, т. е. в замене форм веры и представления — в соответствии с которыми религия относится к своему предмету как к чему-то внешнему — духовно-философским понятием религии.

Но — спросим мы вместе с Лессингом — не слишком ли многое отбрасывается в этом снятии?² Не лишается ли тем самым религиозное сознание того, во что оно верит и что ему дорого? Я думаю, что такое возражение вполне естественно и понятно. Однако по крайней мере в трех пунктах оно упускает из виду суть проблемы.

Если, во-первых, признать, что есть основания для того, чтобы интерпретировать религию в терминах философии духа — а Гегель был убежден, что ему удалось доказать это, — то следует принять и вытекающие отсюда выводы. Иными словами: если понимать религию в качестве самосознания духа, где, однако, дух не только реализует это знание о себе самом, но и при этом искажает его в представлении, то придется признать, что это несоответствие должно быть преодолено в процессе перехода к действительному самосознанию духа.

Во-вторых, философия религии есть нечто иное, нежели религия. Поэтому если философии удастся достаточно аргументированно излагать свои утверждения, то следует признать за ней право не ограничиваться одним лишь воспроизведением того, как понимает себя религия как таковая.

В-третьих, Гегель был убежден, что назрела потребность в основанном на понятии оправдании религии. Такой вывод едва ли покажется скороспелым, если принять во внимание те про-

¹См. собственное гегелевское разъяснение этой известной по его "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (1830³, S. 555) формулировки в его реплике на одно направленное против него возражение в: *Hegel G. W. F. Berliner Schriften*, hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg (Felix Meiner), 1997. S. 368.

²Brief Gotthold Ephraim Lessings an Moses Mendelssohn vom 9. Januar 1771 // G. E. Lessing: *Sämtliche Werke*, hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. Bd. XVII. Leipzig, 1904. S. 365, Nachdruck Berlin, 1979.

цессы, о которых я уже говорил: процесс развития философской теологии и процесс размыывания скрепляемого достоверностью фундамента религии.

3. Ситуация после гегелевской философии религии

Однако процессы, последовавшие за феноменом гегелевской философии религии, все же наталкивают на мысль о некоторой скороспелости указанного вывода Гегеля. Создается впечатление, что эти процессы опровергают как диагноз, поставленный Гегелем, так и его рекомендации: здесь, скорее, понятие бежит от религии, а не религия убегает в понятие.

История развития философии в течение десятилетия после смерти Гегеля и в самом деле в значительной мере является историей спора вокруг гегелевской философии религии. Однако вопреки впечатлению, которое создается при чтении некоторых исследований, это не спор внутри гегелевской школы, а прежде всего полемика сторонников "христианской философии" с гегелевской философией религии. В центре этой полемики находились прежде всего две темы: возможность философского обоснования идей личного Бога и бессмертия души.

Тот факт, что именно эти темы оказываются в центре внимания, может на первый взгляд показаться странным, если иметь в виду только 1830-е годы. Однако эти темы отнюдь не новы: это классические темы рационалистической метафизики, а именно натуральной теологии и рациональной психологии. То обстоятельство, что эти темы снова вышли на первый план, можно, пожалуй, объяснить только тем, что здесь мы имеем дело с попыткой пересмотра тех результатов, о которых я говорил в первой части доклада. Стратегия этого пересмотра носит двоякий характер: либо подтолкнуть разум к переоценке сферы своей компетенции в сторону расширения, либо принудить его повторить свое прежнее утверждение о том, что он ни теоретически, ни морально не может поддерживать атеизм, — чтобы тем самым нанести еще один удар по рационалистическому понятию философии и сделать неизбежным переход от философии, основанной на разуме, к философии "христианской". Первый вариант носит, разумеется, иллюзорный характер: самое позднее после Канта нельзя уже было сомневаться в том, что с помощью понятийных средств какой-нибудь рациональной философии невозможно обосновать учение о божественной личности и бессмертии души. Второй же вариант — такое обоснование средствами "христианской философии", хотя и приводит к желательным для

религиозного сознания результатам, однако в силу своей круговой структуры подобное обоснование лишено какой-либо аргументирующей ценности: философия, которая исходит из откровения, легко приводит к нему снова. Однако с философской точки зрения такой "переход" мало что доказывает.

Как известно, тогдашняя полемика проходила под массивным государственным давлением, направленным на подавление критических возражений против "христианской философии". Для религиозного сознания одним из бесспорных исторических последствий этой полемики была поляризация мнений. На одной стороне мы имеем широкое религиозное движение, далекое от философии, будь то протестантский неопиетизм, "движение к пробуждению" или движение обновления католицизма 1830—1840-х гг. Ни одно из этих движений даже если понимать их все, вместе взятые, в качестве моментов "диалектики просвещения" — не было обусловлено влиянием гегелевской философии религии. На другой стороне стояла исчезающе малая по численности группа тех, кто стремился прежде всего сохранить идею единства веры и знания, философии и религии. Это были, главным образом, ученики Гегеля. Не без влияния изменившейся политической атмосферы эта группа переживала раскол: одни скажем, Карл Фридрих Гёшель перешли в лагерь сторонников "христианской философии" или, по крайней мере, приближались к нему, а другие — например, Давид Фридрих Штраус, Бруно Бауэр, Арнольд Руге или Фейербах — впали в радикализм.

К этому же периоду относится одно обстоятельство, сыгравшее решающую роль в истории теологии нового времени, а впоследствии также и в истории соотношения философии и религии в широком смысле слова, обстоятельство, которое хотя и имеет отношение (если иметь в виду действующих лиц) к гегелевской философии религии, но все же проистекает не из нее: это утрата христианской религией исторического фундамента. Ученик Гегеля и Шлейермахера Давид Фридрих Штраус в своей книге "Жизнь Иисуса"¹ впервые открыто подверг аргументированному сомнению достоверность этого фундамента. Однако это не следствие гегелевской философии, а результат историко-критического анализа библейских текстов, начатого еще во времена Спинозы и активно продолжавшегося впоследствии. Достаточно сравнить какой-нибудь экзегетический (т. е. посвященный

¹ *Strauß D. F. Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. 2 Bde. Tübingen, 1835—1836; Nachdruck Darmstadt, 1969.*

толкованию религиозных текстов) трактат 1770-х гг. с работами некоторых представителей следующего поколения — скажем, Шлейермахера, — чтобы почувствовать силу и динамику этого процесса. Можно, конечно, предположить, что Штраусу не удалось бы в такой неприкрытой форме выразить разрушение исторического фундамента христианской религии, если бы он не был уверен, что его рассуждения опираются на прочный

для него гегелевский — фундамент философского истолкования христианства. Однако такое разрушение исторического фундамента вовсе не ведет с необходимостью к разрушительным, с точки зрения истории благочестия, последствиям. В этом можно убедиться, наблюдая за процессами, происходившими в либеральной теологии XIX в., вплоть до так называемой "последовательной эсхатологии" Альберта Швейцера. Напротив, разрушительные последствия имела предпринятая в середине XIX в. попытка церкви сохранить в неприкосновенности сферу мировоззренческой компетенции христианской веры и выступить с этим тупым оружием против современного естествознания, как это было в так называемом споре о материализме и дарвинизме 1850-х и соответственно 1860-х гг.

В эти годы гегелевская установка лишь в одном пункте имела фундаментальное — правда, только методологическое — значение для истории философии религии: это — появление "Сущности христианства" Людвиг Фейербаха¹. Данное произведение немыслимо без гегелевской философии религии. Однако от центрального понятия философии религии Гегеля Фейербах, как известно, отказался в пользу понятия человека. На первый взгляд, разница между Фейербахом и Гегелем и в самом деле кажется незначительной, а именно если обращать внимание только на роль модели самосознания в обеих концепциях, упуская при этом из виду решающий момент: тот факт, что Гегель понимает "дух" в качестве высшей формы действительности вообще. В системе Гегеля "дух" имеет высший метафизический статус. Поэтому для Гегеля религиозное отношение духа к духу вовсе не есть отношение отдельного человека к родовой сущности человека, а поэтому оно не сводится для него к одному лишь отношению проекции и уж тем более не является, как у позднего Фейербаха, выражением желаний человека или его зависимости от природы². Критика религии Фейербахом знаме-

¹ Feuerbach L. *Gesammelte Werke*, hrsg. von W. Schuffenhauer. Bd. 5, Berlin, 1984².

² См., например, такие работы Фейербаха, как "Сущность религии", "Лекции о сущности религии" и "Теогония" ("Das Wesen der Religion", "Vorlesungen über das Wesen der Religion", "Theogonie") // *Gesammelte*

нует собой, таким образом, тот пункт, где история последствий философии Гегеля уже переходит в другую историю, которая через многие дальнейшие повороты ведет далее к Ницше и Фрейдю. Даже влияние фейербаховской критики религии, в сущности противоположное по своим результатам философии религии Гегеля, было интенсивным лишь до середины 1840-х гг., но потом оно ослабло, а после краха революции 1848 г. и вовсе сошло на нет. Затем на повестке дня оказались другие дискуссии: вспомним еще раз спор о материализме, а также Шопенгауэра и позитивизм. На характер этих дискуссий, равно как и на дальнейшую историю теологии и философии начиная со второй половины XIX в., гегелевская философия религии не оказала сколько-нибудь заметного влияния. Если уж вообще говорить об истории восприятия идей философии религии Гегеля, то надо признать, что это восприятие носило весьма спорадический характер и не повлияло на статус религии в общем контексте новоевропейской культуры. Таким образом, гегелевская философия религии в целом осталась лишь тем, к чему Шеллинг хотел свести философию Гегеля вообще, — эпизодом¹.

Верке, Бде. 9, 6 унд 7.

¹ *Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie // Sämtliche Werke. Abt. I, Bd. 10. Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 125.*

АНТИГНОСТИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЕТОДА ГЕГЕЛЯ

1. Проблемы

В XIX в. в интеллектуальной жизни Европы произошла эпохальная смена караула: закончилась эра философии и началась эра идеологии. Философия Гегеля сыграла в этом процессе роль культурного символа. В большей мере, чем какая-либо другая философская система его эпохи, она стала объектом ненависти или поклонения на основаниях, никак не содержащихся собственно в гегелевских идеях, но усматриваемых пристрастным взглядом субъекта, который не мыслит что-то, а борется за что-то. Гегеля обвиняли во всех умственных грехах его времени, причем в грехах плохо совместимых: панлогизм и иррационализм, этатизм и анархизм, консерватизм и либерализм, антропоцентризм и бесчеловечность. Вслед за этим на него переносили и моральную ответственность за исторические последствия философских ошибок. Один из таких обличительных мотивов — обвинение Гегеля в подмене христианских ценностей средиземноморским гносисом вместе с его еретическими и оккультными опасностями (среди которых при желании можно разместить с помощью несложных причинных связей и тоталитаризм).

Парадокс в том, что противоядие отождествили с ядом. Возможно, этот распространенный культурный механизм перемены местами союзника и противника не заслуживал бы специальной критики, если бы он не мешал разглядеть то антигностическое содержание, которое неслучайным образом содержится в методе Гегеля.

Гностический элемент в современной культуре стал объектом не только академического внимания, но и культурно-пристрастной, полемически-заинтересованной, публицистически-наступательной критической мысли. Гностицизм оказался в философской журналистике России такой же мишенью, какой был совсем недавно утопизм, приобретя своеобразный статус "мирской ереси". Похоже, что здесь действительно есть о чем поговорить.

Однако не так просто ответить на тот первый элементарный вопрос о предмете, с которого начинается всякое исследование, что такое гностицизм? С одной стороны, интуитивно ясно, что есть нечто общее в культурном и ментальном стиле тех учений,

которые огульно называли гносисом. Гностики вполне могли выступать как обобщенный предмет критики для неоплатоников или христиан. С другой стороны, пестрота гностических направлений, разноязыкость, разнокультурность мешают находить общий знаменатель. Наконец, произошло довольно сильное взаимопроникновение эллинистических школ и гносиса, так что элементы гносиса можно найти даже у их активных оппонентов. Нет, например, ничего необычного в выражении "христианский гносис". Но в то же время очевидно, что существует какой-то трудноуловимый субстрат, позволяющий опознавать гностическое, сближать его с родственным и отличать от чужого. Этот субстрат позволил гносису сохраниться как трудно доказуемой, но легко узнаваемой примете в средиземноморской мистике, герметизме, Каббале, алхимии, средневековых ересях, возрожденческой натурфилософии и гуманизме, философской и политической мистике нового времени, немецком романтизме; наконец, в радикальном утопизме, эзотеризме и оккультизме XIX–XX вв. (Не говоря уже о мелких вкраплениях гностицизма, которые не столь принципиальны.) Поэтому есть смысл выделить некий гностический синдром (сочетание симптомов), который позволил бы проследить за этой плавающей тенденцией. Отдельные симптомы при этом могут выпадать из синдрома или, наоборот, дополняться новыми, но устойчивый набор признаков все же может быть зафиксирован. Конечно, выделяя симптомы, мы формируем объект-артефакт, но другого способа уловить такую ускользающую общность, пожалуй, нет.

Можно выделить пять ведущих признаков гностицизма, которые наиболее часто соединяются в устойчивое единство.

А. Понимание знания как магической силы. Три аспекта такого понимания: а) знание связывает все уровни бытия, все зоны и является своего рода пропуском и паролем в странствии по мирам; б) знание является силой, непосредственно изменяющей существующий мир, и в) правом на власть, если не самой властью.

В. Дуалистическое раздвоение мира на хороший дух и плохую материю.

С. Учение о спасении через знание. Чертами гностической сотериологии являются: а) представление о войне космических сил; б) наличие избранных (каковыми могут оказаться и народ, и личности), а также вождей, фюреров, чей авторитет может замещать отсутствие гностического ведения у профанов; в) повествование о падших божественных силах (например, София), которые спасаются благодаря усилиям знающих; г)

стремление вырваться из телесной темницы (эскапизм, отказ от мира, возвращенный билет).

Д. Этический пуризм, предполагающий изначально добрую субстанцию, которую можно очистить и спасти количественным накоплением добродетелей.

Е. Беллетризм, предпочитающий мифы и образы понятиям, а сюжет с исторической динамикой — структуре.

Рассмотрим теперь (в обратном порядке, по мере нарастания их важности), насколько эти признаки присущи или не присущи гегелевской философии.

2. Беллетризм

Гегель находится в совершенно определенной стадии развития европейской традиции философской литературы. После того как досократовский синкретизм литературы и философии был разрушен, они существовали параллельно, за редким исключением (Платон, например) ограничиваясь взаимоукрашением. У гностиков, пожалуй, впервые происходит настоящее возвращение философии в лоно литературного мифа. Это — явно кризисное явление: рациональное философствование зашло в тупик, и образный строй гностической мысли не столько иллюстрирует идеи, сколько замещает их.

Вторичная беллетризация философии происходит во времена романтиков, которые в этом — и не только в этом отношении могут без натяжек сравниваться с гностами. (Взять хотя бы обыгрывание алхимических мифов в романтической литературе.) Но Гегель — не романтик. Соответственно и его отношение к образу и символу существенно отличается от гностического синдрома. Образ для Гегеля есть инобытие понятия, и вся сила символической образности в том, что она использует энергию еще не положенного понятия. В тех случаях, когда Гегелю приходится оценивать гностицизм или близкие ему явления, он в первую очередь критикует случайность и произвольность формы, в которую облечено глубокое содержание. В то же время есть момент, сближающий Гегеля и гностиков: в обоих случаях мы имеем дело с той или иной степенью сакрализации текста, что несвойственно романтической эстетике. (Однако можно говорить об общих корнях этого явления, опираясь, например, на так называемую Первую программу системы немецкого идеализма, где говорится, что философия духа — это эстетическая философия.)

Гегель меняет форму философствования, превращая философию в эпос, роман, поскольку это позволяет ему реализовать

творческий характер трансцендентализма. Другими словами, спекулятивное мышление не может познать свой объект и затем найти для него внешнюю языковую оболочку: объект рождается (вместе с субъектом) и тем самым познается в ходе философского повествования, выстраивающего цепь событий. Особенно характерны в этом отношении структуры "феноменологии духа". Ясно, что в таком случае текст оказывается ближе к магическому аспекту литургии, чем к рациональной вербализации идеи. Для спекулятивного метода эта теургическая эстетика была вполне логична: абсолютный дух вбирает в себя на уровне философии и искусство, и религию. Живой драматический сюжет — это не отступление философии, а ее усиление. Текст у Гегеля становится не оболочкой, а священной книгой. (Возможно, в этом отношении безразлична протестантская традиция, полагающая Писание единственной формой фиксации Откровения.) Фабула становится несущим элементом конструкции. Слово "миф" для определения такого взаимоотношения идеи и образа было бы, пожалуй, наиболее корректным, если только мы оговоримся, что эстетическо-исторический потенциал мифа работал в системе Гегеля как спасительная для рационализма сила.

В это же время европейская культура создает воспитательный роман, натуралистический роман, симфонию, позже — оперное действо Вагнера, то есть феномены с аналогичным сближением эпоса и мифа, но уже без философии как таковой. Время нуждалось в мифе, и похоже, что предложенный Гегелем тип синтеза оказался невостребованным, тогда как гностический беллетризм был вполне созвучен этой, казалось бы, трезвой реалистической эпохе.

Таким образом, мы видим, что по типу отношения к повествованию, по роли образа и структуры в их мышлении Гегель и гностики достаточно близки. Но есть между ними и существенная граница. У гностиков текст — это магия, прямое, хотя, возможно, и секретное, сообщение, которым можно пользоваться, которое можно иметь для спасения. У Гегеля текст дает возможность быть; только пройденный конечным духом диалектический путь снимает конечное, и без этого никакой пропуск не позволит ему прорваться в бесконечное.

3. Пуризм

К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая так или иначе поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодо-

ление понималось как очищение от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире -- в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но в конечном счете в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая порча, больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о чистоте. Для христианина возможен, и иногда необходим, путь принятия бремени греха на себя. Этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, очищению, которое предполагает наличие некой здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую надо спасать и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Гегель в целом остается в этом вопросе на стороне христианской версии. Прежде всего, спекулятивный метод не допускает ни обожествления природы (стало быть, и любого уровня материальности), ни абсолютного ее проклятия. Это относится и к природе в человеке, которая неразрывно связана с субъективным духом. Поэтому любое конечное бытие не может без процедуры снятия стать субъектом спасения и самоочищения. Мотив примирения с действительностью, который так часто возмущал радикальных толкователей Гегеля, связан также и с этой необходимостью преодолеть инобытие его возвращением к духу, а не отрицанием. Особо важно здесь учесть, что дух у Гегеля не выступает абсолютным судьей материи: он сам должен породить себя, избегая самообоожествления и *amor sui*¹, которые рано или поздно отягощают гностическую установку.

4. Сотериология

Достаточно далек Гегель и от гностической сотериологии. В его системе вообще нет места всемирной войне субстантивированных сил добра и зла. (Это, впрочем, заставляет признать, что в данном отношении гностицизм с его драматической экспрессией и переживанием онтологического беспорядка в мире ближе к раннему христианству, чем эпическое спокойствие Гегеля.) Гегель постоянно и по разным поводам отмечает ошибочность наделения зла слишком большой степенью самостоятель-

¹самовлюбленность (*лат.*).

ности. (Характерна в этом отношении его критика парсизма (зороастризма) в философии религии.) Бегство от мира, которое естественно следует из гностического рассечения универсума на области, разделенные между собой добром и злом, диаметрально противоположно спекулятивной установке на долгий труд Понятия по преобразению бытия. Собственно, в гегелевской системе конечному духу некуда бежать: единственным путем к свободе является для него снятие инобытия, позволяющее достигнуть абсолютного самоопределения; но это значит также, что инобытие не может быть отброшено и забыто — ведь именно в нем свобода становится действительной и избавляется от субъективной отъединенности духа (каковая есть, по Гегелю, наибольшая опасность для человеческой свободы). Также чуждо Гегелю разделение человечества на спасаемое стадо и спасителей-пастырей. Вождизму противостоит учение Гегеля о всемирно-исторических личностях, которые суть персонификации мирового духа. В свою очередь, гегелевское учение о духе не позволяет оставлять некий непросветленный осадок в мировой истории в виде толпы, ведомой избранныками. Весьма показательно в этом отношении гегелевское учение об общине.

5. Дуализм

Очевидность того, что гегелевская философия есть один из наиболее сильных в европейской традиции вариантов монизма, делает излишними подробные разъяснения несовместимости гностического дуализма и спекулятивной философии. Стоит все же отметить важную для нашей темы специфику спекулятивного монизма. Истинное единство возможно, по Гегелю, в духе и только в духе. И у Гегеля, и в гносисе дух спасает и освобождает, однако трактовка понятия "дух" у них принципиально различна. Гностическая пневма также соединяет дух с духом, но зато отъединяет его от злой материи. Эта чисто эллинистическая, несвойственная ни досократикам, ни Платону ненависть к веществу и телесности (кстати, проявившаяся и в обилии органических метафор и притч, отличающих мифологическую поэтику гностиков) нередко сопровождала родственные гносису явления в позднейшей истории европейской культуры: в ересь и сектах христианства, в агрессивном техницизме, в терроризме, в тоталитарном утопизме. Дух в гегелевской философии не является просто иным по отношению к материи и вообще к инобытию. Гегель решал в своем учении — кроме прочих —

парадоксы рационалистической онтологии нового времени, которые приводили к тому, что самое высокое и существенное в бытии — разумный дух оказывался в своей отвлеченности от всего конкретного самым пустым и безжизненным. Абсолютный дух спекулятивной философии, напротив, охватывает бытие и правит им не как отвлеченно общее, но как тотальность всего, что, оставаясь различным, вернулось через одухотворение к единству. Только дух с его способностью прийти через освоение иного к самоотнесенности может таким образом стать принципом единства. Но именно поэтому дух не может — будучи духом — оставить что-то внешним и чужим, и, стало быть, дуализм духовного и материального исключен в спекулятивной философии. Правда, теория Гегеля сталкивается с новым уровнем того же парадокса: абсолютный дух оказывается опасным (для абсолютности) образом связан с судьбой конечного человеческого духа, без диалектической эволюции которого невозможно преодоление инобытия. Но Гегель дает решение и этого парадокса, еще более увеличивая тем самым пропасть между спекулятивной антропологией (и, что часто забывают, с христологией), с одной стороны, и гностической антропологией — с другой.

6. Знание

Уже из сказанного ясно, что решение титульной проблемы гностицизма фундаментально иное в гегелевском учении. Знание у гностиков по существу является интеллектуально-духовной магией, которая позволяет использовать себя как инструмент спасения. Передача знания ничего не меняет в самом знании: как таковое, оно есть законченная информация. Поэтому постижение истины для гносиса есть не таинство, при котором происходит транссубстантивация, а раскрытие секрета. Видимо, с этим связана одна общая черта гносиса: у гностиков духовное не может проникать в инобытие; оно — как масло с водой — может с ним смешиваться, но без взаимопроникновения. Подобное всегда познается подобным. Отсюда потребность узнать свое и разоблачить чужое, отсюда своеобразная маркировка гностической онтологии, заставляющая все духовное в низших мирах существовать как видимость и псевдоним; отсюда же своеобразная непосредственность, с которой знание воздействует и на объекты, и на субъекты: объект с зеркальной непосредственностью усматривается знанием, а субъект с механической непосредственностью располагает знанием.

Как ни странно, гностицизму неизвестна преображающая сила знания, и в этом отношении он был заметным шагом назад по сравнению с античной философской классикой.

Особо следует остановиться на проблеме опосредования, которая не всегда получает должную оценку у гегелеведов. С точки зрения спекулятивного метода объект знания порождается самим знанием, причем таким образом, что субъект знания осуществляет в процессе познания постоянное циркулярное движение от внешней объектности к внутреннему миру и обратно, в результате чего объект приобретает личностный смысл, а субъект — реальность. Благодаря этому удастся избежать тавтологической репродукции знания: акт истинного знания становится самопорождением. В этой процедуре чрезвычайно важно наличие посредующего звена, которое позволяет спасти от абсолютизации и объектность, и субъектность. Опосредование в спекулятивном методе играет одновременно как позитивную, так и негативную роль: оно негативно ограничивает претензии конечного и позитивно связывает моменты оппозиции в конкретное единство. Здесь все противоречит гносису. С одной стороны, идею нельзя спрятать, в любом своем моменте она способна к развивающемуся самораскрытию. С другой же идеей нельзя овладеть, оставаясь в своей конечности таким же, каким был до познающего акта. Не только специальные возражения против непосредственного знания или романтического стиля мышления, но и любой средний элемент гегелевских триад, да и вся система в целом показывают, что спекулятивный метод позволяет через механизм опосредования ввести в бесконечное и абсолютное все богатство конкретно-конечного. Особую наглядность это преимущество спекулятивного метода приобретает в связи с проблематикой личности. Конечный дух причащается бесконечности только через знание, но знание в свою очередь есть раскрытие свободной сущности Я. Пока Я не пожертвует субъективностью ради истины, оно не преодолеет границ конечного; пока знание не станет самораскрытием Я, оно не выйдет из границ абстрактной идеальности. Их взаимопосредование позволяет осуществить конкретный синтез, а не гностическую (по сути — насильственную) субакцию низшего высшему. В этом гегелевском спекулятивном *stirb und werde*¹ содержатся защитные механизмы против обожествления (и самообоожествления) всего особенного: особенное есть отношение с собой, а не с другим, поэтому попытка непосредственно придать ему всеобщее значение приводит к идолопоклонству.

¹ умер и стал (нем.).

Это может быть идолопоклонством перед магией техники, властью идеи или классовой справедливостью, но во всех случаях у него есть общность, типологически роднящая его с гностицизмом: частному вверяются права всеобщего судить и властвовать.

7. Заключение

Таким образом, мы видим, что перечисленные признаки гностического синдрома не просто чужды спекулятивной философии, но и в большинстве случаев имеют против себя в гегелевском учении конкретное противоядие. Это вряд ли случайно, поскольку Гегель чувствовал тяготение своего времени к неогностицизму (может быть, точнее сказать к патогностицизму). Многие его полемические пассажи можно считать откликом именно на это тяготение. Но особенно важны те антигностические схемы мысли, которые включены в сам спекулятивный метод. Прежде всего это учение о конкретности духа и учение о тотальном самоопосредовании абсолюта, благодаря которым Гегель преодолел кризисные парадоксы новоевропейской рациональности.

В известной мере сам Гегель спровоцировал это отношение своим диалектическим слиянием исторического и логического: растворением в системных построениях истории духовной культуры человечества, что создавало идеальную почву для редукционизма всех толков. Взять хотя бы хрестоматийный текст относительно трех отношений мысли к объективности¹. Для классического философствования к объективности может быть только одно отношение — отношение взыскуемой истины. Гегель же делает крайне зыбкой грань между установкой мышления и неподвластной субъективному мышлению реальностью.

Духовная биография Гегеля — его отношения с иллюминатами (членами тайных религиозно-политических обществ) и симпатии к социальному радикализму масонства — вполне могла предоставить для этого улики².

В конце Предисловия ко второму изданию "Энциклопедии" найдется следующий яркий пассаж:

"Мы имеем, можно сказать, *достаточно* и даже с *избытком* более или менее чистых или затуманенных образов истины — в

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 133—214.

² D'Hont J. Verborgene Quellen des Hegelschen Denken. В., 1972.

религиях и мифологиях, в гностических и мистицизирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы *открывать* идею в этих образах и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изолированное, что ее действие проявлялось в этих образах по крайней мере как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из подражателей г-на фон Баадера, то он по своей лености и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и исходя из них строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство логической необходимости последнего.

...Для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность... чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает все и вся, связывает как содержание, так и мысли и именно этим делает их свободными... Понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантазмагиях... Понятие есть понимание самого себя, а также лишенного понятия образа, но этот последний исходя из своей внутренней истины не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней¹.

Стоит обратить внимание на выражение Гегеля "брать на себя развитие понятия" Лишний раз здесь указано, что развитие Понятия не есть ни логическая дедукция, ни органический безличный рост: речь идет о самосоздании Духа, и поэтому

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. С. 71—72.

вопрос о случайной и произвольной беллетристической форме здесь принципиален¹.

”Существование общины есть ее продолжающееся, *вечное становление*, основанное на том, что дух есть *вечное* познание себя, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности, по мере того как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, божественное самосознание. Из брожения конечности, превращающейся в пену, рождается благоухание духа”².

В определении самостоятельности инобытия содержится то, в чем находили свое основание различные метафизические определения *hyle*³ у древних, а также у философствовавших христиан, главным образом у гностиков⁴.

Вульгарный гностицизм (или патогностицизм) XIX в. многообразно истолковывал это стремление к разоблачению и развенчиванию всего, что злонамеренный дух подсовывает людям. Главным образом разоблачались те идеалы, за которым усматривались определенные интересы. До сих пор не исчезает страсть разоблачать заговоры таинственных сил.

Верный классике Плотин удивлялся, что гностики не признают божественности космоса, но свое наличное, более низкое в космической иерархии, непретворенное бытие считают достойным умопостигаемого: ”Вот что абсурдно: эти люди, имеющие тела, какие обычно есть у людей, с душой, наполненной желаниями, скорбями, гневом, не презирают, однако, их силу, но претендуют на контакт с умопостигаемым; но если речь идет о солнце, то они отрицают, что это светило обладает силой гораздо более свободной от страсти, чем наша... Они думают, что даже самые злые люди имеют бессмертную и божественную душу, а целое небо, с его звездами, бессмертной душой не обладает”⁵.

К числу наиболее удачных формулировок этого принципа принадлежит возражение Гегеля, сделанное в его ”Истории философии” против утверждения, что в диалогах Платона заложено тайное эзотерическое учение.

Поэтому Гегелю невозможно бросить упрек в панлогизме. Логическое в традиционном смысле слова благодаря спекуля-

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 211—213.

² Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 313.

³ Материя, вещество (*греч.*).

⁴ См.: Гегель Г. В. Ф. Философия религии. Т. 2. С. 252. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 228—231; 262—267.

⁵ Плотин, II, IX, 5, 1—10.

тивному акту поэтапно срастается и с моральным, и с политическим, и с религиозным именно потому, что знание неотделимо от бытия, добродетель — от знания и т. д.

Полемика с пантеизмом, с учением о непосредственном знании, с некоторыми романтическими схемами мысли имеет прямое отношение к нашей теме. Менее очевидно, но не менее интересно, что антигностический мотив мы можем найти и в критике тех ростков будущего тоталитаризма, которые рассыпаны в гегелевской "Философии права"¹.

Антигностицизм как предикат надо понимать еще и в смысле культурного противостояния гносиса классической платоно-аристотелевской парадигме философствования, к которой сознательно примыкал Гегель².

¹ См., например, выпад против Фриза: *Гегель Г. В. Ф. Философия права*. М., 1990. С. 48—49.

² Развернутую характеристику этого противостояния см.: *Йонас Г. Гностицизм*. Спб., 1998. С. 238—289.

**ИМЕЮТ ЛИ АТЕИЗМ И РЕЛИГИОЗНОЕ
СОЗНАНИЕ ОБЩУЮ ОСНОВУ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ?
КАК ПОЛУЧАЕТСЯ, ЧТО ДВА ПРОТИВОПОЛОЖНЫХ
ТИПА МИРОВОЗЗРЕНИЯ ССЫЛАЮТСЯ НА ОДНУ
И ТУ ЖЕ МЕТАФИЗИКУ?
В ЧЕМ ПРИЧИНА ТАКОЙ ДВУСМЫСЛЕННОСТИ
УЧЕНИЯ ГЕГЕЛЯ?**

Похоже, что до сих пор судьба гегелевской системы состоит в том, чтобы подвергаться самым различным, нередко противоречащим друг другу интерпретациям. На самом деле это неудивительно. Принципиальная возможность такого положения обусловлена уже тем, что эта система представляет собой герметически замкнутый контекст понятий и рассуждений, которые, будучи однажды изъятыми из этого контекста и рассматриваемыми сами по себе, могут служить основанием для построений, имеющих уже мало общего с учением Гегеля. Противоречащие друг другу толкования и недоразумения возникают также при попытках перевести язык Гегеля на какой-нибудь другой язык — особенно если этот другой язык беднее гегелевского. Наконец, было бы желательно проверить, все ли благополучно внутри самой системы, т. е. достаточен ли понятийный аппарат философии Гегеля для удовлетворения внутренних потребностей системы, сделаны ли в ней все необходимые выводы и доведены ли в ее рамках некоторые основные идеи до своего логического завершения.

В настоящем докладе я ограничусь общим разбором одного фундаментального противоречия, относящегося к самому ядру метафизики Гегеля.

Атеистическая трактовка гегелевской философии сложилась, как известно, на пути от Гегеля через левое гегельянство и Фейербаха к Марксу. Лежащая в ее основе процедура является не чем иным, как абсолютизацией момента имманентности абсолюта человеку. Вершина абсолюта — самосознание Бога наличествует *только* в человеческой субъективности. Значит: нет Бога вне человеческого сознания. Еще один шаг: нет Бога... кроме человека. И наконец: Бога нет вообще.

Так называемое "правое крыло" гегелевской школы стремилось, напротив, найти в системе Гегеля основания для утверждения о самодовлеющей вечности абсолютного самосознания, принять во внимание и развить диалектику имманентности и трансцендентности абсолюта человеческому сознанию, пытаясь при этом выдать Гегеля за всецело христианского мыслителя.

Возможность этих противоречащих друг другу истолкований основывается, однако, на одном фундаментальном парадоксе, внутренне присущем самой системе.

С одной стороны, совершенно верно, что у Гегеля логическая идея через человеческий дух приходит к своему самосознанию, достигая тем самым завершения и совершенства и таким образом становясь абсолютным духом, который Гегель прямо называет абсолютom в окончательном смысле слова. Абсолютный дух понимается здесь как *результат* духовной активности человека.

Если ограничиться лишь этой одной стороной концепции, то тем самым уже принципиально открыт путь к самообожествлению и далее к обезбожению человека. Человек, казалось бы, получает право сказать: вершина абсолюта существует лишь во мне; лишь во мне она имеет — или по крайней мере может иметь — свое для себя бытие; пребывающий лишь в недрах своей сущности Бог без меня ущербен, он нуждается во мне, он жаждет моего сознания, чтобы в нем и через него выбраться из своей слепой глубины к осознанию самого себя, быть для себя в качестве Бога и в моем духе наслаждаться своим духовным наличным бытием; поэтому без меня нет Бога и т. д.

С другой стороны, не менее верно то, что лишь абсолютный дух есть для Гегеля реальность, соответствующая его пониманию истинно бесконечного. Лишь он есть в его системе абсолютное первоначало. Момент трансцендентности абсолютного самосознания здесь сохраняется, а тем самым сохраняется и возможность религиозной установки.

Тем самым мы имеем противоречие: одна и та же единая реальность понимается Гегелем и как определенный результат, достигаемый через человека, и как нечто абсолютно беспредпосылочное, вечное и самодостаточное.

Лежащая в основе гегелевской системы метафизическая интуиция проста. Она принадлежит традиции немецкой мистики. Однако чтобы выразить ее, необходимо ввести различие, которое сам Гегель в явной форме не проводит, но необходимость которого задана самим контекстом его системы. А именно, *необходимо проводить различие между безусловно абсолютным духом и его присутствием в сознании человека*. Сам Гегель об этом молчит, ссылаясь лишь на вышедший в 1829 г. в Берлине трактат своего ученика К. Фр. Гёшеля "Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении познания христианской веры"¹, где действительно дана перспектива, в которой

¹ Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Leipzig, 1905. S. 481—482.

отчетливо просматривается указанное различие. "Старая" гегелевская школа (так называемое "правое" гегельянство) в этом отношении была, таким образом, не столь односторонней и стояла ближе к Гегелю.

Уже из сказанного должно быть достаточно ясно, что гегелевская метафизика не должна интерпретироваться атеистически в духе отмеченного выше плоского рассуждения. Проблема, однако, в том, в какой мере и в каком смысле она все же могла бы считаться *религиозной* и можно ли ее назвать *христианской* метафизикой.

Что означает гегелевское утверждение о том, что в философии снимается религия вообще? И если внутри самой философии снова намечается религиозная позиция, то как это следует понимать?

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего определить в системе гегелевской метафизики то место, где осуществляется данное снятие. Это место у Гегеля следует искать в сфере позитивного разума, или в сфере спекулятивного. На этой ступени философия доходит до постижения не только конечности конечного (это, по Гегелю, негативный разум), но и бесконечности бесконечного. Здесь философия вступает на путь своего преобразования в теологию, не переставая при этом быть спекулятивным знанием. Конечным пунктом этого преобразования является для Гегеля не что иное, как абсолютный дух: философия абсолютного духа есть вместе с тем спекулятивная теология. Спекулятивная теология отличается от обычной рассудочной теологии тем, что она, во-первых, есть свободная от предпосылок наука чистого разума, которая диалектическим путем доводит свои понятийные определения до высшего пункта — до понятия абсолютного духа. Во-вторых — и это решающий момент, — она есть не только знание человека о Боге, но также и прежде всего знание Бога о себе самом, или: она есть самосознание Бога, реализуемое через человека. Абсолютный дух выступает здесь двояким образом в качестве результата духовной возгонки человеческого сознания: это теоретический и вместе с тем духовно-практический, магически-мистический результат, определенное метафизическое событие, а именно: присутствие безусловно абсолютного духа в человеческом самосознании.

Как истинно (актуально) бесконечное безусловно абсолютный дух есть у Гегеля реальность, которая основывается лишь на себе самой и чье устойчивое существование никоим образом не зависит от деятельности конечного по своему собственному снятию и превращению в бесконечное. Это измерение гегелевского абсолюта я называю также *абсолютным духом макрорув-*

ня. Было бы поэтому недоразумением утверждать, что этот дух возникает впервые *лишь* посредством определенной духовной активности человека. Тем самым он по существу сводился бы к формам хотя и "просветленной", но все же всего лишь человеческой субъективности. То, что здесь при определенных условиях может возникать, — это именно присутствие бесконечного в человеческом духе. Это присутствие можно было бы соответственно назвать *абсолютным духом микроуровня*.

Ядром спекулятивной теологии должны были бы поэтому быть реализация и экспликация, т. е. истолкование, отношения между безусловно абсолютным духом и абсолютным духом микроуровня. Определяющей чертой этого отношения является *спекулятивный (или мистический) символизм*. Спекулятивный символ есть внедрение живого образа бесконечного в конечное, причем последнее превращается в особую реальность, которая в себе самой действительно *есть* то, на что она *указывает* своим бытием как на выходящее за ее пределы, т. е. превращается в само бесконечное. Таким образом, *спекулятивная теология есть позитивно-разумное мышление в модусе мистического символизма, где абсолютный дух микроуровня реализует себя в качестве мистического символа безусловно абсолютного духа*¹.

На этом пути, по Гегелю, абсолютное становится доступным познанию. Обычное возражение, сводящееся к указанию на то, что всякая попытка постичь бесконечное приводит лишь к оконечиванию бесконечного и поэтому всегда обречена на неудачу, — снимается через усмотрение того, что это есть лишь ложная скромность духа, которая ставит человека в искаженное отношение к абсолюту. Абсолют предстает здесь лишь как нечто трансцендентное, и, поскольку он должен находиться *лишь* по ту сторону человеческого сознания, он имеет в нем свою внешнюю границу и может являться ему лишь в оконечной, предметной форме.

Такой абсолют, разумеется, не может быть познан. В-первых, это не есть истинный абсолют. Представленный таким образом, он еще недостаточно конкретен, недостаточно духовен, чтобы быть доступным духовному постижению. Абсолют

¹ Более подробный разбор этой темы, а также некоторые размышления о значении упомянутого трактата Гёшеля для понимания спекулятивно-символического подтекста гегелевского учения об абсолютном духе см.: Кричевский А. В. Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // Вопросы философии. 1993. № 5. С. 161—172, а также: *Kritschewskij A. Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten. Zum Problem des absoluten Selbstbewusstseins bei Hegel // Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten. München. Kindt, 1994. S. 129—155.*

здесь чужд духу. Во-вторых, здесь дух человека еще недостаточно зрел, чтобы подняться на уровень абсолютного духа.

Абсолютный дух вездесущ и не терпит никакой границы, которая не была бы в то же время прозрачной для него. Он есть реальность, трансцендирующая за пределы своей трансцендентности, просвечивающая человеческое самосознание и имманентная ему. Главная задача человеческого духа — ухватить и актуализировать для себя эту имманентность. Для конечного постижимо только конечное, для низкого — только низкое. Дух вообще постижим лишь для духа. Для конечного духа постижим только конечный дух. Но высшее постижимо лишь для высшего, и абсолютный дух — лишь для абсолютного духа. Эта симметрия, как представляется, играет в системе Гегеля особую роль. Чтобы познать абсолютный дух, человек должен сделать так, чтобы в его собственном духе возник дух абсолютный. Истинный абсолют дает себя познать лишь спекулятивно-символически: человек постигает абсолютный дух лишь через его наличие в человеческой субъективности. Однако именно из-за своей бесконечности (сверхтрансцендентность есть сверхпредметность), в силу которой абсолютный дух открывает себя человеку, он остается сокрытым для любого опредмечивающего, т. е. представляющего, способа познания. Этот способ познания должен быть снят в спекулятивном символизме.

Тем самым мы уже достигли искомого пункта. Известно, что для Гегеля специфической сферой религии вообще является именно сфера *представления*. Всякая религия по своему понятию имеет место лишь в пределах этой сферы, поэтому если спекулятивная теология ведет к снятию представления, то возникает вопрос, не означает ли это также и снятия религии как таковой. Здесь мы сталкиваемся, таким образом, с новой парадоксальной ситуацией: *спекулятивно-теологическое познание истинной бесконечности и тем самым истинной божественности абсолюта означает у Гегеля вместе с тем снятие религии*.

Что же здесь, однако, на самом деле подвергается снятию? Прежде всего здесь необходимо точнее артикулировать (вычленить) и свести воедино некоторые моменты гегелевской концепции представления.

Представление есть почва предметного сознания вообще. Оно выполняет поэтому у Гегеля вполне определенную метафизическую функцию также и в *измерении макроуровня абсолютного духа*. Безусловно абсолютный дух есть единство мыслящего, мыслимого и деятельности мышления. Однако он есть это единство не абстрактно, не только *в себе*, т. е. не только *слепо*, но именно *для себя* и *сознательно*. Это единство, однако, только в силу того есть для себя и не есть лишь слепое единство, что

оно в себе самом в едином акте полагает различие этих моментов (*das Urteil*¹) и вместе с тем снимает его (*der Schluss*²). Деятельность мышления содержит в себе представление в качестве своего подчиненного момента. Представление есть акт саморазделения абсолюта, в котором он делает себя своим предметом. Мыслящее, будучи противопоставленным мыслимому, есть тем самым также представляющее. Мыслимое, будучи противопоставляемым мыслящему, есть тем самым также представляемое. Именно через деятельность представления абсолютный дух *полагает* в себе самом логическую идею и природу в качестве внутренних моментов своей жизни. Тем самым он полагает также процесс обратного смыкания абсолюта с самим собой, и это есть метафизическое место мира и конечного духа.

Что же касается характера снятия представления в макроизмерении абсолютного духа, то здесь надо отметить следующее. В концепции Гегеля дело обстоит вовсе не так, что абсолют *сначала* полагает себя как предмет, а *затем* смыкается с ним и в нем с самим собой, чтобы *наконец* подняться на вершину абсолютного духа. Напротив, Тот, Кто здесь осуществляет акт полагания, есть лишь сам абсолютный дух. Сомкнутость с собой (*der Schluss*) как непрерывное единство бесконечного самосознания всегда метафизически первична. Эта сомкнутость достигается не после акта саморазделения, но есть условие возможности последнего. Саморазделение (*das Urteil*) полагается Тем, Кто извечно сомкнут с самим собой, внутри этой своей сомкнутости и без нарушения ее непрерывности. Сфера представления к которой также относится развернутый в пространстве и времени мир в целом имеет свое устойчивое существование лишь во внутреннем силовом поле сомкнутости с собой абсолютного духа, т. е. в его самосознании.

Значение деятельности представления для абсолюта, таким образом, трудно переоценить. Без сферы представления абсолют погрузился бы в ночь бессознательного. Представление есть как бы топливо для самосознания абсолюта. Это — неотъемлемый момент его божественности.

В отношении человеческого измерения представления проблема состоит в том, почему же религиозное сознание ограничено представлением. По Гегелю, религиозное сознание уже потому привязано к сфере представления, что здесь конечный дух стремится иметь дело с трансценденцией, которую он не в силах постичь, т. е. духовно усвоить. Абсолют должен находиться по ту сторону сознания и все же при этом каким-то образом быть

¹ суждение, а также перводеление (*нем.*).

² умозаключение, а также смыкание, объединение (*нем.*).

для сознания. Поэтому человек пытается то, в чем он предчувствует свою истину и сущность, выразить предметным образом, глядя при этом на свой предмет снизу вверх.

На уровне представления человек тоже мыслит об абсолюте. Но это — мысли рассудка, а не позитивного разума. Религиозное сознание, по Гегелю, тоже есть мышление, но это такое мышление, которое еще не в состоянии удерживать себя в своей собственной стихии и черпать из самого себя свое содержание. Оно нуждается во внешней опоре. Религиозное сознание как таковое не может выразить имманентно то, что оно предвосхищает, имеет в виду и к чему оно стремится. Чтобы обозначить предмет своего стремления, оно вынуждено обращаться к чувственному образу. Чувственный образ, однако, отличается от того, что под ним имеется в виду, т. е. от своего значения. Поэтому на нем не останавливаются, он служит лишь для того, чтобы сделать понятным для конечного духа то содержание, которое здесь следует мыслить, но которое, однако, еще не стало мыслимым содержанием. Для религиозного сознания тоже характерен, таким образом, своего рода символизм, а именно — внешне-чувственный символизм, или символизм представления. Без него религиозное сознание не может обойтись: оно вынуждено опираться на чувственный символ.

Итак, представление необходимо для существования религиозного сознания. Но это означает, что граница представления есть также собственная граница религии как таковой. По Гегелю, именно христианство наталкивается на эту границу, так как оно имеет своим предметом абсолютный дух. Дело в том, что когда представление пытается предметным образом выразить абсолютный дух, то оно никогда не достигает своей цели: ему не удастся схватить истинно бесконечное. В религии откровения ее содержание ускользает от адекватного конкретного выражения не потому, что это содержание само по себе еще слишком неопределенно и абстрактно (как это происходит в религиях абстрактно-возвышенного, которым соответствует и форма искусства, прямо называемая Гегелем символической), а потому, что здесь (так же как и в соответствующем этой религии "романтическом" искусстве) "предмет составляет *свободная конкретная духовность*, которая как *духовность* должна явиться внутреннему духовному взору"¹. По Гегелю, "христианство, поскольку оно выражает в представлении Бога как дух, и притом не как индивидуальный, особенный дух, а как абсолютный в духе и истине, отступает от чувственности представления во внутреннюю духовность и делает ее, а не телесное материалом

¹ Hegel G. W. F. Ästhetik. Berlin und Weimar. 1984. Bd. 1. S. 87.

и наличным бытием ее содержания. Точно так же единство человеческой и божественной природы есть известное и лишь через духовное знание и в духе реализуемое единство. Новое содержание, добытое на этом пути, не привязано поэтому к чувственному выражению как к тому, что должно ему соответствовать, а напротив, освобождено от этого непосредственного наличного бытия, которое должно быть положено негативно, преодолено и рефлексировано в духовное единство¹. Выходящее за пределы чувственно-образного содержание религиозного представления есть в христианстве сам абсолютный дух. Через христианство религия таким образом, со своей стороны, попадает в описанную выше парадоксальную ситуацию, когда *требованием, исходящим от самого абсолютного духа, оказывается то, чтобы человек оставил религиозную точку зрения и тем самым открыл для себя возможность вступить в истинное отношение к Богу*. Если в христианской религии Бог должен быть для человека в качестве абсолютного духа и если абсолютный дух есть высшее определение абсолюта, в связи с чем и христианская религия получает, по Гегелю, право считаться абсолютной религией, то христианство уже само по себе есть критический пункт перехода в некоторую более высокую сферу духовности. Завершение этого перехода есть, однако, завершение и вместе с тем конец всякого представляющего отношения человека к абсолюту и в этом смысле конец религии вообще. Но это обращенное к человеку требование абсолютного духа можно услышать только на ступени позитивно-разумного мышления, которое у Гегеля является к тому же единственным средством возгонки конечного духа к спекулятивному символу, представляющему собой высшую и наиболее адекватную сферу самооткровения абсолютного духа.

Все догматическое, полученное лишь извне и являющееся предметом одной лишь веры содержание религии в спекулятивно-разумном мышлении отменяется по крайней мере до тех пор, пока оно не пройдет проверку на то, выражается ли здесь, хотя бы как предвосхищение в форме чувственного представления, спекулятивная истина, и если выражается, то как и в какой мере. Однако спекулятивное мышление на самом деле не нуждается в этом преднаходимом материале, так как оно должно развернуть свое содержание в своем собственном элементе, обходясь без того, чтобы некритически что-либо предполагать. В этом заключается свобода мыслящего духа. Ничто не может и не должно устоять перед взглядом духа, если оно не подтверждается его собственным свидетельством. Но абсолютно до-

¹ Hegel G. W. F. Ästhetik. Bd. 1. S. 86—87.

стоверным для духа может быть лишь то, что он сам производит внутри самого себя и что, таким образом, имеет свое наличное бытие в нем самом. Свидетельство духа об истине должно быть вместе с тем порождением им этой истины. Лишь из этой свободы рождается в человеческом духе дух абсолютный. Но это уже отнюдь не есть плоская имманентность. Если мы вспомним введенное выше различие безусловно абсолютного духа и абсолютного духа микроуровня, то можем увидеть, что именно спекулятивно-символическая диалектика этих двух измерений абсолютного духа образует метафизическое место нового отношения человека к абсолюту. Само отношение как таковое здесь вовсе не отменяется, а, напротив, становится адекватным бесконечности сверхпредметной реальности.

Абсолютная духовная свобода есть у Гегеля основа прорыва человека к абсолюту. *Но именно в этом отношении необходимо также воздать должное атеизму.* Не только религия, но и атеизм должен внутри самого себя упереться в свою собственную границу. Ему надо стать достаточно зрелым для того, чтобы *самому* преодолеть самого себя. Он должен полностью реализовать, развить и исчерпать себя, чтобы, со своей стороны, подвести человека к двери в абсолют. В этом смысле мы, пожалуй, могли бы сказать: *чем больше атеизма, тем ближе Бог.* Последовательно и до конца проведенный атеизм был бы важной негативной предпосылкой свободного движения духа к бесконечному. Хитрость разума состоит здесь в том, что подлинной метафизической задачей атеизма является расчистка пути человеческого духа к спекулятивному символизму. Чтобы дать разгореться скрытой в глубине человеческой субъективности искре абсолютного самосознания, человек должен отказаться от смещения своей сущности в потустороннее и развернуть свою внутреннюю бесконечность. Гегель всерьез развивает установку на то, что местом встречи человеческого духа с духом абсолютным является только вершина одухотворения человеческой личности, где в повышенное сознание человека входит самосознание абсолютное. Эта вершина должна быть достаточно острой, чтобы прорвать конечность человеческой субъективности и дать возможность абсолютному духу излиться в дух человека. Поэтому человек не должен допускать, чтобы его духовная энергия отвлекалась в сторону, т. е., во всяком случае, по существу *горизонтально*, будь то через какую-либо форму чувственно-представляющей религиозности или же через упрямое и не менее догматичное утверждение конечности духа, в которое легко может выродиться атеизм. С точки зрения спекулятивного символизма духовная ценность возможного обращения от атеизма к религии представления (или наоборот) равна

нулю, ибо тем самым по существу еще ничего не сделано для повышения уровня человеческого самосознания. Высшая задача человеческого духа носит таким образом также парадоксальный характер: он должен, с одной стороны, направлять свой взор не вовне и не вверх, а внутрь себя и действовать так, как если бы не было никакой стоящей над ним духовной трансценденции, чтобы, с другой стороны, полностью сконцентрироваться на труде по сотворению спекулятивного символа и сделать себя чистым местом присутствия сверхтрансценденции. Взгляд "наверх" становится для конечного духа возможным лишь через это присутствие.

На этой ступени кончается, таким образом, не только религия, но и атеизм. Спекулятивный символ есть такое взаимопроникновение абсолютного и конечного духа, которое по своему понятию может иметь место лишь внутри всеобъемлющей сферы безусловно абсолютного духа. Именно поэтому спекулятивный символ есть в себе самом и через себя самого также указание на выходящее за его пределы абсолютное и вечное самосознание, которое в определенном смысле существует *вне* его, *над* ним и *независимо* от него. В этой перспективе мы могли бы поэтому констатировать наличие *спекулятивно-символического измерения представления*.

Спекулятивный символизм потенцирует и вбирает в себя следующие конститутивные моменты религиозной установки:

1. В сверхтрансценденции следует все же принимать во внимание *сторону трансцендентности*. Эта сторона существует не только в отношении к конечному духу, но и в отношении к спекулятивному символу, ибо последний все же не абсолютно идентичен безусловно абсолютному духу.

2. Метафизически высшее не ограничивается, таким образом, своей имманентностью человеческому самосознанию, а всегда остается чем-то *более высоким*. Это более высокое стоит, по Гегелю, выше, чем все абстрактные определения абсолюта, рассматриваемые в обычной рассудочной метафизике. Безусловно абсолютный дух в качестве актуально бесконечного самосознания достаточно конкретен, чтобы его можно было назвать также *абсолютной Личностью*. Личностное отношение человека к абсолютной Личности не только возможно, но и необходимо, ибо вход в абсолют достигается и открывается лишь в высшей точке личности человека.

3. Конечный дух осознает свою метафизическую зависимость от абсолюта. Момент указания спекулятивным символом за свои пределы есть в мышлении абсолюта не что иное, как мышление об абсолюте (*das Denken an das Absolute*), и это мышление об абсолюте есть в отношении конечного духа через

спекулятивный символ к абсолюту то, что характерно для *благоговения* (Andacht)¹. Абсолютное как предмет благоговения есть *святое*.

4. Конечный дух стремится к единению с абсолютном. Сотворение спекулятивного символа есть не что иное, как *деятельность культа*, который должен дать возможность святому засветиться в человеческом духе и тем самым освятить человеческий дух.

5. Проблема соотношения разума и *веры* также находит здесь принципиальное решение. Уже должно быть ясно, что не может быть и речи ни о какой слепой вере, характерной для представления: никакое содержание не может быть здесь предметом веры, если оно не порождено собственной деятельностью спекулятивного разума и не дано в спекулятивном опыте. Это не есть также лишь непосредственная и уже поэтому лишь мнимая достоверность конечного сознания, ибо это последнее должно сначала заострить свое духовное зрение и поднять свой опыт до сферы спекулятивного, чтобы самому подняться на ступень абсолютного духа микроуровня и тем самым обрести достоверность и уверенность в отношении безусловно абсолютного духа. Через спекулятивный символ конечный дух *причащается* герметичному лишь-для-себя-самооткровению безусловно абсолютного духа. Возникающее из этого абсолютное знание хотя и есть некоторый результат, опосредствованный спекулятивно-символическим культом, но все же представляет собой вместе с тем непосредственное присутствие безусловно абсолютного духа в человеческом самосознании. Опосредствованная таким образом непосредственность достоверности духа есть в абсолютном знании момент *веры*, просветленной спекулятивным символизмом.

Учение Гегеля об абсолютном духе открывает таким образом совершенно новое — спекулятивно-символическое — измерение религиозности, которое, однако, во всяком случае лежит по ту сторону горизонта любого догматически связанного конфессионально-религиозного сознания. Было бы поэтому ошибкой считать Гегеля, скажем, христианским мыслителем. Спекулятивный символизм может быть по своему понятию лишь сверхконфессиональной установкой. Его собственная стихия есть свобода мыслящего духа. Это позиция, где человек не только теоретически и диалектически-беспредпосылочным образом развивает понятие абсолюта до понятия абсолютной Личности, но где он именно в пространстве позитивного разума доводит свою собственную личность до уровня спекулятивно-

¹ Cp.: Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. I. S. 64.

символической действительности этого понятия и тем самым действительно подключает ее к герметической сфере саморефлексии безусловно абсолютного духа, вступая при этом в личностное духовно-практическое отношение к абсолютной Личности.

В этом состоит абсолютное притязание гегелевской философии. Вопрос лишь в том, насколько оно обоснованно. Здесь, пожалуй, было бы уместным обратить внимание на следующее:

1. Как уже отмечалось, понятийный аппарат гегелевской системы не разработан достаточно тонко, чтобы обеспечить возможность недвусмысленного изложения точки зрения спекулятивного символизма. Различение безусловно абсолютного духа и абсолютного духа микроуровня хотя и оказывается необходимым в контексте системы, однако в самой системе оно все же нигде не проводится в явной форме. Поэтому Гегель не смог членораздельно сформулировать диалектику этих двух уровней абсолютного духа, составляющую ядро спекулятивного символизма. Без этого ядра, однако, система Гегеля не может существовать как органическое целое. Если понятия *актуально бесконечного*, абсолютного духа как *результата* и абсолютного духа как абсолютно *первой* метафизической реальности не приводятся к *единому* основанию, то система остается не замкнутой и неизбежно распадается. Разложение гегелевской школы на взаимоисключающие течения было, по существу, предопределено именно этим внутренним недостатком системы.

Здесь мало помогает констатация того, что "в себе" (*ap sich*) спекулятивный символизм все же содержится в системе. То, наличие чего в философском учении можно констатировать лишь "в себе", не принадлежит этому учению как таковому. Согласно точке зрения самого Гегеля, в истории философии может быть прежде всего принято во внимание только "для себя" бытие развиваемых мыслительных определений: "В истории философии речь идет только об этом развитии и выявлении мыслей. Определения правильно вытекают из утверждения, однако совсем другое дело, выявлены они уже или нет; все дело заключается единственно в выявлении внутреннего содержания"¹.

2. Концепция абсолютного духа как первой метафизической реальности также остается у Гегеля мало разработанной. Гегель, по существу, ограничивается диалектическим выявлением недостаточности и указывающей за свои пределы конечности

¹ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. S. 47.

подлежащих спекулятивному развитию мыслительных определений, в которых разум пытается постичь абсолютное. Результатом этого в основе своей лишь негативного развития должно быть то, что действительно свободно от предпосылок. Этот результат Гегель также *explicite*¹ объявляет абсолютным первоначалом². Обращение состоит в том, что абсолютный дух сам полагает для себя свои предпосылки — логическую идею, природу и конечный дух — и тем самым всегда остается беспредпосылочным началом. Все его предпосылки должны пониматься как результат его *свободного полагания*. Понятие же свободного полагания весьма близко у Гегеля понятию творения.

При этом важно обратить внимание на то, что переход логической идеи к природе еще не может считаться абсолютно свободным актом. Дело в том, что здесь речь идет лишь хотя и о *внутренней*, но все же еще *слепой* необходимости перехода из чистого внутри-себя-бытия во вне-себя-бытие. Шеллинг называл бы чистую логическую идею *тем, что не может также не быть*³, ибо необходимости этого перехода не предшествует возможность удержаться от него и остаться внутри себя: для логической идеи не было бы ни одного мгновения возможным не вступать в свою экзистенцию. Говоря словами Шеллинга, переход должен был здесь уже "непредмыслимым образом"⁴ совершиться, и логическая идея была бы всегда также тем, что слепо существует, в себе и от себя самой логическая идея не обладает силой, чтобы удерживать себя в сфере чисто логического.

Иначе дело должно обстоять с абсолютным духом. Как уже отмечалось, отношение абсолютного духа к природе и логической идее есть не слепой переход, а *свободное полагание*. Абсолютный дух есть Тот, Кто свободно полагает сам себя, а также сила, которая полагает логическую идею и природу друг вне друга в качестве своих собственных моментов в-себе- и вне-себя-бытия и вместе с тем заставляет их вечно рефлексировать друг в друга. Однако чтобы дойти до понятия абсолюта, который может свободно полагать как свою экзистенцию, так и свое в-себе-бытие, мы должны это полагающее начало понять

¹ явно, открыто (*лат.*).

² Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Hrsg. von G. Lasson und J. Hoffmeister. Bd. 1—30, Hamb., 1923—1960. Bd. III. S. 55 ff.; Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983—1985. Tl. 1. S. 223. Bei Glockner: Bd. 15. S. 217.

³ Cp., напр.: Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1984. S. 42—45, 58.

⁴ Schelling F. W. J. Die Philosophie der Offenbarung. Zehnte Vorlesung // Schellings Werke. Auswahl in drei Bänden. Leipzig, 1907. Bd. III. S. 750.

так, что оно, во-первых, есть *то, что может воздержаться от акта полагания*, а во-вторых, в самом акте полагания при всей своей все пронизывающей имманентности оно есть *то, что способно пребывать по ту сторону положенного*, но при этом, в-третьих, актуально и полностью осуществляет сразу обе эти, по всей видимости, исключаяющие друг друга при своей реализации возможности. Спрашивается поэтому: *как устроен в себе самом абсолютный дух, чтобы иметь силу быть и оставаться свободным субъектом любого бытия? Как понять мир в качестве результата свободного полагания?* Шеллинг пытается разобрать эту проблему в своем учении о потенциях, у Гегеля же мы имеем в сущности лишь негативное движение от конечного к бесконечному и не находим достаточно артикулированного, развернутого истолкования абсолютного первоначала и обратного движения от бесконечного к конечному, тогда как эта экспликация по своему содержанию должна была бы быть чем-то бóльшим, нежели простое обращение. Здесь мы должны, по-видимому, согласиться с Шеллингом в том, что у Гегеля отсутствует "позитивная" философия, которая должна иметь своим предметом именно это обратное движение¹. Эта философия содержится в системе лишь в неявном виде².

3. Что же касается спекулятивного символизма в том виде, как он *implicite*³ все же содержится в системе Гегеля, то во всяком случае остается спорным, способна ли его стихия — спекулятивное мышление — оправдать себя в качестве высшей формы духовности вообще. Можно сомневаться в том, может ли спекулятивный разум как таковой сотворить из самого себя путь к абсолюту и является ли он той единственной сферой духовной практики человека, которая абсолютно адекватна актуально бесконечной реальности. Похоже, что спекулятивное философствование остается не чем иным, как своего рода кабинетным теоретизированием. Является ли на самом деле это занятие чем-то бóльшим, нежели бесплодное самолюбование и самоудовлетворение человеческого разума, который при этом грезит о том, что он будто бы обладает абсолютным предме-

¹ *Shelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1984. S. 173.*

² Появление "Философии откровения" Шеллинга, где интуиция абсолютного духа как Могущего-быть получает глубокое и точное концептуальное развитие, можно было бы в этом отношении рассматривать как ответ на потребности спекулятивного духа, вырастающие из самой гегелевской системы. Вопрос о том, насколько рассуждения Шеллинга соответствуют неэксплицированному содержанию системы Гегеля и насколько они отклоняются от его позиции, должен быть предметом отдельного исследования.

³ в неразвернутом виде (*лат.*).

том, и который свою односторонность считает снятой в силу того, что он, как ему кажется, находит в пределах теоретического некоторое в себе и для себя сущее ядро и рассматривает его как основу для практического отношения человека к абсолюту?

Из самой гегелевской концепции актуально бесконечного вытекает, что безусловно абсолютный дух есть нечто принципиально большее, чем чисто логическое. Осознание логического в человеческом духе есть, правда, тоже нечто большее, чем мыслимое чисто логическое содержание. И вот это большее Гегель называет не только абсолютным знанием, но именно абсолютным духом, который как якобы наивысшее и должен, собственно, мыслиться в спекулятивном мышлении, чтобы оно достигло вершины своего совершенства. Но почему человек должен верить, что именно эта саморефлексия его сознания, к которой оно поднимается от мышления чисто логического содержания, должна быть к тому же местом встречи и взаимопроникновения его духа и вечного самосознания? Или скажем иначе. Чисто логическое мыслит, по Гегелю, само себя в сознании человека и приходит тем самым к своему самосознанию. Затем должно состояться еще одно повышение уровня рефлексии: это самосознание делает теперь само себя как таковое своим предметом, чем достигается тождество мыслящего и мыслимого. Это и есть у Гегеля абсолютный дух. Однако отношение *этого* абсолютного духа к своему содержанию вовсе не так свободно, как в случае безусловно абсолютного духа. Дело в том, что человеческий дух и на этой ступени отнюдь не полагает свободно свое содержание, а всего лишь как бы отдает объективному логическому содержанию свое сознание, сопровождая этот акт рефлексией. Если бы такая деятельность в системе Гегеля однозначно рассматривалась как метафизически наивысшая реальность, то мы имели бы право безоговорочно признать данное событие действительным возникновением этой реальности в смысле упомянутой выше плоской имманентности. Это было бы тогда по существу голой тавтологией. Но тем самым мы бы еще ни на шаг не приблизились к той реальности, которая в соответствии с собственным замыслом Гегеля должна быть понята как свободный субъект любого бытия. Итак: в спекулятивном мышлении даже на уровне так называемого *абсолютного знания* человеческий дух еще не достигает желаемого живого символизма *актуально бесконечного*, хотя Гегель, как если бы он произносил заклинание, дает обоим этим реальностям *одно и то же* имя — Абсолютный Дух.

Однако, несмотря на все сомнения, мы имеем по крайней мере *один* важный результат. Человек, который последовательно прошел через ориентированную на спекулятивный симво-

лизм дисциплину мыслящего духа, даже если он теперь хочет критически дистанцироваться от этой позиции, уже никогда не сможет удовлетвориться ни обычной *религиозностью* представления, ни *атеизмом*, который не менее догматически пытается отрицать актуально бесконечное как духовную реальность. Это возвращение он в любом случае будет ощущать как шаг назад. Он, скорее, будет искать путь к лежащей по ту сторону этих противоположностей *позитивной* духовной практике, которая через повышение уровня человеческого сознания и целостную реализацию возможностей человека вела бы к достижению *позитивного* символизма. Можно предположить, что общая метафизическая структура позитивного символизма в той или иной степени все же теоретически и постольку, правда, лишь негативно — предвосхищается и даже изображается в спекулятивном символизме в виде некоторого теневого символа. Насколько это предположение оправданно и каким должен быть конкретно символизм позитивный — это уже отнюдь не чисто теоретический вопрос. Здесь был бы уже необходим действительный духовный *опыт*.

ГЕГЕЛЬ И РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ МЕТАФИЗИКА XIX в.

Российское гегельянство — это особая и широкая историко-философская тема. Влияние гегелевских идей на русскую мысль было разнообразным: часто поверхностно-идеологическим, но нередко глубоким, подлинно философским. Возможно, как бы парадоксально это ни выглядело, именно идеологическое восприятие гегелевского наследия сыграло серьезную роль в судьбах России. Во всяком случае, российские радикалы достаточно упорно искали в учении Гегеля некие основания собственных мировоззренческих устремлений: революционный идеализм молодого М. Бакунина, несомненно, питался его пониманием гегелевской диалектики, так же как и восторги внимавшего Гегелю В. Белинского ("Я гляжу на действительность, столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность"). Бестрепетно, но весьма тщательно конспектировал гегелевские тексты российский революционер, которому предстояло сыграть столь исключительную роль в российской и мировой истории, В. Ленин. В советский период, как известно, гегелевская философия признавалась высшей исторической формой идеализма (и в этом смысле — его "классикой") и в то же время вершиной домарксистской диалектики. Гегель-диалектик в качестве одного из "источников" марксизма занимал почетное место в иерархической системе советской историко-философской науки.

Однако наряду с этим уровнем влияния гегельянства на российское общественное сознание был и иной, не связанный непосредственно с историческими переломами, но, как представляется, гораздо более глубокий и важный для национальной культурной традиции. Историк русской философии в связи с темой "Гегель и Россия" обращается, с одной стороны, к российскому философскому (а не идеологическому) гегельянству, а с другой — обнаруживает влияние гегелевских идей (как непосредственное, так и провоцирующее) на самые различные направления отечественной философской мысли.

В первом случае внимание привлекает российский историко-философский опыт гегелеведения, имеющий немалую традицию. Упомяну лишь некоторые вехи в этом процессе: оценки гегелевской философии содержались уже в "Истории философских систем" А. Галича (Спб., 1818—1819); в 20-е гг. в российских журналах появляется ряд статей, посвященных творчеству немецкого философа (В. Одоевского в "Мнемозине", статьи в

"Телескопе", "Московском наблюдателе" и др.); в последующие десятилетия российское гегелеведение пополняется многими серьезными исследованиями — трудами П. Редкина ("Обозрение гегелевской логики", 1841; "Взгляд на философию Гегеля", 1861 и др.), С. Гогоцкого ("Обозрение системы философии Гегеля", 1860), Н. Дебольского ("О диалектическом методе", 1872; "Логика Гегеля в ее историческом основании и значении", 1912), П. Новгородцева ("Кант и Гегель в их учении о праве и государстве", 1902), И. Ильина ("Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека", 1918) и др. В то же время последовательных гегельянцев в России в прошлом веке и в начале нынешнего было сравнительно немного. К таковым можно отнести упомянутых выше П. Редкина и Н. Дебольского, правоведа и философа Б. Чичерина, в определенной степени И. Ильина и некоторых других.

Однако собственно гегельянством и гегелеведением влияние идей немецкого философа на русскую мысль далеко не исчерпывается. Гегелевские мотивы обнаруживают себя в самых разнообразных направлениях русской философии, в том числе в тех, которые содержат критику учения Гегеля. В этом отношении особый интерес представляет религиозная метафизика как одна из наиболее существенных философских традиций России XIX—XX вв. Традиция эта в прошлом веке в значительной, если не в решающей, мере развивалась под влиянием немецкой философской классики. Приоритет в данном случае принято безоговорочно отдавать Шеллингу. Натурфилософия этого мыслителя вызвала к жизни российское шеллингианство 20—30-х гг., его эстетика многое определила в характере русского романтизма. Мимо религиозно-философских идей Шеллинга не прошел никто из видных российских метафизиков: от славянофила И. Киреевского и западника Чаадаева до Вл. Соловьева, Н. Бердяева и др. Мнение о решающем значении философии Шеллинга для русской метафизики выразил известный российский историк немецкой философии А. Гулыга: "...не Канту, не Фихте, а именно Шеллингу суждено было стать властителем русских дум философских и вплоть до конца века значительным образом влиять на развитие русского философствования. Шеллинг значил для России больше, чем для Германии" (Гулыга А. В. Шеллинг. М., 1984. С. 289). Последнее утверждение можно, конечно, считать некоторым преувеличением. Но переоценить значение Шеллинга для русской метафизической традиции действительно крайне сложно. Обращаю, однако, внимание на то, что речь идет именно о метафизике: Н. Чернышевский и Д. Писарев, российские позитивисты, Г. Плеханов и В. Ленин Шеллинговой философией никогда не увлекались.

Если идеи Шеллинга принято рассматривать в качестве важного источника русской, преимущественно религиозной, метафизики, то по отношению к философии Гегеля она всегда как будто бы находилась в оппозиции. Необходимо учитывать также то, что для русского религиозного сознания вообще и метафизики в частности немалое значение имела традиция христианизированного платонизма, во многом определившая своеобразие уже древнерусской религиозной мысли, а в дальнейшем отчетливо проявлявшаяся в творчестве ряда крупнейших российских метафизиков: от Г. Сковороды ("русского Сократа") до Вл. Соловьева и всей последующей метафизики всеединства. Есть основания считать, что как раз мотивы платонизма в религиозной философии Шеллинга оказались особенно созвучны русской религиозной метафизике, как светской, так и той, что развивалась в стенах российских духовных академий (О. Новицкий, П. Юркевич, Ф. Голубинский, В. Кудрявцев-Платонов и др.). В гегелевской же философии видели прежде всего крайнюю форму "отвлеченного рационализма", уже едва ли не совершенно лишенного религиозно-метафизического содержания. Соответственно в адрес Гегеля из "метафизического лагеря" русской философии звучала преимущественно критика. Сам этот антигегелевский критицизм представляет немалый историко-философский интерес. В конечном счете серьезная философская критика — важнейший и неотъемлемый элемент философского развития. В случае с русской религиозной метафизикой дело обстояло именно так. Кроме того, было бы совершенно неверно говорить о каком-то тотальном антигегельянстве российской метафизики. Ситуация представляется далеко не столь однозначной. В творчестве русских религиозных мыслителей критика гегелевской философии нередко сочетается с признанием ее значения, и более того — с глубоким усвоением ее важнейших принципов.

Отношение к философии Гегеля составляло важный элемент философского содержания споров российских славянофилов и западников. Если говорить о славянофилах, то наибольшее влияние гегелевских идей испытали Ю. Самарин и К. Аксаков. Молодой Самарин настолько серьезно воспринял эти идеи, что, например, утверждал в одном из писем (1842): "Вопрос о Церкви зависит от вопроса философского, и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля". К. Аксаков увлекался "гегелизмом" в студенческие годы, будучи членом кружка Н. Станкевича. Это влияние еще заметно в его магистерской диссертации "Ломоносов в истории русской литературы и русского языка" (1846). Этапы развития литературы рассматривались К. Аксаковым в целом в духе гегелевской концепции

культурно-исторического процесса. В дальнейшем оба славянофила далеко отошли от философских увлечений своей молодости. Перелом в их мировоззрении произошел в значительной степени под влиянием А. Хомякова и И. Киреевского — духовных лидеров славянофильства и, что особенно важно, создателей религиозно-метафизических основ этого течения русской мысли. Уже поэтому они являются ключевыми фигурами при рассмотрении темы "Гегель и славянофильство"

Во многих трудах Хомякова можно обнаружить критические замечания в адрес Гегеля. В то же время никак нельзя сказать, что славянофил не признавал культурного и философского значения гегелевского учения. Он называл "Феноменологию" Гегеля "гениальной", а ее автора "последним из великих философов Запада", писал об "огромных заслугах Гегеля на поприще философии и человеческого мышления вообще" Безусловно, гегелевская "Феноменология" произвела на русского мыслителя огромное впечатление, в то время как "Логика" вызвала полное неприятие. Он утверждал даже, что "никакая сила человеческая не свяжет феноменологии Гегеля с его логикой"¹. В целом его критика гегельянства достаточно традиционна: он решительно отвергал панлогизм и какой бы то ни было онтологический смысл гегелевской диалектики бытия и ничто, рационалистический детерминизм философии истории Гегеля. Однако, хотя отношение славянофила к гегелевскому историзму было особенно критическим, его собственный историсофский опыт в существенной мере был связан именно с исторической диалектикой Гегеля.

Интересно то, что Хомяков учитывал аргументы В. Гумбольдта и представителей "исторической школы", направленные против "отвлеченного рационализма" гегелевской философии истории, по мнению критиков, пренебрегавшей исторической конкретикой во имя определения универсальной логики исторического процесса. Сам Хомяков полагал, что Гегель, став на этот путь, допустил принципиальную ошибку. "Очевидно, великий мыслитель смешал два пути, противоположные друг другу: путь синтетического развития и путь аналитического разума, — писал славянофил в статье "По поводу Гумбольдта", — они друг с другом тождественны, но тождественны в обратном направлении, и переносить понятие необходимости из одной области мысли в другую — значит впасть в ошибку"². Но в то же время Хомяков считал, что "историчес-

¹ См.: Хомяков А. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 91.

² Там же. С. 197.

кая" критика гегелевской философии истории (Л. Ранке и др.) может в конечном счете означать лишь возврат к традиционному "партикуляризму" нефилософской историографии. Такое возвращение означало для славянофила шаг назад по отношению к тому, что было сделано Гегелем. Он был убежден в необходимости философского понимания истории и видел значение гегелевского опыта именно в постановке данной проблемы.

Славянофильская историософия представлена в "Записках о всемирной истории" ("Семирамиде") Хомякова, многолетнем, но так и не завершенном труде духовного вождя славянофилов (издан уже после его смерти). Безусловно, эта книга стала своеобразным ответом Гегелю, попыткой предложить иное, чем у немецкого мыслителя, но столь же философское понимание всемирной истории. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и разнообразным вариантам европоцентристских историографических схем становится в "Семирамиде" образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического и этнического центра. Связь же поддерживается в "истории" Хомякова взаимодействием двух полярных исторических начал: "иранского" и "кушитского", действующих отчасти в реальных, отчасти в символических культурно-этнических ареалах. Придавая древнему миру мифологические очертания, русский мыслитель в определенной мере был близок Шеллингу. Н. Бердяев вполне справедливо отметил в свое время: "...мифология и есть древняя история... эту мысль Хомяков разделяет с Шеллингом"¹. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо "иранства" как символа свободы духа, либо "кушитства", которое символизирует "преобладание вещественной необходимости, т. е. не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении"². Фактически, по Хомякову, это два основных типа человеческого мировосприятия, два возможных в истории варианта метафизической позиции.

Существенно, что деление человечества на "иранство" и "кушитство" в "Семирамиде" вообще относительно, а не абсолютно, а сама концепция истории отнюдь не является вариантом метафизического или религиозного дуализма. Не соответствовали идеи Хомякова и классификациям расистско-националистического толка. Во-первых, потому, что в "Семирамиде" превосходство "иранского" культурного типа — это превосход-

¹ Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 156.

² Хомяков А. Полн. собр. соч. М., 1902. Т. 3. С. 368.

ство религиозно-метафизического идеала, лишь отчасти исторически им воплощаемого. Собственно, в историософии Хомякова христианство не столько высший тип "иранского" сознания, сколько уже его преодоление. Неоднократно признается и колоссальное культурное значение достижений народов, представляющих "кушитский" тип. Во-вторых, идея абсолютизации каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни вообще отвергается в "Семирамиде": "История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий"¹. О том, что граница между символическими "иранством" и "кушизмом" не определяется всецело этническими и культурными особенностями, свидетельствует, например, оценка Хомяковым китайской культуры как культуры синтетической, соединяющей в себе "отголоски древнего иранства" с характерным, по его версии, для "кушизма" "вещественным взглядом на вещественный мир"

Важно то, что и в этом решении "китайской темы" можно видеть определенную оппозицию выводам гегелевской философии истории. Гегель, как известно, фактически не включил Китай в пределы всемирной истории. (И не он один. Гердер, например, писал о китайской культуре как о "тысячелетнем топтании на одном месте".) Общая же оценка Гегелем китайской традиции как "натуралистической" служила основанием для отвлеченно-умозрительных рассуждений о "неисторизме" китайского сознания, об отсутствии в Китае "всего духовного", "морального", "чувства" и т. п. и даже о "глубокой безнравственности китайцев"². Для Хомякова же преобладание в Китае натурализма "кушитского" типа означало нечто принципиально иное: во-первых, включение китайской культурной традиции в общеисторический процесс (кушизм — явление общечеловеческого порядка), а во-вторых, ориентацию на поиск конкретных специфических черт китайской философии (духовности), китайской нравственности (которую он, в отличие от Гегеля, оценивал очень высоко) и т. п. Конечно, в данном случае можно говорить об определенном опыте преодоления стандартов историософского европоцентризма.

В исследовательской литературе отмечалась близость историософии Хомякова философско-историческим воззрениям Ф. Шлегеля. Об этом писал, в частности, Н. Рязановский в своем известном труде о славянофильстве³. Хомяков был пре-

¹ Хомяков А. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 354.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Философия истории. М., 1993. С. 159—178.

³ Riasanovsky N. V. Russia and the West in the teaching of Slavophiles. Cambridge (Mass.), Harvard univ. press, 1952. P. 217.

красно знаком с трудами Ф. Шлегеля, но, для того чтобы создать в "Семирамиде" образ борьбы двух духовных начал в человеческой истории, русскому мыслителю не было никакой нужды обращаться к немецкому романтизму: подобная символика пронизывает всю мировую религиозную традицию. И вряд ли лаконичные рассуждения Ф. Шлегеля о "духе Сифа" и "духе Каина" можно считать оригинальной идеей мыслителя-романтика и ставить вопрос о непосредственном влиянии.

Что же касается Гегеля, то его философия истории была воспринята Хомяковым самым серьезным образом. Лидер славянофилов ставил задачу построения конкретной метафизики истории, преодолевающей рационалистическую "отвлеченность", но при этом сохраняющей тот философский историзм, развитие которого он считал выдающейся заслугой Гегеля. Принципиальное же отличие историософского опыта Хомякова от философии истории Гегеля определяется последовательным неприятием русским мыслителем гегелевского рационалистического монизма и принципа тождества как его онтологической предпосылки. Уже поэтому "свобода духа", играющая столь существенную роль в хомяковской историософии, имеет мало общего с гегелевским "прогрессом в сознании свободы", базируясь на совершенно иных метафизических основаниях, связанных с традицией православного теизма.

В отличие от А. Хомякова, И. Киреевский испытал глубокое влияние Шеллинга. Уже в конце жизни он писал о немецком мыслителе: "Шеллинг же по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию своего философского глубокомыслия принадлежал к числу тех существ, которые рождаются не веками, но тысячелетиями¹. В то же время славянофил проявлял серьезный интерес также к Гегелю и гегельянству. Общий же уровень российского гегельянства (по крайней мере, в 40-е гг.) его совершенно не удовлетворял: "Большая часть читала что-нибудь о философии Гегеля или слышала о ней от людей, достойных веры, от людей образованных... Так образуются у нас философы рационалисты на веру в чужие убеждения. Да, принятие чужих убеждений дело такое обыкновенное, что из нескольких сот гегельянцев, известных мне, я едва мог бы назвать трех, в самом деле изучивших Гегеля"². Работы Киреевского свидетельствуют о том, что он сам Гегеля несомненно "изучал" Отвечая на вопрос об отношении философских систем

¹ Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 270.

² Там же. С. 187.

Шеллинга и Гегеля, славянофил отдавал приоритет первой из них, полагая, что в гегелевской философии произошло лишь развитие основных принципов шеллингианства. Впрочем, с его точки зрения, о какой бы то ни было принципиальной "новизне" в истории европейской философии говорить вообще не приходится.

Круг развития европейского философского рационализма, по мнению Киреевского, замкнулся: в "способе диалектического мышления, который обыкновенно почитают... за своеобразное открытие Гегеля", слышатся явные отзвуки философии элеатов и Гераклита, и хотя "Гегель шел по другой дороге и вне системы Аристотеля, но, однако же, сошелся с ним и в последнем выводе, и в основном отношении ума к истине"¹. Возможность выхода из этого круга Киреевский, как и Хомяков, связывал с преодолением рационализма. Однако славянофилы скептически оценивали перспективы решения западной философией этой задачи. Отдавая должное попыткам такого рода в прошлом (прежде всего, Б. Паскаль) и в новейшее время (Шеллинг), Киреевский считал, что их неудачи были предопределены. Философия обладает определенной автономией в духовной жизни общества, но тем не менее зависит от "характера господствующей веры" Рационализм на Западе, полагал он, носит фактически тотальный характер, и поэтому сами попытки возвращения к "естественному корню", к религии оборачиваются ее рационализацией, экспериментом по созданию "новой", "гармоничной" религиозной доктрины. Соответственно и опыт позднего Шеллинга Киреевский оценивал весьма критически: "Шеллингова христианская философия явилась и не христианскою, и не философией: от христианства отличалась она самыми главными догматами, от философии — самым способом познания"².

Безусловно, Киреевский в своих надеждах на появление "новой философии" — религиозной метафизики, так же как и Хомяков, ориентировался прежде всего на православный теизм. Однако он отнюдь не считал бессмысленным и ненужным опыт европейского философского рационализма. "Все ложные выводы рационального мышления, — утверждал Киреевский в своей последней философской работе "О необходимости и возможности новых начал для философии", — зависят только от его притязания на высшее и полное познание истины"³. Отказав-

¹ Киреевский И. В. Избранные статьи. С. 247.

² Там же. С. 270—271.

³ Там же. С. 266.

шись от подобного притязания, "новейшая философия" ("система шеллинго-гегельянская") могла бы стать существенным дополнением к традиции древнехристианской мысли, к патристике, так как в последней, по признанию Киреевского, были недостаточно выражены "общественный" и "исторический интерес", осмысление "внешней жизни человека и законов развития отношений семейных, общественных, гражданских и государственных". Он совершенно определенно считал, что немецкая философская классика может стать "самою удобною ступенью мышления" к формированию "новой" христианской метафизики.

Среди оппонентов славянофилов из лагеря российских западников наиболее ярким и крупным мыслителем-метафизиком был, бесспорно, П. Чаадаев. Само "западничество" Чаадаева было связано с развитой им своеобразной метафизикой западной истории, в которой важнейшая роль отводилась католической идее. Известный историк русской философии В. Зеньковский писал об "отзвуке трансцендентализма" в его философии, имея в виду, прежде всего, влияние идей Шеллинга и Гегеля. Но если влияние Шеллинга безусловно имело место, то в отношении Гегеля ситуация представляется не столь определенной. Философское значение гегелевского творчества вполне осознавалось Чаадаевым, характеризовавшим немецкого мыслителя как "мастера" и "чародея в философии"¹. В то же время суть гегельянства ("вся философия Гегеля... заключена в двух понятиях — бытия и духа")² представлялась русскому мыслителю неким гениальным возрождением средневековой схоластики. Чаадаев увидел в абсолютном идеализме Гегеля нечто крайне далекое от современной реальности, едва ли не архаичное: "Гегель, очевидно, приписал диалектике слишком большую роль, он, очевидно, не понял своего века, века, столь поглощенного идеей практической, нетерпеливо стремящегося добиться цели; дойти до реальности, пользуясь выражением, заимствованным у самого Гегеля"³.

Славянофилы, как уже отмечалось, решительно протестовали против исторического фатализма гегелевской философии истории. У Чаадаева неотвратимость исторической логики гегельянства не могла вызвать серьезного протеста. Он сам последовательно строил историософию в духе традиции христианского провиденциализма. Для него было несомненно существование "божественной воли", ведущей человечество "к его

¹ См.: Чаадаев П. Я. Соч. М., 1989. С. 205.

² Там же. С. 212.

³ Там же.

конечным целям” Можно сказать, что провиденциально настроенный религиозный мыслитель просто не нуждался в философском обосновании логики исторического процесса и соответственно в том, что было сделано Гегелем. Оценивая провиденциалистский характер метафизики истории Чаадаева, стоит учесть и то, что он постоянно подчеркивал мистическое действие “божественной воли”, писал о “Тайне Промысла”, о “таинственном единстве” христианства в истории и т. п. Чаадаевский провиденциализм основывался не на рационалистических предпосылках. Конечно, для него не все действительно разумно. Напротив, самое главное и решающее — действие Провидения принципиально недоступно разуму.

В своей полемике с гегелевским историзмом славянофил Хомяков особое значение придавал человеческой свободе. “Личности, обращенные в куклы, повинуются тогда слепому внешнему закону, — писал он о фатализме гегельянства, — и история уже не знает и знать не хочет про логику их внутреннего развития, между тем как она одна только и имеет истинное значение”¹. Иррационалистический провиденциализм Чаадаева, казалось бы принципиально чуждый гегелевскому панлогизму, не только “не хотел” признать метафизическое значение свободы личности, но даже отводил этой свободе почти исключительно отрицательную историческую роль. Свобода в историософии и антропологии Чаадаева неразрывно связана с эгоистическим индивидуализмом и оказывается “страшной силой”, поскольку, “то и дело вовлекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание” Предоставленный самому себе, человек всегда шел лишь по пути беспредельного падения, утверждал русский мыслитель, и такая оценка человеческой деятельности может показаться крайне пессимистической, если, конечно, забыть о том, что для него человек и человечество в истории отнюдь не “предоставлены самим себе” В целом религиозная метафизика Чаадаева кажется в гораздо большей степени связанной с традицией новоевропейского мистицизма, чем с немецкой классической философией (за исключением, возможно, религиозных идей позднего Шеллинга). Я бы даже сказал, что страстные критики Гегеля — славянофилы были тем не менее гораздо больше ему обязаны, чем “западник” Чаадаев.

С критики гегелевской философии начал свой творческий путь еще один крупнейший русский религиозный метафизик Вл. Соловьев. Магистерская диссертация молодого Соловьева “Кризис западной философии”, как известно, была непосредст-

¹ Хомяков А. О старом и новом. М., 1988. С. 197.

венно направлена "против позитивистов" Однако позитивизм и материализм рассматривались им как неизбежное логическое следствие европейского рационализма, последней и высшей ступенью которого оказывалась гегелевская философия. "Философия Гегеля, как система в своей сфере абсолютная, совершенно в себе замкнутая, не может быть отринута *отчасти*, т. е. развита: выйти из нее можно лишь чрез признание односторонности... самого ее принципа, т. е. принципа отрешенного понятия, сферы чистой логики. И действительно, как только учение Гегеля было вполне высказано и понято, оно сейчас же было и отвергнуто в своей абсолютности простым аксиоматическим утверждением: *понятие не есть все... Итак, к понятию как форме требуется иное как действительность*"¹.

Материалистическое и позитивистское понимание "действительности" не устраивало Соловьева, и именно поэтому он считал данный "выход" из гегельянства "кризисом западной философии" Не устроил русского философа и тот иррационалистический вариант преодоления гегельянства, который он обнаружил в учениях А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. Собственно, весь спор Соловьева с европейским рационализмом — и с Гегелем как его истинным классиком — последовательно велся им в сфере онтологии. Влияние же гегелевского философского стиля на Соловьева всегда было очень значительным. Русский философ этого никогда и не скрывал. Он совершенно определенно признавал огромное значение философской методологии Гегеля. Так, он сделал это в своей энциклопедической статье, которая и по сей день остается одной из лучших аналитических характеристик гегелевской философии в российской истории философии. "...Несправедливо укоряют Гегеля за то, что его диалектический процесс есть будто бы мышление без мыслящего и без мыслимого, писал Вл. Соловьев. Конечно, Гегель не признавал субъекта и объекта за две отдельные и внешние друг другу *вещи* — и хорошо делал: ведь самое происхождение его философии связано с умозрительной необходимостью окончательно освободиться от картезианского дуалистического противоположения между мыслящей и протяженной субстанциями... За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий *процесса, развития* и истории как последовательного осуществления идеального содержания"². Тема "Гегель и Соловьев" традиционно привлекала внимание исследователей творчества русского метафизика. (Я бы хотел

¹ Соловьев В. С. Соч. М., 1988. Т. 2. С. 38.

² Там же. С. 438—439.

выделить в данном контексте работу: *Kline G. Hegel and Solovyov // Hegel and the History of Philosophy. The Hague: Nijhoff, 1974.*) Поэтому мне бы хотелось остановиться только на некоторых, как представляется существенных, аспектах этой темы.

Факт принятия Соловьевым ряда важнейших философских принципов Гегеля (мне кажется, что более точно будет сказать именно о "принятии", а не о "влиянии") еще не позволяет считать русского мыслителя гегельянцем. В своей метафизике всеединства он стремился к развитию "положительной диалектики", которая должна была принципиально отличаться от "великого логического закона развития, в его отвлеченности, сформулированного Гегелем"¹. И отличие это, как я уже сказал, мы обнаруживаем в первую очередь в сфере онтологии. "Действительным" в соловьевской онтологии признается не "то или иное бытие, не тот или другой предмет сам по себе... а то, чему это бытие принадлежит... тот субъект, к которому относятся данные предметы"². (В XX в. Н. Бердяев, критикуя европейский онтологизм, и в частности фундаментальную онтологию Хайдеггера, будет ссылаться на это учение Соловьева о субъекте бытия.) Существенно то, что сам принцип тождества бытия и мышления, по сути, не отвергается Соловьевым: "Бытие... обозначает, очевидно, лишь отвлеченное понятие"³. Русский метафизик был, однако, не согласен с тем, что из этого принципа с необходимостью следует абсолютизация разума. Им вводится понятие "сущего" как "субъекта бытия". В метафизике всеединства "сущее" обозначает не тот или иной аспект действительности (естественно, метафизической), а ее универсальную основу — "абсолютно-сущее". В учении об "абсолютно-сущем" Соловьев и видел главное отличие собственной онтологии от гегелевской, то, что придает диалектическому методу "положительный" смысл: "По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего как его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе"⁴. Признание трансцендентной природы сущего (а речь в конечном счете шла именно об этом) как будто бы противоречило принципу всеединства, т. е. самой сути соловьевской онтологии.

¹ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Спб., 1911. Т. 1. С. 39.

² Там же. Т. 2. С. 305.

³ Там же. Т. 3. С. 83.

⁴ Там же. Т. 1. С. 315.

Соловьев стремился доказать, что это лишь кажущееся противоречие, для чего использовал, в частности, гегелевскую критику трансцендентализма Канта. По Гегелю, как известно, сущность исчерпывает себя в явлении. Сама идея трансцендентности, хотя бы и Бога, абсурдна. Он писал, что "на вопрос, *должен* ли Бог являться, следует ответить утвердительно, потому что нет ничего существенного, что не являлось бы"¹. Аналогичная мысль содержится в рассуждениях Соловьева об "абсолютно-сущем" как "основе всех явлений". Он считал, что при таком определении "оно (сущее. — В. С.) уже не может пониматься как сущее в себе или о себе исключительно... за ним уже утверждается некоторое отношение к другому, и притом отношение определенное и сложное"². Гегелевская формула ("нет ничего существенного...") в концепции русского религиозного метафизика значительно трансформировалась. Он настаивал лишь на наличии "определенного отношения" между трансцендентным (все-таки) сущим (Богом, абсолютom) и реальностью. Соловьев был убежден, что такая позиция весьма далека от пантеизма (в котором его обвиняли постоянно) и отвечает самой сути христианского учения: "Истинный центральный догмат христианства есть внутреннее и полное единение божеского и человеческого в нераздельности и неслиянности"³.

Исключительное и безусловно онтологическое значение Вл. Соловьев на протяжении всей жизни придавал принципу развития, считая, что главная заслуга в его обосновании принадлежала немецкой классической философии, и в первую очередь Гегелю. Всегда он оставался верен и воспринятому из того же источника историзму. Подчеркивая необходимость историзма как для философского, так и для религиозного опыта, он писал, отмечая ограниченность "статического пантеизма" Спинозы: "Бог не может быть только Богом геометрии или физики. Ему необходимо быть также Богом истории"⁴. В отсутствии историзма Соловьев видел едва ли не главный недостаток таких духовных течений, как неоплатонизм ("идеал позади человека" — о Плотине) и гностицизм. "Неисторической" религией для него всегда оставался буддизм. Своеобразие метафизики всеединства Вл. Соловьева, а затем и его последователей уже в XX столетии во многом определяется тем обстоятельством, что характерный для русской религиозной метафизики историзм

¹ Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 234.

² Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 343.

³ Соловьев В. С. Россия и вселенская церковь. М., 1911. С. 47.

⁴ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 9. С. 25.

имел принципиально онтологическую направленность. В данном случае представляется оправданным говорить именно об "онтологическом историзме". Встав на этот путь, русские религиозные мыслители апеллировали к историзму христианства, но в то же время стремились учесть и обосновать ценность собственно философской традиции, в которой особое значение для них имели метафизика платонизма и немецкая философская классика (причем связи могли быть самыми разными: в определенном смысле верно утверждение, что, например, Соловьев шел к Платону через Шеллинга). И конечно, своеобразие русской религиозной метафизики XIX—XX вв. в существенной мере определяется ее отношением к гегелевской философии.

Часть IV

ГЕГЕЛЬ И МАРКС

Б. Н. Гессонов

”СНЯТИЕ” ФИЛОСОФИИ. ГЕГЕЛЬ. ФЕЙЕРБАХ. МАРКС

1. Гегель и Маркс

На протяжении уже многих десятилетий идет острый спор о философии Гегеля и Маркса. Среди различных точек зрения выделяются две, противоположные по своей сути. Представители одной доказывают, что философия Маркса — простая филиация идей Гегеля; сторонники другой отстаивают абсолютную оригинальность идей Маркса.

Безусловно, Маркс высоко ценил философию Гегеля. Он отверг попытки ”третировать Гегеля, как некогда, во времена Лессинга, бравый Мозес Мендельсон третировал Спинозу как ”мертвую собаку” Он открыто признавал, что является учеником этого великого мыслителя. Маркс характеризовал гегелевскую философию как немецкую теорию французской революции, считал, что она, несмотря на присущие ей мистификации, отравила эпоху революционного перелома в развитии общества; в ней зримо полыхали отсветы молний Французской революции (ведь и сам Гегель говорил о той эпохе как о времени, когда дух скомандовал идти вперед).

Гегелевская теория развития, диалектика, явилась результатом осмысления всей практически ему доступной духовной культуры как его времени, так и истории. Именно Гегель, полагал Маркс, первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение всеобщих форм движения диалектики¹.

Маркс придавал большое значение выводу Гегеля о внутреннем противоречии как стимуле всякого развития. ”Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом утверждении лишь то, что противоречием дело не может закон-

¹См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 22.

читься и что оно (противоречие) снимает себя само через себя", — писал Гегель. Причем, по Гегелю, это не только, не просто отрицание, но и утверждение, т. е. "отрицательное вместе с тем также и положительное. Или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания"¹.

Маркс решительно поддержал антисубъективистский пафос философии Гегеля. Пусть в мистической оболочке, но Гегель обосновывал идею о том, что логические формы отнюдь не независимы от содержания реальных вещей, они суть формы содержания самих реальных вещей. Конечно, у Гегеля истинное бытие — это бытие понятия, но само понятие представляет собой в конечном счете преобразованную в идеалистическом духе объективную природу. Во всяком случае, Гегель подчеркивал, что диалектика есть "не внешнее деяние субъективного мыслителя, а собственная душа содержания, органически выгоняющая свои ветки и плоды"².

Именно потому, что Гегель находил реальные причины общественных явлений в них самих, он высказал важные мысли относительно конкретной исторической действительности. Так, с его точки зрения, борьба политических партий в Греции была лишь выражением возникших в городах экономических противоречий. Государство, по Гегелю, тоже по сути есть продукт экономического развития: "Действительное государство и действительное правительство возникают тогда, когда уже есть налицо различие сословий, когда очень большими становятся богатство и бедность и когда появляется такое положение, что большинство уже не в состоянии удовлетворять свои потребности привычным для него способом"³. Из этого со всей очевидностью вытекал вывод об эволюции общества и смене в нем форм сознания. Во всяком случае, Гегель обосновал право на существование буржуазного общества, идущего на смену феодальным общественным порядкам, поскольку в нем царят законы и свободная собственность.

Вместе с тем Гегель обнаружил и противоречия, присущие буржуазному обществу. Он характеризовал это общество как "поле борьбы индивидуального частного интереса, борьбы всех

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 118.

² Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 96.

³ Там же. С. 247, 248.

против всех" Он отмечал парадоксальность ситуации в этом обществе; "при чрезмерном богатстве" оно "недостаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезвычайной бедностью и возникновением черни"¹. Считая философию, политику, право, религию, искусство естественным и необходимым продуктом своего времени, рассматривая их в тесной взаимосвязи, Гегель подчеркивал: "...Данная форма государственного устройства может существовать лишь при данной религии, точно так же как в данном государстве могут существовать лишь данная философия и данное искусство"².

Важный вывод сделал Гегель также и относительно роли практики в преобразовании окружающей человека действительности: "Человек с его потребностями практически относится к внешней природе и, удовлетворяя при ее посредстве свои потребности и истощая ее, он играет при этом роль посредника. А именно, предметы, существующие в природе, могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие в природе... и изобретает орудия для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе"³. Это положение Гегеля Маркс оценивает очень высоко. Он, Гегель, рассматривает самопорождения человека как процесс, "ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*"⁴.

Оценивая гегелевскую философию в целом, Маркс и Энгельс отмечали, что в ней в идеалистической форме, под мистической оболочкой заключалось революционное содержание; философия Гегеля раз и навсегда разделилась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина, которую должна познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с достигнутых ступеней знания на все более высокие, отмечал Энгельс, подчеркивая далее, что эти взгляды,

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 264.

² Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 51.

³ Гегель. Соч. Т. 8. С. 227.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 159.

разумеется, "не даны Гегелем в такой резкой форме. Это вывод, к которому неизбежно приводит его метод, но этот вывод никогда не был сделан им самим с такой определенностью"¹. Именно поэтому Маркс и Энгельс в конечном счете дистанцировались от Гегеля, от гегелевской философии.

К. Маркс, в частности, отмечал, что у Гегеля диалектика не вытекает из реальной действительности; факт берется не как таковой, а как мистический результат. Идея не имеет также никакой другой цели, кроме логической: "стать для себя бесконечным действительным духом"

Гегель в каждой сфере, будь то сфера государства или сфера природы, распознает только идею, логическую идею, подчеркивал Маркс². Так, переход семьи и гражданского общества в политическое государство выводится Гегелем "не из *особой* сущности семьи и т. д. и не из *особой* сущности государства, а из *всеобщего* соотношения *необходимости* и *свободы*"³. Напротив, полагает Маркс, формы государства, точно так же как и правовые отношения, "не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа"; они коренятся в материальных жизненных отношениях, и поэтому "анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии"⁴. Маркс считает, что Гегель по сути уходит от реальных политических проблем: "Работа философии заключается здесь не в том, чтобы мышление воплощалось в политических определениях, а в том, чтобы наличные политические определения улетучивались, превращались в абстрактные мысли"⁵.

Игнорируя или, во всяком случае, недооценивая конкретно-исторический подход к изучаемому явлению, Гегель человека, человеческую сущность отождествляет с самосознанием. Отсюда всякие отчуждения человеческой сущности, по мнению Гегеля, суть не что иное, как отчуждения самосознания. По Марксу же, субъектом отчуждения и самоотчуждения является человек, его деятельность. Согласно Марксу, человеческая история в целом есть процесс отчуждения и деотчуждения, нет ни отчуждения, ни деотчуждения вне человеческой истории. Как и Фейербах, Маркс полагал, что Бог — это человеческая сущность, абстрагированная, абсолютизированная и отделенная от

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 276.

² См. там же. Т. 1. С. 229, 230.

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же. Т. 13. С. 6.

⁵ Там же. Т. 1. С. 236.

человека. Однако если Фейербах считал, что деотчуждение человека может быть сведено к устранению этого отчужденного образа человека, который является Богом, то Маркс подчеркивал, что религиозное отчуждение человека есть лишь одна из многих форм человеческого самоотчуждения. Человек не только отчуждает часть себя в форме Бога; он также отчуждает другие продукты своей духовной деятельности в форме философии, искусства, морали; он отчуждает продукты своей экономической деятельности в форме товара, денег, капитала; он отчуждает продукты своей социальной деятельности в форме государства, социальных институтов, законов.

Человек не только отчуждает от себя продукты своей собственной деятельности, но также отчуждает себя от самой деятельности, в процессе которой эти продукты производятся, от природы, в которой он живет, и от других людей.

Но свое концентрированное выражение отчуждения человека, по мнению Маркса, находит в отчуждении труда, в отчужденном труде, под которым он понимает прежде всего отчуждение человека — трудящегося в процессе труда, господство над ним продуктов труда. Причина отчуждения труда — господство частной собственности, деформирующей как социальные условия, так и внутренний мир человека. И поскольку это так, постольку ликвидация частной собственности, совершенствование на этой основе социальных отношений суть, по Марксу, решающее условие освобождения и развития свободных людей; вместе с тем свободные личности, в свою очередь, суть необходимое условие деотчуждения социальных отношений. Замкнутый круг? Нет. Выходом из этого "круга" является революционная социальная практика, посредством и в результате которой люди, изменяющие свои социальные отношения, изменяют также и свою собственную природу. Таков вывод Маркса. Что касается Гегеля, то он, по мнению Маркса, хотя и понимал роль труда в процессе формирования человека, тем не менее не обнаружил отчуждения труда; он увидел только положительную сторону труда, но не отрицательную¹.

Не "принял" Маркс и гегелевскую трактовку закономерности всемирно-исторического процесса.

В "Философии истории" Гегель утверждает, что философской мыслью, которую приносит с собой философия, является та простая мысль разума, что "разум господствует в мире" Развивая это положение, Гегель пишет: "Но в самом всемирно-

¹См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 159.

историческом процессе... чистая последняя цель истории еще не является содержанием потребности и интереса, и между тем как последний является бессознательным по отношению к этой цели, всеобщее все же содержится в частных целях и осуществляется благодаря им"¹. И далее: "Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов"².

В гегелевской идее "хитрости разума" Маркс справедливо увидел разрыв между историей и человеком; у Гегеля не человек делает историю, а сама история творит себя. Человек только орудие истории. Маркс признает, что законы истории действуют объективно, то есть независимо от человеческой воли и сознания. Тем не менее люди сами делают свою историю. История не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека³. Конечно, люди делают ее "не так, как им вздумается, при обстоятельствах, которые не сами они выбрали, а которые непосредственно имеются налицо, даны им и перешли от прошлого"⁴. И все же история — это не такая необходимость, которая осуществляется неизбежно; в истории необходимость и случай, необходимость и свобода взаимосвязаны.

В своих заметках о причинах падения Робеспьера Гегель замечает: "Необходимое происходит, но каждая часть необходимости обычно приписывается индивидам. Один — прокурор и адвокат, другой — судья, третий — палач, но все необходимы" По Марксу, роли господ и рабов, палачей и жертв отнюдь не всегда заранее predetermined, это результат борьбы, исход которой заранее невозможно предрешишь. Однако, полагал Маркс, по мере общественного развития детерминация деятельности людей будет все в большей мере ослабляться и люди все в возрастающей степени будут влиять на общественные процессы в соответствии со своими целями, т. е. сознатель-

¹ Гегель. Соч. М.; Л., 1935. Т. 8. С. 25.

² Там же. С. 32.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 159.

⁴ Там же. Т. 8. С. 119.

но воздействовать на историю. Во всяком случае Маркс понимал историческую необходимость как преходящую, исчезающую необходимость¹. Анализируя гегелевскую методологию, обусловившую подмену конкретной диалектики спекулятивным анализом понятий, Маркс писал: "Как посредством абстракций мы превращаем всякую вещь в логическую категорию, точно так же стоит нам отвлечься от всяких отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения. И если в логических категориях мы видим субстанцию всех вещей, то нам не трудно вообразить, что в логической формуле движения мы нашли *абсолютный метод*, который не только объясняет каждую вещь, но и включает в себя движения каждой вещи"².

Однако, отмечал Маркс, "минералог, вся наука которого ограничивалась бы установлением той истины, что все минералы в действительности суть "минерал вообще", был бы минералогом лишь в *собственном воображении*. При виде каждого минерала спекулятивный минералог говорил бы: это "минерал", и его наука ограничивалась бы тем, что он повторял бы столько раз это слово, сколько существует действительных минералов" И далее: "Обыкновенный человек не предполагает, что сказал что-то особенное, когда говорит, что существуют яблоки и груши. Философ же, выразив эти существующие вещи в спекулятивных терминах, сказал нечто *необыкновенное*. Он совершил *чудо*: из действительной *рассудочной сущности* "плод вообще" он произвел действительные *предметы природы*"³. Конечно, признает Маркс, в мышлении Гегель ясно и четко определил диалектику абстрактно-конкретного.

Но, считает Маркс, "конкретное потому конкретно, что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления. На первом пути полное представление подверглось испарению путем превращения его в абстрактные определения, на втором пути абстрактные определения ведут к воспроизведению конкретного посредством мышления. Гегель поэтому впал в ил-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Т. 46, ч. II. С. 347.

² Там же. Т. 4. С. 181.

³ Там же. Т. 2. С. 63, 65.

люзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное¹.

По Марксу, поскольку философия Гегеля абстрактна, постольку она созерцательна и, более того, консервативна. Она не нацелена на преобразование действительности, оставляет *"незатронутыми материальные, чувственные, предметные основы различных отчужденных форм человеческого самосознания"*, она *предметный, чувственно-действительный мир* превратила в *"мыслительную вещь"*².

В противоположность Гегелю, Маркс и Энгельс утверждают, что корни философии — в реальной действительности. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. Сознание — это осознанное бытие, а бытие людей есть реальный процесс их жизни. "Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни. В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса"³. Маркс и Энгельс отмечают: "Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов"⁴.

Иллюзии мышления, философские спекуляции порождаются самой действительностью, отражают противоречия, прису-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Т. 46, ч. I. С. 37—38.

² Там же. Т. 2. С. 209—210.

³ Там же. Т. 3. С. 25.

⁴ Там же.

щие реальной жизни. В частности, религия коренится в противоречиях земного мира. Через эти противоречия она и должна быть понята. Осознав это, философия перестает быть просто философской системой в ряду других, она становится философией реального мира. Она становится практической; ничто уже не мешает связать философскую критику "с критикой политики, а стало быть, связать и отождествить нашу критику с *действительной* борьбой" В конечном счете, "все дело заключается в том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его"¹.

Когда философ откажется от спекуляций и обратится к реальной жизни, к повседневной практике людей, он неизбежно должен увидеть, что субъект реальных социальных преобразований рабочие; "эти *массовые* коммунистические рабочие, занятые, например, в мастерских Манчестера и Лиона, не думают, что можно "*чистым мышлением*", при помощи одних только рассуждений, избавиться от своих хозяев и от своего собственного практического унижения... Они знают, что собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих и что поэтому они должны быть упразднены тоже практическим и конкретным образом, для того чтобы человек мог стать человеком не только в *мышлении*, в *сознании*, но и в *...бытии*, в *жизни*"². С этого момента не столько философская критика, сколько пролетарская революция становится "движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории"

Вывод К. Маркса: "Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие..."³.

2. Фейербах и Маркс

С позиций поиска единства, целостности бытия человека решительно выступал против христианства и спекулятивной философии и Фейербах.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 42.

² Там же. Т. 2. С. 58.

³ Там же. Т. 1. С. 428.

Так, в "Вопросе и бессмертии" он пишет: "...человек должен вместо единства Бога доказывать и подтверждать *единство человека*, должен отбросить в корне гибельный, в корне ошибочный, в корне фантастический христианский дуализм духа и плоти, отбросить раздвоение человека на две существенно отличные части, из коих одна принадлежит небу, а другая — земле, одна принадлежит самому человеку, другая — неизвестно кому... Значит, человеку следует *отказаться от христианства* — лишь тогда он *выполнит и достигнет своего назначения*, лишь тогда он станет *человеком*; ибо христианин не человек, а "*полуживотное-полуангел*"¹. Христианство, продолжает Фейербах, присовокупило к естественным противоречиям, к телесным страданиям противоречия неестественные, душевные страдания — разлад между Богом и миром, духом и плотью, верой и разумом. Он высказывает важную мысль о том, что такое раздвоение мира и сознания и, как следствие, удвоение зла — это по сути результат противоречивости земной основы: "Там, где человечество согласно с самим собой, оно не может распасться на два мира" Правда, эта мысль у Фейербаха не получила своего развития. Как справедливо отмечали Маркс и Энгельс, Фейербах ограничился тем, что свел небесное к земному, тогда как главная задача — вывести небесное из земного, то есть вскрыть те противоречия социального бытия человека, которые порождают потребность в фантастической религиозной картине мира, — осталась нерешенной.

Что касается спекулятивной философии, то она, возникнув на почве немецкого протестантизма, еще более усугубила разлад человека с жизнью и природой, а стало быть, и с самим собой, отмечает Фейербах. Он считал своей исторической задачей создать новую философию, противостоящую спекулятивной. И хотя Фейербах связывает историческую необходимость и оправдание новой философии *по преимуществу* с критикой Гегеля, начинается он с критики Спинозы, Лейбница, Шеллинга и др.

В частности, он критикует пантеизм Спинозы: "*Сущность природы* у него выражает не что иное, как *сущность разума*, а именно того разума, который принимается только в противоречии или противоположности к чувству, ощущению, созерцанию" Для меня же разум, продолжает Фейербах, представляет в действительности утверждение, а не отрицание чувственности. Я отнюдь не хочу сжигать свой мозг на огне

¹Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 342—343.

чувственности, я хочу мыслить; но я не хочу считать небытием то, что я всеми своими чувствами и органами утверждаю как сущность, как истинную, действительную, божественную сущность.

Вслед за критикой Спинозы в работе "К критике "позитивной философии" Фейербах критикует абсолютный идеализм Шеллинга: "...там, где начинается личность *in concreto*, кончается философия. Личность — предмет поклонения, изумления, ощущения, воззрения, но не предмет науки, не предмет мышления. Личность — это неотчуждаемое во мне, то, что не растворяется в понятии, что оказывается в остатке, то, что не допускает над собой никаких спекуляций" Абсолют Шеллинга, абсолютная личность, "абсолютно единичное существо, у которого совершенно нет *общих* предикатов и потому нет, так сказать, никаких зацепок для мышления... Поэтому... относительно абсолютной личности я могу лишь *грезить и плести небылицы*" Самосознание действительной личности это всегда "*индивидуально определенное* и ограниченное самосознание, оно есть акт отличения себя как самости", подчеркивает Фейербах.

Что касается непосредственно Гегеля и гегелевской философии, то необходимо отметить, что первоначально Фейербах был приверженцем Гегеля.

"Я изучал гегелевскую философию... первоначально как человек, отождествляющий себя с тем, что он изучает... ибо ничего другого, лучшего он не знает; затем как человек, который отличает и отделяет себя от изучаемого, сохранял за последним его историческое значение, но тем более стремился правильно понять его... Как становящийся писатель я стоял на точке зрения *спекулятивной философии* вообще, гегелевской в частности, лишь постольку, поскольку она является *последним, наиболее всеобъемлющим* выражением спекулятивной философии"¹, — писал Фейербах. Теперь моя философия, подчеркивал он в работе "О спиритуализме и материализме", "опирается лишь на Евангелие пяти чувств, а не на апокрифическое общее сознание или на апокрифическую бессмыслицу сомнамбулизма, — моя философия, которая, как известно, именно потому и является никакой философией, в своем духовном убожестве знает лишь *одно-единственное* бытие, действительное природное бытие"

Позднее Фейербах выразил свое отношение к гегелевской философии следующим образом: "Я прихожу в ужас, как жизнь

¹Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 388--389.

перед лицом смерти, при встрече с гегелевской философией, с гегелевской логикой... Это ужас бабочки перед своим пребыванием в виде куколки и гусеницы"¹.

Фейербах видит главный недостаток гегелевской философии в отождествлении бытия с мышлением. "Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя"².

Реальность природы люди воспринимают чувственно, эмоционально. Решающим критерием первичности ее бытия и объективно, и субъективно — служит любовь. Любовь, утверждает Фейербах, "есть подлинное онтологическое доказательство наличности предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще"³. "В том-то и состоит коренная ошибка идеализма, — пишет философ, — что он ставит и разрешает вопрос об объективности и субъективности, о действительности и недействительности мира только с теоретической точки зрения, в то время как мир, первоначально и прежде всего, есть объект разума только потому, что он есть объект желания быть и иметь... в действительности не разум, а любовь есть то, что предполагает сущность вне себя, и притом предполагает не только в представлении, но действительно, поистине, телесно..."⁴

В "Предварительных тезисах к реформе философии" Фейербах отмечал, что абсолютный дух Гегеля это "отмежевавшийся от самого себя так называемый конечный дух", то есть человеческий дух, подчеркивает, что "Философия Гегеля превратила человека в нечто самому себе чужое", что этой философии "не хватает непосредственного единства" Единство философии, по мнению Фейербаха, обуславливает антропологический принцип, который сводится "к Я и к другому Я, к эгоизму и к коммунизму", ибо и то и другое так друг с другом связаны, как голова и сердце. Без эгоизма у тебя не будет головы, без коммунизма — сердца".

Он подчеркивает: "Величайшим и последним принципом философии является... *единство человека с человеком*. Все существенные отношения, принципы различных наук — это только различные виды и формы этого единства"⁵.

Естественно, в таком случае практическое устремление феербаховского антропологизма — этика, нравственное совершен-

¹ Feuerbach L. Briefwechsel. Leipzig, 1963. S. 123

² Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 243.

³ Там же. С. 185.

⁴ Там же. С. 567.

⁵ Там же. С. 204.

ствование. Воля — основа поведения человека: "Интимнейшую сущность человека выражает не положение: "я мыслю, следовательно, я существую", а положение: "я хочу, следовательно, я существую"¹.

Маркс и Энгельс высоко оценивали материалистическую сущность воззрений Фейербаха. По их мнению, именно Фейербах открыл тайну Гегеля и помог отбросить ее. "Надо было пережить освободительное действие этой книги (имеется в виду "Сущность христианства" Фейербаха. — *Ред.*), чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами"², — писал Ф. Энгельс.

Непреодолимая ценность материализма Фейербаха определяется прежде всего тем, что здесь *бытие природы* понято в его *безусловной необходимости*, считает Маркс. "Там, где человек ничего не имеет вне себя, там он ищет и находит *все в себе*, там на место действительного мира он водворяет воображаемый, интеллигибельный мир, в котором заключено все, что имеется в действительном, но заключено *в абстрактном виде, в виде представления*" Согласно же Фейербаху, отмечает Маркс, реальность человека зависит только от реальности его объекта. Если *у тебя нет* ничего, то *сам ты ничто*" Человек ничто без предмета.

Вместе с тем Маркс и Энгельс отмечали ограниченность Фейербаха в понимании и трактовке религии, сущности человека, морали. Они полагали, что он особенно недооценивает роль предметно-чувственной деятельности, общение людей в процессе этой деятельности, которые принимают специфический характер в каждую историческую эпоху и определяют духовный мир человека. "Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берутся только в форме *объекта*, или в форме созерцания, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно"³.

В сущности, осознание различных аспектов практической деятельности — это лейтмотив, стержень Марксовых "Тезисов о Фейербахе" Маркс особо выделяет следующие моменты: а) окружающая действительность не может рассматриваться лишь как отчужденный от социального человека объект, но ее следует рассматривать как исторический продукт развития про-

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 638.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 281.

³ Там же. Т. 42. С. 264.

мышленности, общественного состояния, общения людей; б) внешний мир становится объектом познания по мере того, как он включается в деятельность людей и, прежде всего, в практическую деятельность; в) создаваемый в процессе познания образ мира не может быть лишь созерцательным отражением действительности. Поэтому саму чувственность необходимо понять как деятельность, раскрыть ее связь с теоретическим мышлением, выявить творческую активность познающего субъекта.

Бесспорно, Фейербах сделал "гениальное открытие", поставив "живого человека" в центр своей философии.

"Но человек, — пишет Маркс, — не только природное существо..." Благодаря труду он выделяется, отделяется от животных. Более того, он преобразует природу, очеловечивает ее. Под видом чувственных, чужих, полезных предметов, под видом отчуждения человек имеет перед собой свои опредмеченные сущностные силы. Но, воздействуя на внешнюю природу, изменяя и очеловечивая ее, человек в то же время изменяет и свою собственную природу, свои потребности, свои чувства. "Глаз стал *человеческим* глазом точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение..." И не только внешние чувства, "но и так называемые духовные чувства, практические чувства (воля, любовь и т. д.)... возникают *лишь* благодаря наличию *соответствующего* предмета, благодаря *очеловеченной* природе. Образование пяти внешних чувств — это работа всей предшествующей всемирной истории" Маркс отмечал: "Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос"¹.

Теоретически Фейербах понимал роль и значение практики: "*Те сомнения, которых не разрешает теория, разрешит... практика*"². Тем не менее чувство, желание у него не перерастают в действие, в практику.

Если Фейербах, подобно Гегелю, снятие отчуждения человека связывал с развитием духа, сознания и самосознания, то Маркс прежде всего — с революционной практикой: "Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изме-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 164, 120—121, 122, 264.

² Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 266.

няются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом... Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как революционная практика"¹. Свое высшее воплощение революционная практика находит в борьбе за коммунизм. "Только путем осуществления коммунизма на деле" может совершиться "уничтожение отчуждения человеческой жизни", подчеркивает Маркс.

3. К. Маркс и современность

Гуманистическая позиция учения Маркса не подлежит сомнению. Его целью является человек, свободная ассоциация людей, обобществившееся человечество.

Маркс и Энгельс освободили мышление людей, борющихся за свободу и справедливость, от идеализма, от морализаторства, научили их искать корни подавления и уничтожения человека в реальных противоречиях интересов социальных классов. Они научили распознавать в экономических отношениях, в отношениях производства и собственности подлинную основу социальной структуры. Проанализировав диалектику капиталистического способа производства, они доказали исторически преходящий характер капитализма, показали, что ему на смену в ходе революции пролетариата придет новый общественный строй — коммунистический, основанный на общественной собственности на средства производства.

В силу многих объективных и субъективных факторов марксизм был искажен. Многие его последователи и те, кто считал себя таковыми, абсолютизировали устремленность истории в одном-единственном позитивном направлении к коммунизму. Рассматривая марксизм как идеологию предопределенности будущего, они не смогли в полной мере и своевременно оценить такие, например, явления, как сталинизм, фашизм, научно-техническая революция, способность капитализма обрести "второе дыхание", реальная ситуация в развивающихся странах, истощение природных ресурсов, загрязнение окружающей среды, угроза ядерного уничтожения человечества и т. д. И это логично: перед лицом принудительности исторического движения

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 265.

не существует возможностей для автономной политической стратегии и тактики.

В современных условиях главная задача человечества — выжить. Не будет жизни — не будет ни капитализма, ни социализма. В этой связи, естественно, требуется углубить Марксово понимание классовой борьбы, социальной революции, субъекта революционных перемен. В современной ситуации изменяется содержание социальной борьбы и соотношение между ее формами борьбы. Сегодня, хотя мир по-прежнему социально разделен, выживание не отдельного класса, не отдельного народа, а человечества в целом диктует необходимость руководствоваться прежде всего общечеловеческими ценностями и интересами, общечеловеческими законами нравственности и справедливости. Никакой класс, никакая организация, никакое движение не могут считаться подлинно прогрессивными, если они легкомысленно относятся к перспективе самоуничтожения человечества. Именно поэтому по крайней мере в развитых странах общественно-политическая борьба будет проходить, во всяком случае в предстоящие годы, не под флагом ликвидации социально-экономической системы, а под знаменем гуманизации и демократизации существующих общественных отношений, образа жизни людей, т. е. мирно, путем постепенных эволюционных преобразований, реформ, а не насильственных столкновений.

Ясно, что в этих условиях субъект социальных перемен уже не может принадлежать к одному классу. В современных условиях на первый план выдвигается человек, отдельный человек, индивид, все острее осознающий потребность в свободе, в развитии своей личности, в утверждении чувства собственного достоинства. Цели социального равенства всех наций, справедливости, солидарности, свободы, самоопределения индивида, политические права, создание гражданского общества и т. д. определяют сегодня самосознание и мироощущение все большего числа людей. К этому добавляется задача предотвратить термоядерную и экологическую катастрофы, решать другие глобальные проблемы.

Именно поэтому в современных условиях перспективу скорее будут иметь не столько четкие классовые организации и союзы, сколько социально неоднородные, плюралистические в идеологическом, духовном смысле союзы, различные гражданские инициативы, выступления и борьба отдельных личностей и т. п.

И все-таки объективная тенденция мирового развития к формированию новой общественно-экономической формации неодолима. Развитие техники и технологий, всемирный харак-

тер экономики, расширение общественного производства, другие интеграционные процессы, распространение знаний, индустриализация и информатизация общества, становление всемирного рынка, утверждение принципа "быть" (а не "иметь") в качестве цели и смысла жизни человека и т. д. — все эти тенденции создают и укрепляют предпосылки нового способа производства, нового общества.

Если человечество хочет выжить, преодолеть кризис цивилизации, оно необходимо должно отказаться от экспансии по отношению к природе, установить международный общественный контроль за ресурсами, утвердить приоритет общего благосостояния народов перед индивидуальной или групповой выгодой, перераспределить богатства в пользу обездоленных, демократизировать, сделать более нравственными отношения между людьми и народами. Именно в этом смысле говорил Маркс о коммунистическом обществе как обществе реального гуманизма. Конечно, больше не должно быть "измов", марксизм не должен быть святым учением. Однако методология Маркса, Марксов теоретический анализ истории безусловно остаются.

ОБЪЕКТИВНЫЙ ДУХ: ДИАЛЕКТИКА КАПИТАЛА У ГЕГЕЛЯ, ДИАЛЕКТИКА У МАРКСА

1. Диалектика у Гегеля

В первом издании "Энциклопедии философских наук" 1817 г.¹ Гегель следующим образом формулирует свое понимание отношения людей друг к другу, к природе и к себе самим в качестве *объективного духа и нравственности*: субстанция их бытия как общественного бытия есть свобода. "В качестве народа свободная субстанция *есть действительность*"². Свобода есть "всеобщая разумная воля, как она в качестве *обычая* имеет *действительность* также и в единичной субъективности"³, это — "абсолютное единство единичности и всеобщности свободы"⁴. Чтобы существовать, свободная субстанция расщепляет себя на единичные лица, которые, однако, не суть ее акциденции (т. е. нечто случайное, преходящее), а, познавая субстанцию в качестве своей собственной сущности и осознавая благо как абсолютную конечную цель мира, порождаемую их собственной деятельностью, сами суть не что иное, как действительность субстанции⁵. Отношения единичного лица к *своей* субстанции носят сложный и диалектический характер: "Действительность и деятельность каждого отдельного человека, состоящие в том, чтобы быть для себя и заботиться о себе, обусловлены как *тем выступающим в качестве предпосылки целым, в котором они только и существуют, так и процессом перехода во всеобщий продукт*"⁶.

¹ В дальнейшем: Enz₁ цит. по: *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke* ("Jubiläumsausgabe"), hrsg. von H. Glockner. Stuttgart (Frommann — Holzboog), 1988. Bd. 6. Второе издание 1827 года (сокращенно Enz₂) и третье издание 1830 года (сокращенно Enz₃) цитируются по изданию: *Hegel G. W. F. Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 19. Düsseldorf/Hamburg (Felix Meiner), 1989; bzw. Bd. 20, Düsseldorf/Hamburg (Felix Meiner), 1992 (в дальнейшем: *GW* с указанием номера тома, страницы и строки). По мере необходимости и возможности остальные произведения Гегеля цитируются также по этому изданию.

² Enz₁, § 431; в соответствующем § 514 Enz₂ и Enz₃ формулировка такова: "...в качестве духа народа *имеет действительность*".

³ § 430.

⁴ § 432.

⁵ § 431.

⁶ § 432 (курсив автора).

Это общественное отношение Гегель называет позднее "*системой всесторонней зависимости*", т. е. системой переплетений жизнеобеспечения, блага и правового наличного бытия отдельного человека с системой жизнеобеспечения, блага и права всех остальных, *гражданским обществом*, а это последнее понимается в свою очередь как "*внешнее государство, как государство нужды и рассудка*"¹. Гегелевское понимание "отношений единичного лица к своей субстанции", нравственной субстанции гражданского общества, состоит в том, что это есть обусловленность системой всесторонней зависимости и превращение индивидуального продукта в совокупный продукт этой системы, свободное продуцирование взаимосвязи собственной зависимости и нужды и взаимосвязи зависимости и нужды всех остальных, которое в "Философии права" связывается, далее, с процессом возникновения двух классов² в результате накопления и поляризации богатства и нищеты³. Общественное отношение всеобщей зависимости, сосредоточение богатства в руках все меньшего количества людей и распространение нищеты⁴ — это, в соответствии с разработанным Гегелем (1817 и 1821 гг.) понятием субстанции свободы, есть основа и содержание диалектики всеобщей, особенной и единичной свободной воли.

В этом весьма сокращенном изложении первого опубликованного варианта гегелевской концепции свободы, нравственности, права и политики уже содержится почти все то, что вообще является конститутивным для понятия общества как

¹ Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 183 // Werke. Frankfurt a. M., 1970. Bd. 7 (в дальнейшем сокращенно: RP, в контексте иногда "Философия права").

² RP, § 243.

³ RP, § 244.

⁴ RP, § 245: "Если бы на богатые классы возлагалось прямое бремя удерживать бессильную массу населения на их прежнем, подобающем уровне существования, или если бы нашлись средства к этому в другой публичной собственности (в богатых лечебницах, благотворительных учреждениях, монастырях), то существование нуждающихся было бы обеспечено, не будучи опосредствовано трудом, а это было бы противно принципу гражданского общества, равно как и чувству независимости и чести входящих в него индивидуумов; если же эти средства к существованию были бы опосредствованы трудом (доставлением работы), то увеличилась бы масса продуктов, между тем как слишком большое обилие этих продуктов и отсутствие потребителей, самостоятельно производящих соответственно потреблению, именно и составляет то зло, против которого борются, и двояким образом его лишь увеличивают. В этом сказывается то обстоятельство, что при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни" (Гегель. Соч. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 255).

системы и что было затем воспринято Марксом и отчасти в качестве позитивного содержания включено в его понятие обобществления. Гегелевское понятие *гражданского общества* является истоком Марксова понятия общественной формации, в которой как специфическая зависимость отдельного индивидуума от "выступающего в качестве предпосылки целого", так и "переход во всеобщий продукт" являются деятельностью самого отдельного индивидуума. Он понимается в качестве свободного и равноправного субъекта, который именно посредством этой деятельности воспроизводит условия своего существования как условия своей собственной нищеты и неравенства, постоянной эксплуатации своей рабочей силы и присвоения своего продукта не-производителями, поскольку последние являются собственниками средств производства.

Из гегелевского понятия гражданского общества Маркс, таким образом, имел возможность развить понятие общественной формации, в которой свободная деятельность отдельного индивидуума состоит в том, чтобы производить средства своего существования в форме средств своей собственной эксплуатации, а также он имел возможность вывести отсюда определяющую для этого общества диалектику.

— Отдельный человек свободен, каждый человек свободен, однако "свободная субстанция" есть "внутренняя сила и необходимость" его "непосредственной самостоятельности"¹.

Быть свободным — значит поэтому быть определяемым субстанцией свободы. Эта субстанция расщепляет себя на отдельных индивидуумов и обуславливает для-себя-бытие, действительность и деятельность каждого из них, в которых они получают "возможность сохранять себя и заботиться о себе"²: отдельный человек существует лишь в контексте этой всепроникающей взаимосвязи, и *лишь в знании этого тождества всех своих интересов с целым он действителен*³. Субстанция есть, таким образом, закон его бытия — то, что Маркс позднее назовет законом движения современного общества, законом распределения, т. е. законом участия отдельного индивидуума в общественном богатстве, и законом производящего это распределение и вместе с тем происходящего из него абсолютного обособления: это "*система атомистики... государство как гражданское общество*"⁴. Однако эта субстанция есть не что иное, как продукт его собственной деятельности, т. е. деятель-

¹Enz₁, § 431.

²§ 432.

³Ibidem.

⁴Enz₃, § 523.

ности каждого отдельного индивидуума. Общественное бытие индивидуума не есть случайность, но принадлежит его собственному понятию, равно как и его деятельность по своему понятию есть "переход во всеобщий продукт"¹. *Бытие индивидуума, таким образом, априори и всецело есть общественное бытие, или: бытие субъекта есть общественное бытие. Интерсубъективность, подобно праву сильнейшего, есть галиматья, в которой словечко интер столь же мало прибавляет по смыслу к слову субъективность, сколько слово право к выражению сильнейший, т. е. не прибавляет ничего, как это остроумно и язвительно заметил уже Руссо по поводу права сильнейшего*². Мало того, это словечко лишь препятствует пониманию бытия субъекта в качестве порождаемого и определяемого контекстом всеобщей социальной зависимости, поскольку оно наводит на ложную мысль об изначальной и абсолютной независимости субъекта от "интер-" других субъектов.

Это всеобщее произведение, которое есть сама субстанция, разделяет себя на три сословия; правда, на самом деле они не являются тем, на мысль о чем наводит сначала это выражение вместе с некоторыми другими соответствующими текстами Гегеля. Речь идет о всеобщем сословии, особенном сословии и сословии единичном, о семье³. Здесь обращают на себя внимание по крайней мере два момента:

1. То, что здесь называется "особенным" сословием, есть не что иное, как *гражданское общество*.

2. Понятия *гражданского общества* и *государства* не встречаются у Гегеля — которого со времен Поппера многие считают тоталитаристом, обожествляющим государство — в первой публикации его системы политической философии 1817 г. ни как организационная форма нравственности, ни вообще в качестве специальных терминов⁴. Однако они присутствуют здесь вполне определенным, хотя и специфическим образом. Субстанция, которая в качестве духа народа является властью над свободными индивидуумами, которая сама разделяется на индивидуумов, отводя им место в рамках целого и приобщая их к всеобщему делу, — эта субстанция есть вместе с тем их соб-

¹ Enz₁, § 432.

² Rousseau J. J. Du Contrat Social I 3 // Oeuvres Complètes. Paris, 1964. Vol. III. P. 354.

³ Enz₁, § 433.

⁴ Слово "государство" встречается здесь лишь один-единственный раз в § 444. Этой концептуальной особенностью первое издание "Энциклопедии" (1817) отличается не только от всех гегелевских текстов, относящихся к теме философии государства и права, но и от лекции Гегеля по естественному праву, которую он впервые прочитал зимой 1817/18 г. в Гейдельберге.

ственная субстанция, их собственный продукт, их собственное произведение. Поэтому индивидуум "лишь постольку действительно есть *нечто*, поскольку он получает признание в качестве отдельного участника всеобщего дела и поскольку он действительно участвует в нем"

Такое понимание общественного устройства во многих отношениях замечательно и существенно. Социальный характер, или социальное бытие, является априори и насквозь определяющим для индивидуума: он есть то, что он есть — правовое лицо, собственник, работник, участник производства и потребления всеобщего продукта — лишь постольку, поскольку он есть момент фундаментальной общественной взаимосвязи. Но это значит, что *каждый индивидуум сам делает и должен делать себя моментом и членом этой взаимосвязи. Ведь это есть его свобода*, то, в чем состоит значение и бытие его свободы, — этот момент присутствует во всех вариантах гегелевской политической философии. В понимании общественного устройства в качестве *единичного* нравственного народного духа¹, или в качестве свободного народного индивидуума², в 1817 г. у Гегеля наблюдается уже упомянутая выше особенность: понятия "государство" и "гражданское общество" в явном виде не встречаются, друг другу не противопоставляются, но идентифицируются в том смысле, что выступают как способы функционирования одной и той же общественной субстанции. Гегель не разделяет здесь государство и общество³, не отводит им никаких особых сфер или системных областей и не представляет их в качестве необходимых форм организации свободы. Он, скорее, понимает здесь *политику* и *экономику* в качестве *форм наличного бытия* одной и той же *взаимосвязи свободы*, причем эта взаимосвязь носит *диалектический характер* и выступает как *структура* и как *процесс*. *Диалектический характер* этой взаимосвязи выражается прежде всего в следующих семи моментах, на которых я в дальнейшем остановлюсь подробнее: (1) *единство тождества и не-тождества в свободе*; (2) *объективный дух и политическая экономия*; (3) *диалектика природы рефлексивных определений субъективности и объективности*; (4) *закон нравственной субстанции: атомизм в политической сфере*; (5) *глобализация: диалектика гражданского общества и капитала*; (6) *выход гражданского общества за свои пределы посредством своей собственной диалектики*; (7) *тотальность*.

¹ § 442.

² § 446, ср. также § 442—446.

³ Вопреки критическим утверждениям Маркса и других Гегель *не* делает этого и в "Философии права"

Тождество и противоположность свободы отдельного индивидуума и субстанции свободы есть, по Гегелю, единство тождества и не-тождества самого понятия свободы. Это относится как к чистому понятию, так и к действительности этого понятия, к наличному бытию и жизни человека как лица. Субстанция есть собственная сущность человека, и в понимании этого человек перестает быть только лишь акциденцией этой субстанции¹. Субстанция есть его собственная деятельность, его произведение², но *вместе с тем* она есть "внутренняя власть"³ над ним, которая противопоставляет себя ему, подчиняет его себе, порабощает его. Он — человек, свободный производитель, субъект свободной воли — подчинен своей собственной, им самим произведенной *нравственной*, т. е. социальной *власти*. Деятельность свободного субъекта есть, таким образом, продуцирование социальной власти закона, которому он сам подчинен. Помимо прочего субъект свободно продуцирует и условия своего собственного подавления и своей собственной эксплуатации.

Казалось бы, здесь можно уже говорить об отчуждении и усматривать связь с "Феноменологией духа". Но это было бы, скорее, контрпродуктивно. Тот новый элемент, в котором реализуется переход от "Феноменологии" к "Философии духа", свободная субъективность выступает из субстанции и философия субъективности высвобождается из спинозизма⁴, — это тождество субстанции и субъекта⁵: решающим оказывается единство единичного и всеобщего, реализующееся уже в "бесправии"⁶ и "моральности"⁷ абсолютное противоположение и возврат из него к себе самому. Здесь опять-таки, казалось бы, напрашивается мысль о прежде всего примиряюще-религиозном характере этого возвращения из состояния различенности к единству с нравственной субстанцией. Но и это было бы ошибкой. Единство тождества и не-тождества обостряет и радикализирует диалектику по сравнению с застревающей на уровне феноменологии перспективой отчуждения: единичная субъек-

¹ Enz₁, § 431.

² Enz₁, § 432.

³ Enz₁, § 431.

⁴ Ср. Enz_{2/3}, § 415 A, GW 19.317_{7—9}, 19—29 bzw. GW 20.422_{25—27}, 423_{10—20}.

⁵ Ср. известное место из Предисловия к "Феноменологии духа": GW 9.18_{3—5}.

⁶ RP, § 82—103.

⁷ RP, § 105 ff.

тивность есть субстанция, она есть также сила субстанции, и вместе с тем она не является таковой. Она такова, ибо только она сообщает действительность субстанции — идее, духу. И вместе с тем она не такова, так как ее объективация есть всеобщий продукт, который противостоит этой единичной субъективности в качестве ограничивающей, подавляющей, подчиняющей ее социальной силы.

Маркс в "Капитале" перенимает и концептуально перерабатывает именно эту диалектику, и по крайней мере в трех весьма важных в системном отношении моментах: это — товарный фетишизм, восьмичасовой рабочий день и такие результаты процесса производства, как товар, прибавочная стоимость и сами производственные отношения¹. Результат деятельности производителей — товар и сами производственные отношения — выступает по отношению к производителям как нечто чуждое им, неизвестное и даже непознаваемое. Производители свободны продать себя в рабство для эксплуатации. Чтобы воспрепятствовать этому самопорабощению, "рабочие должны сплотиться как класс и добиться принятия государственного закона, мощного социального препятствия, которое не позволяло бы им самим посредством добровольного соглашения с капиталом продавать себя и свои семьи в смерть и рабство"².

Пожалуй, наиболее важным системным контекстом, в котором Маркс продолжает работу Гегеля по понятийной разработке диалектики, является *осуществляемое самими производителями производство производственных отношений и вытекающего отсюда порабощения*: эта диалектика, анализируемая Марксом во многих контекстах, является определяющей для "отношений единичного к своей субстанции"³, эта диалектика имманентна им: отдельного индивидуума порабощает его собственная субстанция, его собственное произведение, его собственный продукт. Это его продукт, и вместе с тем этот продукт не принадлежит ему, потому что он есть лишь отдельное лицо, или — такова концепция Маркса — потому что он не есть собственник средств производства, вследствие чего его продукт принадлежит не ему, а является собственностью капиталиста. Власть всеобщности, "обособленные энергии нравственного"⁴ — это его собственные энергии, нечто такое, что все

¹Ср.: Marx K. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Frankfurt a. M. (Neue Kritik), 1969. S. 3ff.

²Marx K. Das Kapital // Marx K., Engels F. Werke (в дальнейшем сокращенно: MEW), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin (Dietz). Bd. 23. S. 320.

³Enz₁, § 434.

⁴GW, 4.425₃₀—

же есть он сам, всеобщее действительно лишь в самом этом индивидууме и во всех остальных. Но эти же самые энергии выступают по отношению к нему как нечто такое, что не есть он сам и что не принадлежит ему: как "жизнь всеобщей субстанции... как сила, которая обладает свободой нанести ущерб этим первым сферам (т. е. сохранности отдельного индивидуума как лица посредством права и обеспечению его существования и благополучия. Б. Т.)¹.

Объективный дух: Политическая экономия²

Центром и истоком этой диалектической структуры единства тождества и нетождества является свобода. Субстанция есть свободная субстанция, свободная воля, всеобщая и единичная воля. Труд, всеобщее дело, есть материя этого воления, этой субстанции и ее объективаций. Экономизм, в котором позднее столь яростно упрекали Маркса, имманентен и гегелевской концепции. *Можно сказать, что объективный дух есть также и политическая экономия.* Это означает, что объективный дух как единство всеобщей, особенной и единичной воли организует себя в качестве *системы потребностей*³ и производства средств для их удовлетворения.

Я не могу и не хочу обсуждать здесь то, какие источники и идеи классической политической экономии воспринял, использовал и развил Гегель. Это уже сделали более компетентные исследователи. Я хотел бы лишь подчеркнуть следующее. Гегель вводит в понятия права, нравственности и свободы такие моменты, которые хотя и имели большее или меньшее — как правило, меньшее — значение у Гоббса, Локка, Руссо или Канта, однако ни у одного из них не выводились из этих понятий в качестве *необходимых моментов объективации субъективности свободы*. Единственное исключение здесь — Монтескьё, на которого с похвалой ссылается Гегель как раз в своей "Философии права" И в самом деле, гегелевский *объективный дух* есть не что иное, как *l'esprit des lois*⁴ в том значении, какое это выражение имеет в I, гл. 3 главного труда Монтескьё: здесь имеются в виду все *rapports nécessaire*⁵ — все отношения челове-

¹ Enz₁, § 436.

² Гегель говорит о "государственной экономии" в: *Hegel G. W. F. // Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, nachgeschrieben von P. Wannemann, hrsg. von C. Becker u. a., Hamburg (Felix Meiner), 1983. § 92. S. 117^{115—161}—171.* [в дальнейшем сокращенно: *Wannemann*].

³ RP, § 189—208.

⁴ дух законов (*фр.*).

⁵ необходимые отношения (*фр.*).

ка к природе и к себе самому, такие, как климат, почва, земледелие, разделение труда, формы производства, но также и религия, культура, наука и т. д. Однако у Гегеля все эти моменты не суть просто некоторый агрегат или собрание феноменов, но организованы в единство понятия и представлены в качестве понятийной тотальности. Поэтому экономика у Гегеля не есть лишь одна из сфер социальных феноменов, а является политической. Это значит: экономика есть организация и выражение свободной нравственной субстанции, имеющей всеобщий характер и обладающей действительностью в народе. Это означает также:

”Когда гражданское общество действует беспрепятственно... накопление богатства увеличивается... с одной стороны... точно так же, как, с другой стороны, эта же двойная всеобщность ведет к отроженности и ограниченности особенного труда, а следовательно, к зависимости и бедственности положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и в особенности духовными преимуществами гражданского общества”¹.

Это значит: приумножение богатства — т. е., по Марксу, капитала и накопление труда в сочетании с усилением эксплуатации есть логос, закон, дух этой свободы — диалектика объективного духа.

Диалектика субъективности и объективности

Однако политическая экономия как центральное содержание понятия свободы, всеобщей и единичной свободной воли *не есть экономизм — ни у Гегеля, ни у Маркса*. Это понятие не лишено и субъективного фактора, на поиски которого в свое время отправилась Франкфуртская школа. Субъективность имманентна этому понятию — а тем самым и политической экономии, — правда, уже не как фактор, а как момент диалектического снятия субъективности в объективности и ее возврата из объективности к себе самой, но уже в качестве тождества, охватывающего обе противоположности. Здесь с Гегелем опять произошло то, чего он всегда боялся: его самозванные последователи и обладатели учрежденных в его честь наград читали его весьма поверхностно или же не читали вообще, не говоря уже о том, чтобы понять, в чем состоит “диалектическая природа” субъективности и объективности:

”Мы даем здесь эти логические определения субъективности и объективности с той преимущественно целью, чтобы...” ука-

¹ RP, § 243 (см.: Гегель. Соч. М.; Л., 1934. Т. 7. С. 254).

зать, что с ними, как и с другими различиями и противоположными определениями рефлексии, обстоит дело так, что, благодаря их конечности и, значит, их диалектической природе, они переходят в свою противоположность”¹.

Субъективность и объективность суть рефлексивные определения, переходящие в свою противоположность и тем самым друг в друга. Маркс, оказавшись похвальным исключением среди учеников и последователей Гегеля, не только понял эту диалектику субъективности и объективности, но и применил ее как раз к понятию капитала, как это я еще постараюсь показать.

Закон субстанции: система атомистики

Здесь следует упомянуть по крайней мере еще один момент, открытый Гегелем и имеющий определяющий характер для понятия обобществления: расщепление субстанции на отдельных индивидуумов, выступающих в качестве лиц. Заслуга Гегеля состоит здесь в том, что он понял следующее: *индивидуализм, т. е. абсолютное обособление, имманентен понятию свободы.* Процесс индивидуализации, потери содержания, с которым индивидуум может себя идентифицировать, на который так сетуют сегодня, не является простым следствием не менее прискорбной глобализации. Этот процесс, как и сама глобализация, является составляющей понятия свободы, а потому есть следствие развития самого этого понятия как единства абсолютного обособления и абсолютной всеобщности. Иначе говоря, это — *результат диалектики свободы*, чьей формой и “телосом” является самоосуществление как объективация абсолютного присвоения в системе всеобщей зависимости, в которой субъективность развивается в абсолютную крайность своей особенности, т. е. диалектика абсолютного исключения, диалектика естественного состояния, *bellum omnium contra omnes*². После Гегеля, с 1830 г., понятием *гражданского общества* можно считать то, что оно *есть система атомистики*³.

Это, таким образом, диалектика понятия, которая после краха так называемого “реального социализма” теперь уже получает беспрепятственное и абсолютно глобальное распространение. Об этом можно было бы знать и раньше, и — так или иначе — об этом знали. Однако застревание на феноменологии свободы, на феноменологии гражданского общества и неспо-

¹RP, § 26 (см.: Гегель. Соч. Т. 7. С. 51).

²война всех против всех (лат.).

³Enz₃, § 523, *GW* 20.498₁₁—20.

способность перейти от феноменологии к философии духа этого общества и философии свободы также не есть случайность или недостаток характера или образования интеллигентов. Это симптом или индикатор того самого процесса атомизации, которого никто и ничто не может избежать. Это как раз есть то, что Гегель называет субстанцией свободы: абсолютное обособление, абсолютное отталкивание индивидуумов друг от друга и от себя самих. Здесь Гегелю удалось выразить в понятии мощную и необузданную динамику нравственной субстанции, т. е. процесса обобществления свободы. И этот атомизм в политической сфере и в процессе обобществления не есть метафора, а представляет собой структурный момент и закон движения этого общества свободы: абсолютное взаимное отталкивание, тотальное отрицание, отъединение, абсолютное исключение и абсолютное одиночество.

Здесь, строго говоря, уже не остается места для сословий, таких, скажем, как земские чины или сословия, о которых шла речь в гейдельбергской лекции по естественному праву или корпорации из "Философии права" 1821 г. Не остается здесь места и для классов, о которых говорил Маркс. В понятии абстрактного расщепления субстанции свободы и перехода ее негативности в экзистенцию Гегель выразил понимание того, что мы до сих пор никак не можем понять: *атомизм* не есть перенос натурфилософской метафоры (основанной, в свою очередь, на дурной метафизике) в сферу социальной теории, а *есть фундаментальный закон социальной организации свободы*, где для-себя-бытие абсолютного обособления приобретает универсальный характер, т. е. становится условием всякого общественного бытия, всякого действия, всякой формы жизни. Понять это — значит понять, что индивидуализация не есть какой-то несчастный случай в процессе глобализации, в развитии экономики или чего-то там еще, а есть необходимость понятия. Мы могли бы знать это и раньше, для понимания этого не требовалось никакой эмпирии. Однако мы до сих пор не знаем этого, хотя нам постоянно приходится наблюдать это изо дня в день. Мы этого не осознаем, не воспринимаем. Мы не хотим принять эту истину.

Глобализация: диалектика гражданского общества и капитала

В предыдущем разделе я мимоходом сказал, что процесс глобализации не случаен, но, так же как и абсолютное обособление и атомизация, является необходимым следствием развития самого понятия. Гегель понимает эту закономерность как

выход гражданского общества за свои пределы в силу своей собственной диалектики. Помимо прочего, он конкретизирует это следующим образом:

"Эта диалектика заставляет гражданское общество выйти за свои пределы, сначала за пределы *этого определенного общества*, чтобы искать потребителей и, следовательно, необходимые средства существования у других народов, являющихся отсталыми по количеству тех средств, которыми оно избыточествует, или вообще по своей индустриальной рачительности и т. д."¹.

Здесь снова сказывается то обстоятельство, что *объективный дух есть политическая экономия*. Здесь в зародыше содержится то, что Маркс позднее выводил уже из диалектической необходимости понятия *капитала*: ступени развития производства, обращение капитала, государство, внешняя торговля и т. д. Разумеется, Гегель и здесь испытывает определенное стимулирующее влияние некоторых идей классической политической экономии, будь то Рикардо или кто-нибудь еще. Однако решающим опять-таки оказывается то, что диалектика и здесь выступает как "собственная истинная природа вещей", "движущая душа развития", "единственный принцип, в силу которого содержание науки получает имманентную связь и необходимость" ("Энциклопедия", § 15).

Это, разумеется, не означает, что Гегель наметил все те моменты, которые Маркс гораздо более конкретно развил из диалектики *капитала* как самовозрастающей стоимости. У Гегеля мы, разумеется, не найдем такого понятия стоимости, хотя Маркс развил это понятие на основе некоторых важных моментов гегелевской философии². Однако посредством анализа этой имманентной гражданскому обществу диалектики Гегелю как раз удалось внести в содержание науки об обществе, государстве и праве связь и необходимость. Выход гражданского общества за свои пределы Гегель понял как необходимый результат имманентной диалектики собственного понятия этого общества. Именно идею этой связи и необходимости впоследствии перенял и весьма плодотворно развил Маркс. И именно эта диалектика гражданского общества, как правило, игнорируется сегодня. Это противоречие можно выразить и так: хотя эта диалектика в силу глобализации и абсолютного господства гражданского общества и капитала приобрела всемирный характер и в самом деле стала универсальной и все определяющей, тем не менее этот факт сознательно или бессознательно

¹ RP, § 246 (см.: Гегель. Соч. Т. 7. С. 250).

² О понятии стоимости см., напр., Enz₃, § 494.

— но, как правило, вполне мотивированно — игнорируется не менее универсальным образом.

*Выход гражданского общества за свои пределы,
или необходимость снятия его диалектики*

Глобализация не есть, однако, единственный результат процесса выхода — или вывода — гражданского общества за свои пределы посредством его собственной диалектики. В формулирование этой диалектики Гегель вводит ограничительное "вначале" или "ближайшим образом": вначале лишь *"это определенное общество"* выходит за свои пределы, *"чтобы искать в других народах... потребителей и тем самым также и необходимые средства к существованию"*¹. Колониализм и империализм также не являются единственным результатом этой диалектики. Не являются они и ее решающим результатом. Ибо важнейший результат гегелевского анализа понятия гражданского общества и его диалектики состоит в том, что *гражданское общество по самому своему понятию неспособно к снятию имманентной ему диалектики*, т. е. неспособно преодолеть имманентные ему противоречия и противоположности, свой внутренний антагонизм.

Тотальность

Тотальность — это последний определяющий момент понятия общественного устройства. Напуганные опасностями тоталитаризма² и попперовской критикой *"false prophets of a closet society"*³, но сегодня, в результате виртуализации реального социализма, столкнувшись лицом к лицу с фактом безграничного господства свободы присвоения и отчуждения собственности, капитала, мы должны были бы научиться использовать возможности, открываемые гегелевским понятием тотальности. В этой связи хотел бы обратить внимание на следующие места из Гегеля:

"В естественном состоянии обособленные энергии нравственного должны мыслиться как находящиеся в состоянии взаимоуничтожающей войны"⁴.

"Естественное состояние и чуждые индивидуумам и потому сами находящиеся в состоянии единичности и обособленности

¹ RP, § 246.

² который в качестве фашизма на самом деле присвоил себе это выражение.

³ ложные пророки закрытого общества (англ.).

⁴ GW, 4, 425_{30...32}.

величие и божественность правового состояния как целого, равно как и отношение абсолютной подчиненности этой высшей власти со стороны субъектов, суть формы, в которых расщепленные моменты органической нравственности — момент абсолютного единства и единства, охватывающего противоположность единства и множественности и являющегося абсолютной тотальностью, момент бесконечности, или ничтожности реальностей противоположности — фиксируются в качестве особенных сущностей и именно поэтому, так же как и идея, оказываются извращенными. В абсолютной же идее нравственности естественное состояние и величие целого безусловно тождественны..."¹

"...В идее бесконечность обладает истинным бытием, а единичность как таковая есть ничто и пребывает в безусловном единстве с абсолютным нравственным началом, и только это истинное, живое и не раболепное бытие в единстве есть истинная нравственность единичного"².

Тотальность есть абсолютное единство и бесконечность, т. е. момент единства, "охватывающего противоположность единства и множественности и являющегося *абсолютной тотальностью*", и "момент бесконечности, или ничтожности реальностей противоположности". Однако "это смутное чувствование изначального и абсолютного единства" не доходит до "абсолютного негативного единства", а лишь до "разложения огромного множества особенностей и противоположностей"³. Понять это негативное единство значит понять единство всеобщего, особенного и единичного в абсолютной идее: "В абсолютной же идее нравственности естественное состояние и величие целого безусловно тождественны", она содержит в себе также "истинную нравственность единичного", т. е. "истинное, живое и не раболепное бытие в единстве" с абсолютной нравственной субстанцией.

Отдельный индивидуум, его абсолютно свободное решение есть закон: эта формула содержит в себе "глубочайшее противоречие"⁴, диалектику зла, являющегося добром, и добра, выступающего как зло, поскольку оба не являются объективными и поддающимися всеобщему определению и потому, переходя друг в друга, оказываются тождественными. Эта формула выражает также тождество нравственности гражданского общества и естественного состояния, "войну всех против всех" В этом же понятии свободы в качестве необходимого вывода

¹GW, 4. 427_{8—17}.

²GW, 4. 427_{26—28}.

³GW, 4. 425_{21—25}.

⁴Enz₁, § 508, GW, 20. 492_{6f}.

содержится и необходимость выхода гражданского общества за свои пределы посредством собственной диалектики: необходимость снятия этой диалектики, которая, будучи предоставлена сама себе, является убийственной, абсолютно деструктивной. Здесь, однако, не говорится, как и посредством чего может быть снята эта диалектика. Начиная с 1821 г.¹ Гегель предлагает здесь в качестве решения концепцию политического государства, а Маркс говорит о перспективе социалистически-коммунистической революции и социалистически-коммунистического общества, что, правда, не получило в его теории дальнейшей концептуальной разработки. Абсолютное негативное единство и тотальность: *глобализация диалектики гражданского общества* — его огромного и все возрастающего богатства, его продуктивно-деструктивного потенциала и его чудовищной нищеты, — здесь мы имеем дело с абсолютным негативным единством всех антагонизмов.

“...*Накопление богатства* увеличивается, ибо из этой двойной всеобщности извлекаются, с одной стороны, величайшие выгоды точно так же, как, с другой стороны, эта же двойная всеобщность ведет к *отроженности и ограниченности* особенного труда, а следовательно, к *зависимости и бедственности* положения прикрепленного к этому труду класса...” (“Философия права”, § 243).

“Опускание жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования, который сам собою устанавливается как необходимый для члена общества, и связанная с этим понижением уровня жизни потеря чувства права, правомерности и чести существования собственной деятельностью, собственным трудом приводит к возникновению *черни*, а это в свою очередь облегчает вместе с тем концентрацию чрезмерных богатств в немногих руках” (“Философия права”, § 244)².

“В этом сказывается то обстоятельство, что при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением *черни*” (“Философия права”, § 245)³. В эпоху глобализации это есть отныне в мировом масштабе абсолютная нравственная субстанция, объективный дух как единство субъективной и объективной свободы, абсолютная негативность, абсолютное господство самовозрастающей стоимости, *капитала*.

¹ Т. е. в “Философии права”, однако ту же идею он высказывает уже в лекции зимой 1817/18 г.

² Гегель. Соч. Т. 7. С. 254.

³ Там же. С. 255.

2. Диалектика у Маркса

Вопреки тому, что говорит Маркс в "Критике гегелевской философии права" и отчасти еще и в "Капитале"¹, он на самом деле берет на вооружение гегелевское понимание абсолюта как абсолютной идеи. И это не мимоходом, а применительно к основному понятию и системному центру своей критики политической экономии: к понятию товара, стоимости и капитала. Отсюда выводятся также и те три системных контекста, о которых мы говорили ранее: товарный фетишизм, восьмичасовой рабочий день и такие результаты процесса производства, как товар, прибавочная стоимость и сам же процесс производства, причем Маркс использует здесь гегелевское понятие единства тождества и нетождества абсолютного и диалектики как реальности, имманентной самой сути дела. "Имманентность самой сути дела" означает здесь то, что диалектика собственного понятия самой сути дела лежит в основе ее движения. В этой концепции движения понятия *диалектика* не есть только метод или "идеалистическая манера изложения" — хотя бы и "материалистически обращенная", а есть природа самой сути дела.

В главе "Превращение денег в капитал" и под заголовком "Всеобщая формула капитала" Маркс описывает две различные формы обращения денег — денег в качестве денег и денег в качестве капитала, т. е. $T-D-T$ и $D-T-D$, — и при этом устанавливает следующее: каждая из этих двух форм представляет собой единство двух противоположных фаз, покупки и продажи, причем это единство "опосредовано деятельностью трех контрагентов, из которых один только продает, другой только покупает, а третий попеременно то покупает, то продает"². Существенное различие между этими формами обращения состоит в следующем. В первой форме, $T-D-T$, не происходит возвращения денег, так как это "простое товарное обращение", в котором имеет место лишь обмен средствами удовлетворения потребностей, потребительными стоимостями, с целью потребления, так что товары выпадают из обращения. "Обмен продуктами" является содержанием и "телосом" процесса обращения. Иначе дело обстоит со второй формой, $D-T-D$: возвращение денег к своему исходному пункту является здесь определяющим

¹ В особенности там, где речь идет о базисе и надстройке, о "переворачивании с головы на ноги" и т. д., т. е. в Послесловии ко второму изданию "Капитала" или в Предисловии "К критике политической экономии" 1859 г.

² Marx K. Das Kapital. MEW 23. 163.

моментом. "Без этого возвращения операция не считается удачной либо процесс еще не завершен, поскольку отсутствует его вторая фаза, т. е. продажа, которая дополняет и завершает покупку"¹.

Используя термины гегелевского учения об умозаключении, Маркс определяет специфику формы обращения $D \cdots T \cdots D$: в отличие от процесса простого товарного обращения здесь обращение $D \cdots T \cdots D$ исходит из денег как крайнего члена и возвращается снова к этому же крайнему члену. "Его движущим мотивом и определяющей целью является поэтому сама меновая стоимость"².

Далее: тот крайний член, к которому возвращается процесс обращения, является тем же самым и должен быть таковым, поскольку "авансированная" стоимость должна быть по крайней мере сохранена. Однако он не может быть тем же самым, так как иначе движение было бы лишено содержания. "Процесс $D \cdots T \cdots D$ обязан своим содержанием... отнюдь не качественному различию своих крайних членов, ибо оба они суть деньги, а только их количественному различию. В конечном счете из обращения извлекается больше денег, чем было вложено вначале"³. Таким образом, крайний член этого обращения, т. е. деньги, стоимость, должен быть тем же самым, так как в противном случае не было бы возможным "возвращение" денег к их исходному пункту. И вместе с тем он... не должен быть тем же самым. В противном случае циркуляция $D \cdots T \cdots D$ была бы "бессодержательна, ибо тавтологична"⁴. Единство тождества и нетождества есть, таким образом, предпосылка, из которой Маркс выводит необходимость изменения крайнего члена денег, или стоимости, в качестве тождественного себе и вместе с тем изменяющегося исходного пункта, а из этого, в свою очередь, дедуцирует прибавочную стоимость и капитал. Маркс рассуждает следующим образом.

"Полная форма этого процесса есть поэтому $D - T \cdots D'$ ", где D' равно "первоначально вложенной денежной сумме плюс некоторое приращение. Это приращение, или избыток по отношению к первоначальной стоимости, я называю прибавочной стоимостью (surplus value). Поэтому первоначально авансированная стоимость не только сохраняется в процессе обращения, но и изменяет в нем свою величину, полагает прибавочную стоимость, или реализует себя. И это движение превращает ее в капитал"

¹ Marx K. Das Kapital. MEW 23. 164.

² Ibidem.

³ Ibid. 165.

⁴ Ibid. 164.

Здесь надо обратить внимание на многое:

1) это есть дедукция, т. е. логически строгое развитие понятия капитала;

2) предпосылкой является формула $D-T-D$, обращение денег как стоимости или меновой стоимости, понимаемое в качестве *кругооборота*, возвращения к тому же самому исходному пункту, т. е. к деньгам;

3) прибавочная стоимость *объясняется и дедуцируется* здесь в качестве необходимого содержания понятия этого процесса, взятого в целом.

Какими бы важными поэтому ни были экономическое содержание и экономическая функция прибавочной стоимости для процесса производства и накопления капитала, и в особенности: каким бы важным ни было выведение прибавочной стоимости из специфической потребительной стоимости рабочей силы, состоящей в том, что она может производить большую стоимость, чем стоит она сама, — это можно было бы назвать *экономической дедукцией прибавочной стоимости* — все же по крайней мере не менее важной является *логическая дедукция прибавочной стоимости*, т. е. ее выведение из понятия сохраняющейся и вместе с тем изменяющейся, т. е. *реализующей себя стоимости*. Для научных притязаний Маркса это выведение из понятия является, возможно, даже еще более важным, поскольку он тем самым перенимает строгость гегелевской диалектики, благодаря чему содержание науки, по Гегелю, только и получает имманентную связь и необходимый характер.

В полемическом заострении против исключительно политэкономического понимания, которое вплоть до недавнего времени господствовало безраздельно, *мой тезис* мог бы быть сформулирован так: *Маркс развивает здесь понятие прибавочной стоимости, реализующей себя стоимости, капитала и "всеобщую формулу капитала", в полной мере перенимая гегелевское понятие диалектики, а тем самым перенимая и гегелевское понятие понятия и абсолютного как идеи*¹. Капитал есть идея, его движение — идеальность. Это означает: капитал есть всеобщность, которая в то же время есть единичность, определяющая себя к объективности и к противоположности по отношению к ней, и это внешнее бытие, чья субстанция есть понятие, "*посредством своей имманентной диалектики возвращает себя в субъективность*"².

Уже в приведенных выше пассажах, где развивается понятие капитала, содержатся центральные моменты гегелевского понятия логического начала, или понятия понятия:

¹ Cp. Enz, § 215.

² Ibidem.

Деньги, меновая стоимость, "первоначально авансированная стоимость", капитал, чье движение здесь представлено как процесс превращения денег в капитал, — этот момент есть и остается тождественным, но вместе с тем он изменяется, является, таким образом, и тождественным, и не тождественным себе, в конечном счете представляя собой единство тождества и нетождества в самореализующейся стоимости.

— Стоимость сохраняется в процессе обращения. Самосохранение есть первое определение, стоимость есть субстанция. Тождество означает здесь тождество субстанции, или субстанциальное тождество. Однако стоимость не только сохраняется, но и изменяет свою величину в процессе обращения. Стоимость, таким образом, не только субстанциальна, но и изменчива, т. е. не субстанциальна, а именно — изменение или изменчивое в субстанции: ее переход из простого единства с собой в ее противоположность, нетождественность.

Однако, наконец, эта изменчивость не есть что-то случайное, нечто привходящее извне; напротив, она вытекает из самого понятия этой субстанции: это **она сама** изменяется, переходя от самотождественности к неравенству с собой: она "добавляет прибавочную стоимость, или реализует себя" В этом состоит ее понятие¹.

Но и это еще не все: эта субстанция может сохранять себя в качестве самой себя, в качестве субстанции, лишь постольку, поскольку она возвращается к себе из этого ее инобытия и иностановления. Поэтому она не становится впервые, а с самого начала есть в силу своего понятия движущаяся субстанция, как об этом в явной форме говорит и сам Маркс².

Контекст, в котором находится это высказывание Маркса, содержит идущую еще дальше, еще более радикальную идентификацию Маркса с гегелевским понятием понятия, или абсолютного. Приведенный выше анализ двух форм обращения $T-D-T$ и $D-T-D$ вплоть до развития формы D' — т. е. вплоть до понятия прибавочной стоимости и капитала — прежде всего имел следующий результат: операция обмена денег на товар и товара на деньги получает смысл лишь в том случае, т. е. лишь тогда выполняет определенную функцию и имеет определенное содержание, переставая, таким образом, быть голой тавтологией, если при этом возвращается больше денег, чем было вложено. В связи с этой "операцией", пожалуй, вполне можно понять определенные "заимствования" гегелевской терминологии у Маркса, определенную "идеалистическую манеру

¹ Marx K. Das Kapital. MEW 23. 165.

² Ibid. 169.

изложения", или, точнее, заимствование Марксом гегелевского метода. Но говорить об идентификации Маркса с гегелевским понятием абсолютного и с движением этого понятия? Может быть, это было бы уже слишком? Ведь это противоречит всему тому, что является и что значит для Маркса материализм или диалектический материализм.

Лет двадцать тому назад я бы тоже думал и говорил так. Однако это неправильно. Маркс идет гораздо дальше. Изменяющаяся стоимость, о которой говорит Маркс, — сама себя изменяющая и вместе с тем сохраняющая и только поэтому реализующая себя *в качестве капитала* стоимость, *есть не только субстанция, но и субъект, т. е. субстанция-субъект в гегелевском смысле*, а именно — и это Маркс высказывает в явной форме — *"выходящий за свои пределы субъект"*¹, т. е. субъект, который выходит за пределы самого себя, положенного "в форме денег и в форме товара" или "в качестве первоначальной стоимости" и "потребительной стоимости" Эта субстанция, или социальная субстанция, сама себя реализующая стоимость, т. е. капитал, есть, таким образом, говоря словами Гегеля, процесс, поскольку ее тождество есть "абсолютная отрицательность и потому диалектично"². И эта субстанция есть субъект: охватывающее себя и свою противоположность единство, тождество, разум³, т. е. *"ближайшим образом лишь Единая, всеобщая субстанция... однако ее развитая истинная действительность состоит в том, что она есть в качестве субъекта и тем самым в качестве духа"*⁴.

Маркс развивает идею этой субстанциальной субъективности и процессуального характера превращения денег в капитал следующим образом:

Специфическое отличие обращения $D-T-D'$ от простого товарного обращения описывается как движение, имеющее исходным крайним членом деньги и возвращающееся к тому же самому крайнему члену, причем констатируется, что меновая стоимость является движущим мотивом и определяющей целью данной операции.

Данная циркуляция в отличие от $T-D-T$ есть не только действительный кругооборот, но она представляет собой *многократное* прохождение этого круга. Поскольку начало и конец суть одно и то же, а именно — деньги, или меновая стоимость, то "движение не имеет конца", "конец каждого

¹ Marx K. Das Kapital. MEW 23. 169.

² Hegel. Enz₃, § 215, GW, 20. 218_{12—14}.

³ Ср.: Hegel. Enz₃, § 438.

⁴ Enz₃, § 213, GW, 20. 215_{28f}.

отдельного круга... *сам собой* представляет поэтому начало нового круга"¹. Если простое товарное обращение служит "удовлетворению потребностей", то "обращение денег в качестве капитала" есть "самоцель"².

Первым моментом, определяющим эту субстанциальную субъективность в качестве процесса, является, таким образом, ее бесконечность. Маркс не употребляет этого выражения, он называет движение капитала "не имеющим конца" или "не имеющим меры"³. Бесконечность этого движения не есть, таким образом, истинная бесконечность абсолютного в гегелевском смысле слова, а есть лишь дурная бесконечность — нечто безграничное в противоположность ограниченному, нечто лишнее конца в противоположность тому, что имеет конец, и продолжение этого чередования и противоположения *ad infinitum*⁴. Но мы еще увидим, что Маркс, хотя и в неявной форме, пользуется и гегелевским понятием истинной бесконечности. Второй момент — это момент самостоятельности. Рассматриваемое движение есть, таким образом, *самодвижение*. "Конец каждого отдельного круга... *сам собой* представляет... начало нового круга... Обращение... капитала есть... *самоцель*" Эта самость, которая существует, которая движет сама себя, которая самодеятельна и прежде всего представляет собой саму себя изменяющую, саму себя реализующую стоимость, эта самость "существует лишь внутри этого постоянно возобновляемого движения"⁵. Чтобы субстанция могла быть субстанцией, сохранять себя* и быть изменяющейся, приумножающейся субстанцией, реализующей себя стоимостью, чтобы субстанция могла выполнять эти существенные функции, реализовывать свой "телос" и тем самым саму себя, движение этой субстанции должно быть *движением постоянно обновляющей себя самости, движением субъекта*. Ведь самореализация есть здесь существование "внутри этого постоянно возобновляемого движения" Отсюда Маркс делает вывод о том, что движение капитала *поэтому безгранично*⁶.

Однако выведением этой дурной бесконечности развитие субъективности капитала еще не исчерпано. Маркс вводит затем момент функционирования агента обращения в качестве капиталиста, и притом не только в абстрактной форме. После того как процесс превращения денег в капитал был представлен

¹MEW 23. 166 f.

²Ibid. 167.

³Ср. 23. 166 и 167.

⁴до бесконечности (*лат.*).

⁵MEW 23. 167.

⁶Ibidem.

в качестве объективного содержания (само)движения стоимости, вводится субъективная сторона — так сказать, *субъективный дух* — в качестве источника реализации и действительности понятия капитала. И это опять-таки описывается как процесс становления, а именно — как процесс превращения владельца денег в капиталиста¹, обладающего объективными и общезначимыми формами, или организационными структурами. Лишь поскольку обладатель денег делает также своей субъективной целью реализацию стоимости, он функционирует в качестве капиталиста. То, что в голове отдельного капиталиста помимо этого осознается или выступает как объект воления — например, "отдельная прибыль", — не является моментом этого движения самореализации стоимости. Здесь дело лишь в самом "безостановочном движении извлечения прибыли"².

Именно эта власть самостоятельного движения самореализации стоимости есть та сила, которая назначает отдельному обладателю стоимости определенные функции и принуждает его выполнять их. Поэтому не только производители прибавочной стоимости вынуждены подчиняться закону свободно продуцируемой ими субстанции; не только принудительные законы конкуренции превращают капиталиста в характерную маску, навязывая ему определенные способы поведения и решения. Именно само это понятие самореализующейся стоимости, капитала, а именно — само его движение в качестве стоимости в принудительном порядке делает его такой маской и навязывает ему те или иные функции. Капитал и его движение оказывается здесь, подобно столь высмеиваемому Марксом *объективному духу*, подлинным субъектом, или субстанцией, по отношению к которой индивидуальные субъекты суть лишь акциденции или посредники перехода самореализующейся стоимости от одной формы своего существования к другой³.

Здесь подход и способ аргументации у Маркса вполне определен и в то же время двусмыслен. Для критика гегелевской философии государственного права и диалектика-материалиста, который хочет поставить Гегеля с головы на ноги, самореализующаяся стоимость не может быть субстанцией-субъектом, а "действительные субъекты" не могут быть только лишь акциденциями, случайными свойствами этой субстанции или пре-

¹"В качестве сознательного носителя этого движения владелец денег превращается в капиталиста" (23. 167).

²MEW 23. 168.

³Тогда как Гегель ведь утверждает, что индивидуумы перестают быть акциденциями, случайными свойствами субстанции, если они осознают социальную субстанцию как их собственную сущность и реализуют ее в своих действиях (Enz₁, § 431; Enz₃, § 514).

дикатами этого субъекта. Мыслитель, стоящий на позициях материализма, сенсуализма и номинализма, не может принять эту субъективизацию общественной сущности человека и продуцируемых самими же людьми отношений. Однако теоретик капитала Маркс, напротив, вплоть до деталей аргументации последователен в роли "ученика этого великого мыслителя"¹, т. е. спекулятивен, и причем в особенности на последнем этапе дедукции всеобщей формулы капитала и развития движения стоимости, чьим "сознательным носителем" и функционером является капиталист.

В последней части анализа всеобщей формулы капитала Маркс еще раз проводит четкое различие между простым товарным обращением и обращением денег в качестве капитала. В простом обращении именно товары развивают денежные формы в качестве самостоятельных форм их стоимости; товары (как единство потребительной и меновой стоимости) в процессе своего обращения продуцируют такие формы. В обращении $D \cdots T \cdots D$, "напротив, оба момента, товар и деньги, функционируют лишь как различные способы существования самой стоимости, деньги как ее всеобщий, товар как ее особенный, так сказать, лишь замаскированный способ существования. Она постоянно переходит из одной формы в другую, не теряя себя в этом движении, и таким образом превращается в некий автоматический, в самом себе действующий² субъект"

Здесь товар и деньги являются лишь средством для реализации цели, лишь формами опосредования этого абсолютного процесса, абсолютной самореализации стоимости, которая есть самоцель. И здесь, в этом постоянном переходе из одной формы в другую, бесконечность движения этого в качестве абсолютной идеальности в себе самом действующего субъекта есть истинная бесконечность.

Здесь завершена трансформация продуцируемого "действительными субъектами" — как они названы в "Критике гегелевской философии права" — *мира объективного духа* в некоторый субъект, который охватывает и определяет своих производителей в качестве своих различных "способов существования" Субстанцией этого социального процесса не являются доступные восприятию феномены и акты обращения. Они именно суть лишь явления некоторой недоступной для восприятия, охваты-

¹MEW 32. 167.

²Отмеченный курсивом текст имеется лишь в первом издании "Капитала" 1867 года (*Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie... Urausgabe, hrsg. von F. E. Schrader. Hildesheim 1980. S. 115* — и отсутствует во втором издании, воспроизведенном в MEW 23. 169).

вающей и определяющей их субъективности, которая, не будучи воспринимаемой, не материальна, а идеальна.

Маркс не оставляет никакого сомнения в том, что он использует здесь гегелевскую Логику, и тогда, когда он, исходя из понимания стоимости как в себе самом действующего субъекта, продолжает:

”Если мы фиксируем особенные формы проявления, которые попеременно принимает реализующая себя стоимость в кругообороте своей жизни (!), то получим утверждения: капитал это деньги, капитал это товар”¹.

Однако такая фиксация, или удержание, единичных определений, способов существования или форм проявления стоимости является, по Марксу, ошибкой. Здесь мы имеем дело с ”мышлением в качестве рассудка”² в духе гегелевского различения ”трех сторон” логической формы, проводимого им в ”Науке логики”³, поскольку, говоря словами Гегеля, такое мышление воспринимает эту ”ограниченную абстракцию” как для себя сущую и устойчивую реальность⁴. Действительность и сама суть дела постигаются, по Марксу, лишь в том случае, если, при использовании определенных результатов гегелевской Логики, постигается диалектика этого движения стоимости — самодвижение, самополагание, полагание собственных определений стоимости, переход в противоположную определенность (т. е. Т Д, Д—Т) и, наконец, ее возврат к себе самой, но уже в качестве единства, выходящего за пределы всех этих различных определений и охватывающего их.

”Но на самом деле стоимость является здесь субъектом процесса, в котором она, при постоянном чередовании денежной и товарной формы, изменяет свою величину, *отталкивает* себя в качестве прибавочной стоимости *от самой себя как первоначальной стоимости*, реализуя себя. То движение, в котором она полагает прибавочную стоимость, есть ее собственное движение, ее реализация, ее самореализация”⁵.

Здесь Маркс использует проводимое Гегелем в его ”Логике” различение моментов *для-себя-бытия*⁶, *сущности*, *тождества* и *различия*⁷ для того, чтобы выразить в понятии тождество *капитала* как отталкивание им от себя его различных моментов, и в особенности как отталкивание прибавочной стоимости от пер-

¹MEW 23. 169.

²Enz₁, § 14, Enz₃, § 80, GW, 20. 118₂₅.

³Enz₃, § 79, GW, 20. 118_{14f}.

⁴Enz₁, § 14, Enz₃, § 80.

⁵MEW 23. 169.

⁶Enz₃, § 97—98.

⁷Enz₃, § 116, GW, 20. 147_{27—29}.

воначальной стоимости; т. е. чтобы выразить в понятии то обстоятельство, что капитал есть не что иное, как процесс прохождения этих различных моментов, процесс, который, однако, сам есть бесконечное движение и лишь поэтому есть самореализация.

Последнее сомнение в том, что Маркс здесь выводит и совершенно сознательно использует для построения понятия капитала все три формы логического, т. е. также и третью форму, "спекулятивное, или позитивно-разумное", опираясь при этом на результаты гегелевского анализа этих форм, это сомнение должно исчезнуть при взгляде на следующее, непосредственно примыкающее к предыдущему, высказывание Маркса:

"В качестве *охватывающего субъекта* того процесса, в котором она то принимает, то совлекает с себя форму денег и форму товара, сохраняя и расширяя, однако, себя в этом чередовании, стоимость прежде всего нуждается в некоторой самостоятельной форме, в которой констатировалось бы ее тождество с самой собой. И эту форму она находит только в деньгах"¹.

Таким образом, капитал постигается лишь как "единство различных определений", т. е. как конкретное единство, как действующее чередование в этом единстве тождества и нетождества различных способов существования стоимости, как имманентный этому процессу разум, как субъект в "кругообращении своей жизни", как отталкивание себя от себя самого, как реальность, содержащая в себе самой свое собственное отличие и порождающая его из себя, т. е. как абсолютная идея² и как "движущая саму себя субстанция"³, как *нравственная субстанция, как объективный дух*, организующий и реализующий себя в качестве политической экономии.

Критик религии Маркс не может отказать себе в том, чтобы в полемически-кошунственной форме не подчеркнуть, что этот дух, этот *нравственный дух*, также и божествен. Единая субстанция Спинозы, дух как высшее определение абсолютного у Гегеля, — сначала против иудейской религии⁴, а потом против христианской, против духа христианства, который есть капитал: стоимость вступает, "вместо того, чтобы представлять

¹MEW 23. 169.

²Ср. Enz, § 213—215.

³MEW 23. 169.

⁴"Капиталист знает, что все товары, как бы плохо они ни выглядели и как бы отвратительно они ни пахли, *в вере и в истине суть деньги, внутренне кастрированные [verschnittene] иудей*" NB: в MEW 23. 169 содержится лишенная остроты (основанной на игре слов) формулировка: "внутренне *обрезанные* (beschnittene) иудей"

собой товарные отношения... так сказать, в приватное отношение к себе самой. Она отличает себя как первоначальную стоимость от себя как прибавочной стоимости, как Бог-Отец отличает себя от себя в качестве Бога-Сына, и оба имеют один и тот же возраст и на самом деле образуют лишь одно лицо, ибо лишь благодаря прибавочной стоимости в 10 фунтов стерлингов вложенные 100 фунтов становятся капиталом; и как только они становятся капиталом, как только рождается сын, а через сына — рождается отец, так их различие снова исчезает, и оба суть Одно, 110 фунтов стерлингов. Стоимость становится, таким образом, действующей стоимостью, вовлеченными в процесс деньгами и тем самым капиталом..."¹.

Теперь остается, пожалуй, обратить внимание на то, что это понятие капитала содержит в себе все те моменты диалектики, которые составляют и определяют "отношения единичного к своей субстанции", к "свободной субстанции", которая есть действительность или имеет действительность "в качестве народа", т. е. единство тождества и нетождества и т. д. Остается еще констатировать, что выталкивание гражданского общества за его пределы посредством имманентной ему диалектики и в силу его неспособности к снятию этой диалектики является как у Гегеля, так и у Маркса определяющим для понятия гражданского общества. Оба подчеркивают необходимость этого снятия как собственный "телос" собственную задачу этого общества. В вопросе о том, в чем могло бы состоять снятие противоречий этого общества, Гегель и Маркс расходятся принципиально. Но при этом прежде всего надо обратить внимание на то, что Маркс отнюдь не пытался дать конкретное изображение требуемой новой организации общественного устройства в качестве некоторой свободной общественной формации, снимающей диалектику гражданского общества во всех его формах и способах существования. Совершенно очевидно, что в этом отношении мы не можем последовать ни за Гегелем, ни за Марксом. Однако не менее очевидным кажется мне то, что мы не можем больше игнорировать некоторые важнейшие результаты работы понятия, достигнутые обоими мыслителями, и в особенности следующие:

1. История не окончена, напротив, она еще как раз по-настоящему только начинается, поскольку нравственная субстанция, объективный дух свободы, капитал, есть само себя реализующее понятие, которое лишь теперь реализует себя в мировом масштабе и отныне продолжает эту работу безальтернативно: это — глобализация.

¹MEW 23. 169—170.

2. Гражданское капиталистическое общество, таким образом, вопреки тому, что ожидали его противники по крайней мере до 1945 г., не погибло. Напротив, оно продемонстрировало себя в XX в. в качестве "успешного предприятия", соответствующего разуму в истории. Таков приговор суда всемирной истории.

3. *Наша задача*, наш интеллектуальный, культурный, нравственный долг состоит в том, чтобы понять этот результат истории, которая есть наша собственная история, понять имманентную историческому процессу динамику, его производительность и деструктивность, революционный характер этого способа производства, т. е. *понять диалектику этого общества*.

"Читайте "Капитал", — требует Альтюссер. — Но читайте также — следовало бы добавить — "Энциклопедию философских наук", и в особенности "Науку логики" и "Философию духа" Такое требование было бы безупречно и вместе с тем критично, ибо сейчас, после краха и виртуализации социализма и в условиях безраздельного господства понятия капитала, это впервые становится по-настоящему возможным. Может быть. *Lisons alors*¹.

¹Так будем же читать (*фр.*).

ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ МАРКСИЗМ ЗАКОННЫМ НАСЛЕДНИКОМ ГЕГЕЛЬЯНСТВА?

”Законный” — это юридическое понятие с юридически точным смыслом. Кто является законным наследником, устанавливается в книге законов, которая основывается на очень твердой и долгой традиции, по крайней мере со времен Древнего Рима. По-другому обстоит дело в истории философии. Здесь традиции, последовательность и наследственность устанавливаются не столько от прошлого к настоящему, а скорее от настоящего к прошлому. При этом традиции излагаются каждый раз по-своему. То, что вчера принадлежало к одной традиции, сегодня принадлежит к другой или вообще ни к какой. Поэтому поставленный в заголовке вопрос надо сформулировать точнее: какие основания имеются сегодня, чтобы считать марксизм законным наследником гегельянства?

1. К истории вопроса

Известно, что официальная марксистская философия, которая господствовала в Советском Союзе, считала себя законной наследницей гегелевской философии. И не только потому, что Маркс был учеником Гегеля. У Гегеля были и другие ученики и последователи, которые также претендовали на его наследие. Но марксистская философия считала себя единственной законной наследницей гегельянства, основывая свои притязания следующими соображениями. Гегель был вершиной немецкой классической философии, после которой буржуазная идеалистическая философия, включая и все разновидности неогегельянства, стала развиваться по нисходящей линии. Это философское отступление соответствовало социально-экономическому отступлению капиталистического общества. Буржуазные философы отражали упадок капитализма и при этом утратили то ценное, что было накоплено классической философией. Они отрицали или так переребатывали Гегеля и его диалектику, что она утратила свое рациональное и прогрессивное содержание. Маркс был единственным философом, который на материалистической основе спас и развил рациональное зерно гегелевской философии его диалектику, и именно поэтому марксизм явился единственным законным наследником гегельянства.

Такое толкование истории философии XIX и XX столетий казалось достаточно последовательным и убедительным для

тех, кто черпал в нем свои основные представления — о сильной зависимости философии от ее социально-экономических условий, о ее классовом характере, об упадке капитализма уже в XIX столетии и т. д. Однако крушение так называемого "реального социализма" вместе с его официальной идеологией породило также крушение и этих предпосылок. Никто уже не говорит об упадке капитализма. Изменилось и отношение к Гегелю и к послегегелевской философии, которая не рассматривается больше как философия периода упадка. Даже понятие "буржуазная философия" исчезло из словаря марксистов.

Наконец, вопрос о наследовании Марксом и марксизмом гегельянства утратил в значительной мере свой идеологический характер. Он больше не является одним из обязательных аргументов в пользу марксизма и социализма. Таким образом, речь уже не идет о том, что стоимость марксизма (точнее говоря, марксизма-ленинизма) как идеологии советского социализма должна состоять в продолжении и развитии высшего достижения домарксистской мысли — гегелевской философии. Это означает, что мы имеем возможность интересующую нас проблему отношений между Гегелем и марксизмом рассматривать более объективно, не подчиняя себя идеологическому канону, и одновременно более субъективно, с точки зрения различных философских концепций, ибо сегодня в России мы можем исходить из философского плюрализма. Это, однако, не означает, что у нас произошла деидеологизация и идеологическое давление полностью исчезло. Скорее, одна идеология сменилась другой противоположной. Нет больше официальной идеологии в виде марксизма-ленинизма, но есть господствующая антимарксистская идеология неолиберализма, которая в действительности является идеологией государства и оправдывает непосредственно политику прокапиталистических реформ.

В этих условиях историко-философская традиция в России излагается следующим образом. Гегеля уже не оценивают столь высоко и, как правило, ему предпочитают Канта. Маркс или полностью игнорируется, или оценивается как философ второго ранга. Так, например, в последнем учебнике "История философии" (кн. 2: "Философия XV –XIX вв." М., 1996), где каждому крупному философу посвящена особая глава, Маркс излагается в одной главе с младогегельянами и Фейербахом. Что же касается отношений между Гегелем и Марксом, то они теряют свое принципиальное значение и становятся объектом различных интерпретаций. В упомянутом учебнике можно прочесть: "Принадлежность Маркса-философа к гегелевской школе не

вызывает сомнений” (с. 482). В то же время студенты, для которых этот учебник предназначен, слышат в лекциях профессора Зотова в Московском университете, что Маркс вместе с Фейербахом и Кьеркегором принадлежит к представителям антигегелевской философии.

Естественно, не ново, что существуют различные философские интерпретации Маркса. Их история насчитывает уже 130 лет. Как известно, Маркс был вынужден в 1867 г. дать ответ рецензентам, которые объявили его гегельянцем. В Послесловии ко второму изданию “Капитала” он опроверг это утверждение и заявил, что его метод противоположен гегелевскому. Гегель исходит из идеи, и поэтому его диалектика стоит на голове, тогда как Маркс, согласно его собственным словам, исходит из материального и ставит диалектику Гегеля с головы на ноги. При этом Маркс добавлял, что он лишь “кокетничал” гегелевским языком, чтобы отдать должное великому мыслителю, который в последнее время незаслуженно третировался.

Маркс дистанцировался, таким образом, от Гегеля и противопоставлял себя ему как материалист идеалисту. Несмотря на это, Маркс и Гегель все время ставились на одну доску, и все время раздавались протесты против подобного уравнивания, сначала со стороны Энгельса, а потом — Ленина. Правда, Ленин, проштудировав “Науку логики” Гегеля, изменил свое мнение и написал в “Философских тетрадах”, что нельзя правильно понять “Капитал”, не зная гегелевскую логику.

В 20-е гг. вопрос об отношении Маркса к Гегелю и диалектики Маркса к гегелевской диалектике стал одним из основных в дискуссии между советскими марксистами — так называемыми диалектиками и так называемыми механистами. Позже, во времена Сталина, почти прекратили об этом дискутировать, но после смерти Сталина, в особенности с начала 60-х гг., эти дискуссии были возобновлены с новой силой и в новой плоскости. Среди советских философов возникло течение гегельянского марксизма (Э. В. Ильенков, В. А. Вазюлин и др.), которое во многом противопоставило себя более ортодоксальным марксистам, не согласным с подобной гегельянизацией.

Подобные и даже более острые дискуссии велись, как известно, и на Западе. От Лукача 20-х гг. и от Франкфуртской школы, с одной стороны, вплоть до Альтюссера и аналитического марксизма, с другой стороны, исходили совершенно различные интерпретации марксизма, в которых отношение Маркса к Гегелю истолковывалось по-разному.

Естественно возникает вопрос: почему за все это время проблема отношения марксизма к гегельянству не была решена? Мне кажется, ближе всех к ответу на этот вопрос подошел французский неортодоксальный марксист Луи Альтюссер. Он подчеркивает два момента. Во-первых, различие между диалектикой Маркса и гегелевской диалектикой было для самого Маркса неясно, о чем свидетельствуют среди прочего употребленные им метафоры: "переворачивание" гегелевской диалектики и извлечение из нее "рационального зерна" вместо более точного теоретического определения. И во-вторых, когда Маркс и марксисты ограничиваются материалистическим "переворачиванием" диалектики, то есть в схеме диалектического развития не дух, а материя и соответственно в обществе экономика ставится на первое место, причем, однако, сохраняется структура гегелевской диалектики, тип связи между понятиями, тогда марксистское понимание истории в принципе не отличается от гегелевского. Это означает, что гегельянская телеологическая диалектика превращается в марксизме в детерминистско-фаталистическую и по общим способам рассуждения в истории совершается предустановленная цель: конституционная монархия у Гегеля и коммунизм у Маркса. Но тогда оказываются оправданными широко распространенные обвинения марксизма из-за его эсхатологии и ненаучности, а также из-за его утверждения "конца истории", как и у Гегеля.

Здесь у меня нет возможности говорить о том, как Альтюссер противопоставил марксистскую диалектику гегелевской и по-своему изложил эту диалектику. Его работы "За Маркса" и "Читать "Капитал" широко известны в Европе, они были переведены почти на все европейские языки. Но следует уточнить: в проблеме Маркс — Гегель Альтюссер затронул самый важный момент, а именно философию истории. Обычно дискуссии между марксистами по этой проблеме касались других аспектов: диалектики как метода, диалектической логики и ее различий от формальной логики, вопроса о тождестве бытия и мышления и о возможности понимать абстракции как объективно существующие и т. д. А если мы возьмем знаменитую критическую статью Карла Поппера "Что такое диалектика?" (которая недавно опубликована в нашем журнале "Вопросы философии"), то вся его критика гегельянской и марксистской диалектики концентрировалась на проблеме противоречия: диалектика, считает он, неправильна, поскольку она допускает противоречие, запрещенное формальной логикой. Но эта критика оправдана лишь в отношении небольшого числа сторонников гегельянизированного марксизма. Большинство марксистов могло бы сказать, что это их не касается, поскольку противоречие, как они

его понимают, например, противоречие между классами или между производительными силами и производственными отношениями, не есть то противоречие, о котором идет речь в формальной логике.

2. Две версии марксизма

Другое дело — критика марксистского понимания истории. Она, несомненно, касается всех марксистов, поскольку они все признают необходимое развитие общества к коммунизму. И здесь вопрос об отношении марксистской диалектики к гегельянской становится особенно актуальным, поскольку он касается существа марксизма — обоснования необходимости коммунизма. Является ли, например, триада: бесклассовое древнее общество — классовое общество — коммунистическое бесклассовое общество гегельянской триадой? Или: обосновывается ли коммунизм чисто научным анализом противоречий и тенденций капитализма?

Марксисты попали здесь в трудное положение. С одной стороны, Энгельс и Ленин утверждали, что марксизм — научная теория и не доказывается гегелевскими триадами, а с другой, так как марксистская диалектика признает гегелевское отрицание отрицания, то есть триаду тезис — антитезис — синтез, то почему бы не могла триада быть использована как основание коммунизма? Такое основание с идеологической точки зрения было особенно соблазнительно, так как казалось, что триада дает больше уверенности в необходимости коммунизма и к тому же представляет собой прямое применение одного из основных законов диалектики.

Эта тенденция философского, в основе гегельянского обоснования коммунизма начала распространяться в особенности после опубликования "Экономическо-философских рукописей 1844 года" (в СССР в 1956 г.). Содержащаяся в этих рукописях концепция отчуждения человека и снятия этого отчуждения как "возвращения человека к самому себе" была типичным примером отрицания и отрицания отрицания, то есть гегелевской триады. Многие марксисты в СССР и на Западе ухватились за эту концепцию, так как коммунизм в ней обосновывался с гуманистической точки зрения, как осуществление сущности человека, что во время критики и преодоления сталинизма имело важное идеологическое значение. При этом они игнорировали тот факт, что соображения Маркса об отчуждении и снятии отчуждения не только по форме подобны гегелевским триадам, но в основе своей телеологичны, как и вся гегелевская диалектика. Отчуждение, будь это гегелевское отчуждение духа или отчуждение

человека у Маркса, есть разрыв первоначального единства, который создает ненормальную ситуацию и требует возврата к первоначальной целостности, ее восстановления (на новой основе). История предстает здесь как запрограммированный процесс развития к цели, заданной изначально в форме сущности человека.

Но такое понимание истории, которое имеется в более ранних работах Маркса, вовсе не соответствует историческому материализму его более поздних произведений. Поэтому у ряда марксистов появилась тенденция истолковывать эти более поздние произведения и особенно "Капитал" с точки зрения концепции отчуждения 1844 г. В действительности они повторяли толкование, предложенное ранее немецкими и французскими критиками Маркса, в особенности Биго и Кальвезом, которые истолковали марксистское понимание истории как секуляризированную версию христианства (рай — падение — возвращение к Богу) и исходя из этого осудили ее (рай на Земле невозможен).

В результате в 60-е гг. у марксистов СССР и на Западе возникли две основные версии марксизма: традиционная версия исторического материализма, основывающаяся на более поздних работах Маркса, и нетрадиционная версия гуманистического марксизма, основывающаяся на его ранних работах, главным образом на "Экономическо-философских рукописях 1844 года". Первая версия представляла историю как детерминистско-фаталистический процесс, вторая — как процесс, телеологически ориентированный. В то время как первая версия была материалистически перевернутым гегельянством, которое в латентной форме получило структуру гегелевской диалектики, вторая являлась фактически настоящим вариантом гегельянства. Естественно, на Западе кроме этих основных версий марксизма имелись и другие версии: критическая теория Франкфуртской школы, фрейд-марксизм, экзистенциальный и феноменологический марксизм и т. д. Но, как отмечал Перри Андерсон в своей книге "Мысли о западном марксизме", эти направления были отделены от коммунистического и рабочего движения и не получили широкого распространения. Больше других распространялась первая, традиционная версия, которая выступала в форме диалектического и исторического материализма. Вторая же версия, гуманистический марксизм, конкурировала с ней более или менее успешно.

Луи Альтюссер боролся в 60-е гг. против обеих этих версий, выставив радикальное требование насчет очистки марксизма как от гегельянства, так и от идеологии, эмпиризма и историцизма, и выдвинул новое понимание марксистской концепции истории как не философской, но строго научной теории. Одним

из его аргументов против в высшей степени гегельянизированного гуманистического марксизма было утверждение, что "Экономическо-философские рукописи 1844 года", на которые опирался этот марксизм, являются вообще не марксистским произведением. Эти рукописи принадлежат, согласно Альтюссеру, к подготовительному периоду, который отделен от настоящего марксизма "эпистемологическим разрывом"

Акция Альтюссера, а также группы его последователей во Франции и других странах дала новый толчок несколько ранее начавшейся полемике о "молодом и зрелом Марксе" Где "настоящий марксизм" — в его более ранних юношеских произведениях, прежде всего в "Экономическо-философских рукописях 1844 года", или в работах более позднего времени — в "Капитале" и в произведениях Энгельса, которые традиционно служили главным источником для изучения философии Маркса? Иначе говоря: какова из двух названных версий подлинно марксистская? Или ею могла бы быть предложенная Альтюссером новая версия, обозначенная как "структуралистская"?

Вопрос о том, какая версия настоящая, выглядит по видимости несколько схоластично и напоминает нам о средневековом споре о настоящем и ненастоящем Аристотеле. Для учения, которое находит практическое применение, важно другое, а именно: его согласование с современными условиями и его практическая эффективность. Тем не менее возврат к основателю школы и прояснение вопроса, что он в действительности представлял, имеет свой смысл. Недаром в Германии издавалась большая серия книг под заглавием "Что (тот или иной мыслитель) в действительности сказал" Всегда существует большое различие между крупным мыслителем и его учениками, последователями и толкователями, и, как правило, не в пользу последних. Схематизация и тривиализация мысли частые явления в истории философии. Поэтому мы могли бы априори сказать, даже не зная ничего о постмарксистском марксизме, что марксизм в сравнении с самим Марксом упростился, ибо он мог найти свое большое распространение среди масс только при условии его теоретического упрощения, схематизации и тривиализации. Это заметил уже Энгельс и показал это в письмах 90-х гг. А позднее значительный итальянский марксист Антонио Грамши писал в своих "Тюремных тетрадах", что марксистская концепция истории превратилась в экономический детерминизм, в частности как следствие упадка предпринятого Марксом синтеза различных теоретических источников своего учения.

С точки зрения Грамши, а позднее также Альтюссера, экономический детерминизм, то есть детерминистско-фаталисти-

ческое переворачивание гегельянства, не есть настоящий Маркс; а телеологическая концепция отчуждения и снятия отчуждения, по Альтюссеру, еще хуже и еще дальше удалена от настоящего марксизма. При этом, несмотря на большое различие в их собственных позициях, Грамши и Альтюссер привели серьезные аргументы, давшие толчок к тому, чтобы снова обратиться к творчеству Маркса и внимательно рассмотреть вопрос о его отношении к Гегелю. Мы попытаемся сделать это, по крайней мере в короткой форме, и затем прояснить нашу позицию по этому вопросу.

3. Отношение Маркса к Гегелю

Первое, что бросается в глаза при непосредственном рассмотрении формирования и развития взглядов Маркса, это его "зигзагообразное" отношение к Гегелю, то есть смена сближающихся и удаляющихся позиций по отношению к Гегелю. Первое сближение имело место во время учебы Маркса в Берлинском университете. Из его письма к отцу от 10 ноября 1837 г. мы узнаем, что Маркс был разочарован в кантовской философии и обратился к Гегелю как к философу, преодолевающему дуализм существующего и должного, идеала и действительности. При этом он сближается с младогегельянами и поддерживает их активистскую версию гегельянства как философского обоснования борьбы за свободу, демократические права и республику. Обоснование заключалось в том, что республиканско-демократический идеал был представлен не как нечто противоположное действительности, а как вырастающее из нее естественно и логично. В том же смысле написал Маркс и свою диссертацию (1841), посвященную натурфилософии Демокрита и Эпикура. Отклонение атомов — это, согласно Эпикуру, зародыш свободы, который естественно вырастает из самой природы. Когда Маркс начинает свою практическую деятельность как журналист, а позднее как редактор "Рейнской газеты", мы видим в его статьях то же гегельянское обоснование борьбы за демократическое преобразование Германии. Так, необходимость свободы печати выводится из свойств духа, а необходимость преобразования государства — из противоречия между его сущностью и неадекватной формой.

Весной 1843 г., когда прусское правительство запретило "Рейнскую газету", у младогегельянцев наступил кризис. Маркс, как и некоторые другие младогегельянцы, переходит от Гегеля к Фейербаху. В сочинении "К критике гегелевской философии права", которое Маркс написал летом 1843 г., эта крити-

ка столь остра, что кажется, будто Маркс уже не видит у Гегеля ничего хорошего, будто он полностью отошел от его философии. Некоторые исследователи считают, что Маркс уже тогда стал материалистом и создал основы для исторического материализма. В действительности, однако, дело обстоит иначе. Маркс переворачивает отношение между буржуазным обществом и государством, развивая дальше идею Фейербаха о "переворачивании" гегелевской философии. Но временной приоритет буржуазного общества по отношению к государству означает в этот момент не приоритет экономического базиса (об экономике еще нет речи), а приоритет частных интересов по отношению к общим. В действительности Маркс принимает позицию теории "общественного договора" и видит главную проблему в том, что всеобщие интересы, воплотившиеся в форме государства в качестве последствия буржуазно-демократической революции, освободились от частных интересов и приняли формальный характер. Признано равенство людей перед законом, но в буржуазном обществе как сфере частных интересов люди остались неравными, то есть лозунг "свобода, равенство и братство" остался в действительности неосуществленным.

Это означает, что Маркс не был удовлетворен идеалом демократической республики, на который он раньше ориентировался. Он примкнул к критике результатов Французской революции, которую развернули утопические социалисты. В то же время он отклонил "догматизм" утопистов, которые противопоставляли свой идеал действительности, но не могли правильно развить его из нее. Маркс ясно высказывается об этом в "Немецко-французском ежегоднике" в начале 1844 г.: будущая действительность должна быть развита из прошлой действительности как ее "долженствование и конечная цель"

Но если будущая действительность мыслится не как продолжение, а как отрицание существующей действительности, то как может быть обосновано такое отрицание? И здесь Гегель предлагает: отрицание может быть обосновано тем, что настоящая действительность представляет собой нечто ненормальное, то есть отрицание чего-то нормального, которое существовало раньше, и поэтому отрицание сегодняшней действительности есть отрицание отрицания, которое восстанавливает нормальную действительность на новой плоскости. В 1843–1844 гг. у Маркса не было другого способа доказательства, и поэтому он, несмотря на свою критику гегелевской философии, остается в ее сфере и сохраняет при этом триадическую структуру гегелевской диалектики и ее нормативно-телеологический характер.

Конкретно это выглядит следующим образом. В 1843 г. Маркс объяснил отношение между буржуазным обществом и государством, между частными и общими интересами, причем он говорил о возникновении разрыва между ними после Французской революции. Поэтому можно рассматривать его предложение о снятии этого разрыва и восстановлении единства как возврат к феодальному обществу на новой основе. Разумеется, эта концепция слишком слаба и расплывчата. Гораздо яснее концепция "Экономическо-философских рукописей 1844 года", о которой уже говорилось. Отчуждение человека в экономической сфере представлено здесь как отрицание действительно человеческих свойств, которое создает ненормальную, нечеловеческую ситуацию потери человеческой сущности. Отсюда должно, согласно гегелевской логике, возникнуть второе отрицание — снятие отрицания и возврат человеческой сущности, или, говоря по-другому, возврат человека к самому себе. Нормативно-телеологическая диалектика является здесь сознательно примененным способом доказательства. Поэтому не случайно, что отношение Маркса к Гегелю здесь уже не столь критично, как это было в 1843 г. При отклонении от Гегеля здесь налицо определенное возвращение к его философии. К этому следует добавить, что концепцию отчуждения Маркс заимствовал здесь не непосредственно у Гегеля, а у Фейербаха и соответственно ее развил. Тем самым Маркс демонстрировал гегельянскую структуру этой концепции.

Новый и решающий поворот в мыслях Маркса происходит в 1845—1846 гг. в произведениях "Тезисы о Фейербахе" и "Немецкая идеология". Маркс очень решительно осуждает попытку Фейербаха (а также и свою собственную) объяснить общество, исходя из человека как определенной абстракции или даже абсолюта, который должен осуществляться в действительности, и, наоборот, предлагает объяснять человека, исходя из общества и изменяющихся общественных отношений. Он идет еще дальше и отказывается от самого нормативно-телеологического способа мышления, согласно которому отрицание существующего порядка основывается на том, что он "нечеловеческий, ненормальный", не соответствует человеческой сущности и требует возврата к норме и к человеку.

Вместо этого Маркс разрабатывает концепцию, которая позже становится известной под названием "исторический материализм". Согласно этой концепции, любой общественный порядок естествен и нормален, пока он выполняет свои функции, и прежде всего дает пространство и толчок к развитию производительных сил. Когда он перестает выполнять эти функции, он устаревает и должен быть заменен другим порядком. Здесь

уже нет речи о возврате к предыдущей ступени с учетом ненормальности современного состояния. Здесь, таким образом, гегелевская триада неприменима.

Все кажется ясно: молодой Маркс должен рассматриваться как гегельянец, а зрелый Маркс, после 1845 г., уже нет. Кажется, что его нельзя уже считать философом, так как он сам в "Немецкой идеологии" отрицал философию и требовал эмпирического изучения общества. Что собственно философского имеется в анализе той или другой общественной формации с точки зрения ее зрелости или устарения, выполнения или невыполнения тех или других функций? Можно было бы, пожалуй, сказать, что идея фундаментальной роли производительных сил — уже философия. На это можно возразить, что общество, которое свои производительные силы плохо развивает, не сможет выдержать конкуренции с другими обществами, что также может быть установлено как эмпирический факт. И не является ли таким фактом крушение так называемого реального социализма в СССР, который не смог обеспечить эффективное развитие своих производительных сил по сравнению с капитализмом?

4. Диалектическая логика в "Капитале" Маркса

На этом, однако, история отношения Маркса к Гегелю не кончается. В 1850-е гг. Маркс работает над экономическими проблемами и готовит свое главное произведение — "Капитал". После того как он завершил необходимые исследования, он начинает суммировать результаты. И тут мы узнаем из письма Маркса Энгельсу от 14 января 1858 г., что для изложения материала ему оказала большую помощь гегелевская "Наука логики", которую он снова прочитал. Таким образом, это — новое сближение с Гегелем, когда с ним должно было быть уже покончено! Для чего это Марксу понадобилось? Краткий ответ на этот вопрос был бы следующим. Исследование и изложение результатов — это два различных процесса, которые требуют и различных методов. Одно дело — получить новые истины, и другое — изложить их последовательно и логично. В случае капиталистической экономики Маркс имел дело с особо сложным предметом исследования, который он изучал шаг за шагом. После того как Маркс разработал свою, отличающуюся от Смита и Рикардо, теорию стоимости, теорию денег, теорию прибавочной стоимости и теорию капиталистической эксплуатации, а также теорию кругового движения капитала и др., он должен был все это объединить в единое целое и создать полную картину капиталистической экономики как целостной и

развивающейся системы. Но в целостной системе нет линейной детерминации, здесь все элементы связаны друг с другом, а это означает, что их нельзя излагать как линейную последовательность. Неясно даже, с чего начинать, так как каждый элемент, взятый сам по себе, то есть вырванный из системы, уже не такой, какой он в системе.

Именно здесь Марксу, как он сам говорит, "большую услугу" оказала гегелевская диалектическая логика. Некоторые советские философы, сторонники гегельянизированного марксизма, отмечали, что Гегель дал образец исследования целостной развивающейся системы, который Маркс должен был использовать, так как в его распоряжении не было другого образца. Это утверждение содержит, по нашему мнению, одну неточность. У Гегеля речь идет не о самом исследовании, а о его готовых результатах, которые излагаются в последовательной форме. И именно это использовал Маркс.

Что же воспринял Маркс от Гегеля? Какой метод он использовал для своего изложения последовательной и целостной системы? По этому вопросу в свое время немало было написано советскими и зарубежными марксистами (см., например, произведения Бакхауса, Гёлера, Зон-Ретеля, Роздольского, Хауга в Германии, Альтюссера и его сторонников во Франции, Делла Вольпе и его учеников в Италии, Козо Уно и его последователей в Японии и т. д.). Не касаясь деталей и дискуссионных моментов, можно было бы сказать: Маркс применил метод восхождения от абстрактного к конкретному, то есть развития мышления от простейших, беднейших и односторонних категорий к более сложным и более богатым. При этом, во-первых, было учтено, что первые категории, поскольку они абстрактны, должны быть в определенной степени неадекватны и впоследствии к ним придется возвращаться (спиральное развитие мысли); и, во-вторых, он подхватил идею совпадения в основных моментах внутренних логических связей зрелой капиталистической системы и процесса ее исторического становления (единство логического и исторического).

Как известно, Маркс начинает свой "Капитал" с анализа товаров, а затем переходит к деньгам и капиталу. Отношение товар — деньги — капитал отражает историю развития капитализма (деньги возникли из циркуляции товаров, а капитал — из накопленных денег) и соответствует одновременно функционированию зрелой капиталистической системы (товар обменивается на деньги, в обращении деньги — это капитал, благодаря которому изготавливаются новые товары). Таким образом, Маркс использовал гегелевскую диалектическую логику и построил большей частью упорядоченную и согласованную те-

оретическую систему, которая объясняет функционирование и развитие капиталистической экономики, а также движение ее к упадку и к превращению в коммунистическую формацию. Вопрос теперь состоит в том, не слишком ли хороша эта система. Вспомним французское выражение: "Frop beau pour être vrai"¹. Не оказал ли Гегель Марксу своей логикой медвежью услугу?

Подобные вопросы возникают не только потому, что, как мы теперь знаем, некоторые прогнозы Маркса не оправдались, но и потому, что в истории отношения Маркса к Гегелю имелся еще один поворот, еще одно отступление от Гегеля. Оно произошло в 1857—1859 гг., после того, как был написан первый рукописный вариант "Капитала" Маркс опубликовал в 1859 г. лишь часть этой рукописи под заглавием "К критике политической экономии", но затем переработал всю рукопись и позже написал еще третий вариант. Из сравнения трех рукописных вариантов и окончательного текста "Капитала" можно видеть, что первый вариант был "самым гегельянским", и Маркс в последующее время стремился "очистить" его от гегельянства. Можно предположить, что толчок к этому дала публикация Дарвином книги "Происхождение видов", которую Маркс и Энгельс оценили как нападение на телеологию в теории развития. Но это всего лишь предположение. Вместе с тем известно следующее. В обмене письмами между Марксом и Энгельсом была выражена озабоченность, что логическое развитие от одной экономической категории к другой могло бы быть понято по-гегельянски как их самоотрицание, саморазвитие, неизбежный выход за собственные границы и т. д. Таким образом, можно было подумать, что деньги обладают определенной мистической силой саморасширения и самопревращения в капитал, хотя в действительности они есть лишь результат процессов, происходящих в целой системе. Маркс сделал в рукописи некоторые поправки, но, как уже было упомянуто, когда появился первый том "Капитала", это не спасло его от обвинения в том, что он гегельянец.

Мы не будем здесь говорить о дискуссии, которая последовала за публикацией подготовительных рукописей к "Капиталу" Тогда снова столкнулись приверженцы гегельянизированного марксизма и приверженцы его негегельянизированной или антигегельянизированной интерпретации.

¹"Слишком хорошо, чтобы быть правдой" (*фр.*).

5. Логическое и историческое

Перейдем к главной проблеме, поставленной вначале. Теперь мы можем сформулировать ее по-новому, поставив три вопроса. Первый вопрос: не виновата ли логика изложения, которую Маркс взял у Гегеля, в том, что все его изложение истории является отражением гегелевской философии истории, причем телеологическое изложение превратилось в детерминистско-фаталистическое? Второй вопрос: виноват ли в этом сам Маркс или его сторонники, которые считали себя ортодоксальными марксистами и идеологизировали и вульгаризировали его учение? И третий вопрос: есть ли у самого Маркса (а также у его неортодоксальных последователей) потенции или зародыши другого понимания истории, которые, не будучи фаталистическими, вполне открыты?

Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны прежде всего выяснить, что такое, собственно, последовательное изложение, когда мы имеем дело со сложным, развивающимся объектом. Здесь нам может помочь аналогия между тремя парами понятий: логическое и историческое, онтогенез и филогенез, доказательное изложение и исследование. Начнем с Гегеля. Как он сам подчеркивал, его логическая концепция исторического развития покоится на биологической модели онтогенеза. Из желудя вырастает дуб, который проходит в установленной последовательности все ступени запрограммированного развития. А логика обозначает здесь эту необходимую последовательность, в соответствии с которой каждая новая ступень вырастает из предыдущей. Гегель использовал единственную знакомую ему модель органического развития. Он не мог знать разработанную Дарвином теорию филогенеза, которая больше похожа на развитие человеческого общества. Значит ли это, что гегелевская философия истории полностью устарела и представляет интерес лишь для историков философии? Этого я бы не сказал. Дело в том, что между онтогенезом и филогенезом имеется связь: как известно, первый повторяет второй в его основных моментах. Развитие одиночного существа из своего зародыша повторяется в истории видов животных, которые привели к возникновению данных видов. Вместе с тем в этой сокращенной форме исчезает случайность как фактор развития, и все переходы от одной ступени к другой оказываются необходимыми.

Такая же связь существует между категориями логического и исторического при исследовании человеческого общества. Логизированная теория Гегеля — это такое же сокращенное повторение реальной истории, в которой основные моменты, связан-

ные друг с другом логически-необходимым отношением, также сохраняют в себе свое для себя бытие. И когда Маркс, со своей стороны, начал изображать логически экономические категории, то Энгельс в своей рецензии на работу "К критике политической экономии" отметил, что в принципе возможны две позиции в этой теме — логическая и историческая. Однако если при исторической позиции история передается со всеми ее отклонениями и случайностями, то логическая позиция есть также историческая, но очищенная от "мешающих случайностей". В связи с этим у некоторых исследователей возникло ложное мнение, что только логическая позиция действительно теоретична и научна, а все случайные, внешние и субъективные факторы, не принадлежащие к логике, вообще должны быть устранены.

Кроме того, подобное отношение может быть прослежено в истории науки — между открытием новых истин и их доказуемым изложением, между разработкой научных теорий и их логической связью друг с другом. В принципе здесь действуют те же категории исторического со всеми его случайностями и побочными факторами и логического как очищенного от случайностей. Здесь, однако, особенно ясно видно, из чего состоит логическое как правильная закономерная последовательность. Оно состоит из готовых и твердых результатов человеческой (в данном случае научной) деятельности. Содержащееся в учебниках логическое изложение физики — это сначала классическая механика от Галилея до Ньютона, а затем теория относительности Эйнштейна, между которыми устанавливается обратная логическая связь. Но историческое изложение физики есть, однако, демонстрация того, как Галилей, Ньютон и другие ученые создавали свои теории (см., например, работы А. Койре). Здесь видно, что логическое изложение очищено не только от случайностей (которых в процессе создания теорий довольно много), но и от процессов, ведущих к логически правильным результатам. Процесс умирает в результате, сказал Гегель. И действительно, процесс создания классической механики умер в своих формулах, и наблюдатель никогда не догадается, как сложен был путь к этим простым формулам.

Возьмем, например, гегелевскую натурфилософию. Не является ли она логическим изложением уже готовых результатов физики, химии, биологии? Не случайно, что вся философия Гегеля обращена в прошлое, поскольку доказуемое логическо-историческое построение возможно лишь тогда, когда имеются готовые результаты развития. В результате невозможно перейти последовательно от Ньютона к Эйнштейну, но, когда имеет-

ся Эйнштейн, можно установить последовательную связь между теорией относительности и классической механикой (как особым случаем этой теории).

Отсюда вытекают следующие выводы в отношении трех выше поставленных вопросов. Маркс, после того как он пришел к определенным теоретическим результатам, не только имел право изложить их в логически последовательной форме, но должен был это сделать. При этом он мог опираться на Гегеля, однако с одной существенной оговоркой. Гегель говорил о прошлом и настоящем и указывал, что и то и другое было таким, каким оно должно было быть. Маркс ставил перед собой трудную задачу. Он интересовался не только прошлым и настоящим, но и будущим и хотел доказать, что определенное (коммунистическое) будущее логически последует за определенным (капиталистическим) настоящим. И почему нельзя попытаться обратить логику в будущее? Был бы такой поворот доказуем? Разумеется, будущий результат можно было бы предусмотреть на основе каких-либо присутствующих в настоящем процессов и тенденций. Но в области процессов (которые еще "не умерли" в результатах) мы имеем дело не с логическим, а с историческим, то есть с различными случайностями, внешними влияниями, перекрещиваниями, альтернативами и др. Не случайно Маркс колеблется, когда он говорит об этих процессах, и иногда употребляет выражение "железные законы", а иногда "законные тенденции". При этом он имеет в виду, что некоторые тенденции наталкиваются друг на друга и, следовательно, имеют вероятностный характер.

Маркс наверняка хотел, чтобы его обоснование коммунистического будущего было по меньшей мере не менее логично и достоверно, чем гегелевское обоснование настоящего, хотя при этом он, как ученый, стремился быть максимально объективным, не допуская чужие мотивы в науку. Но у большинства его последователей, которые связали свою судьбу с революционным движением, стремление к лучшему будущему перевешивало стремление к объективности. Они не только не видели ничего плохого в фаталистической мысли о неизбежности коммунизма, но и истолковывали марксизм именно так. С идеологической точки зрения это вполне понятно. Для того чтобы вести массы в борьбу за лучшее будущее, гораздо полезнее иметь теоретическую гарантию, что такое будущее безусловно наступит, чем говорить им, что это будущее лишь возможно или вероятно. Между тем как раз последнее правильно, поскольку история не есть запрограммированный и строго детерминированный процесс. Если Маркс что-то доказал, то это

возможность общества без частной собственности и с плановым хозяйством, а это уже много.

Дальнейшее в этой теме — прояснение того, в чем Маркс был прав и каковы были его ошибки — выходит за рамки нашего предмета. Мы скажем лишь, что разработка проблематики логического и исторического является, по нашему мнению, плодотворным путем. И если идти по этому пути, то можно, исходя из Гегеля и Маркса, дальше исследовать исторический процесс. Что же касается вопроса, поставленного в заголовке, то на него можно ответить следующим образом. Маркс, несомненно, был наследником Гегеля, хотя скорее нелегитимным, чем легитимным. Но он был нелегитимным наследником, как Спиноза по отношению к Декарту, Фихте по отношению к Канту, Хайдеггер по отношению к Гуссерлю. Подобные нелегитимные наследники развивают человеческое мышление больше, чем другие. Это касается и самого Маркса. Сегодня его незаконные наследники, такие, как Лукач, Грамши, Альтюссер, наиболее интересны.

МЕСТО ГЕГЕЛЯ И МАРКСА В СОВРЕМЕННОМ КИТАЕ

Значение Гегеля в Китае тесно связано с отношением революционного Китая к марксизму и характером его восприятия. Вот уже около целого столетия марксизм, одним из истоков которого является гегелевская философия, оказывает решающее влияние на социальные процессы в Китае. Учение Маркса было и остается теоретической основой деятельности Китайской Коммунистической партии. Диалектический и исторический материализм, учение о классовой борьбе, которое всегда считалось важнейшей частью Марксовой исторической концепции, долгое время, наряду с гегелевской диалектикой отрицания, оставались единственной признаваемой в качестве научной идеологией в Китае. В этой связи можно без преувеличения утверждать, что ни один мыслитель не оказался столь тесно связан с историей и судьбой современного Китая, как Маркс, и что ни одно западное философское учение не было в Китае столь популярным и влиятельным, как учение Гегеля.

В мышлении Маркса особый, решающий интерес для китайцев представляла тесная взаимосвязь теории и практики, практическое измерение становления свободы. На Мао Цзедуна особое впечатление произвело то, что развитие Марксом гегелевской методологии вело к утверждению неразрывного единства теории и практики, так что теория вместе с тем смогла выступить как руководство к действию. Он писал: "Диалектическое мировоззрение прежде всего учит человека детально изучать и анализировать движение противоречий в различных вещах и явлениях и находить на основе этого анализа метод разрешения этих противоречий. Поэтому для нас крайне важно конкретное понимание закона внутренне присущего вещам противоречия"¹. В этой связи хотелось бы напомнить о том, что диалектическое мышление и его практическая направленность никогда не были чуждыми элементами в китайской традиции.

Теперь, после окончания "холодной войны" и распада коммунистического блока, при развивающемся плюрализме ценностей и в связи с возможностью развития мультиполярности в мировой политике, в условиях перехода от социалистических

¹ *Mao Zedong. Über den Widerspruch // Ausgewählte Schriften in vier Bänden. Berlin (Dietz Verlag), 1956. S. 158.*

форм централизованной и плановой экономики к рынку, политики открытости вовне в сегодняшнем Китае, в этих условиях марксизм, разумеется, уже не может оставаться принимаемой на веру догмой, но в свете современных задач еще больше рассматривается как теория, которую следует переосмыслить. В этой связи актуальными для современного Китая являются следующие вопросы:

— Верно ли, что марксизм уже исторически изжил себя (возможно, он имел значение лишь для процесса революционного развития в Китае)?

— В чем причины и каков характер кризиса, в котором оказался марксизм как научная идеология?

— Каков теоретический и практический характер того вызова, перед лицом которого оказался марксизм?

— Какие из элементов марксизма, возможно до сих пор остающихся нереализованными, требуют своего осмысления, развития и переоценки?

— И еще более важный для Китая вопрос: следует ли марксизм и традиционную китайскую культуру понимать как взаимоисключающие факторы?

Эти вопросы, после того как Китай, без сомнения, вступил во всемирную историю¹ (и именно вместе с марксизмом) — причем не только Китай как таковой, но и его граждане находят свои собственные, автономные формы самовыражения, — снова неразрывно связаны с рефлексией по поводу гегелевской философии.

1. Смена парадигмы и отказ от революции

Как говорил французский постмодернистский философ Лиотар², со времен Просвещения существуют два великих учения: одно — это сформулированный во время Французской революции модернистский проект прогрессирующей эмансипации че-

¹ В своих "Лекциях по философии истории" Гегель еще рассматривал Китай как страну, находящуюся вне мировой истории, поскольку "нравственная субстанция китайского общества еще не дошла до субъективности" (*Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner. Stuttgart (Fr. Frommann), 1949. Bd. 11. S. 110).

² *Лиотар* (Lyotard) Жан-Франсуа (р. 1924) — французский философ. Выступал с критикой фрейдизма и марксизма, ввел понятие "пост-модернизма" как основной проблемы современности, характеризующейся противоборством разнородных способов мышления и жизненных форм.

ловчества, а второе гегелевская философия абсолютного духа. С появлением "Движения 4 мая" (1919)¹ оба этих учения определяют собой основное направление интеллектуального движения в Китае. При этом, хотя некоторые представители китайской интеллигенции и переняли западные идеи "демократии, свободы и освобождения индивидуума", все же в актуальной политике доминируют идеи гегелевской диалектики как фундаментального принципа революционного преобразования общества, снятия противоречий в ходе прогрессивного исторического процесса. Вплоть до начала 80-х гг. в господствовавшей идеологии определяющим было убеждение в истинности обоснованного Марксом материалистического закона исторического развития. Затем "Движение за освобождение мысли" выдвинуло на первый план тезис "Практика есть единственный критерий истинности", и в среде интеллигенции начались обширные философские дебаты вокруг сформулированного в виде альтернативы вопроса: "Кант или Гегель?" С этого времени критическому рассмотрению подвергаются не только гегелевская идея господствующего в мировой истории разума, его абсолютно монистическая мыслительная модель, его скрыто тоталитарная история философии, но и некоторые фрагменты исторического и диалектического материализма (например, учение о диктатуре пролетариата), его представление о принудительном и линейном характере исторического процесса и чуждое плюрализму понимание общества. В последние же годы роль философии Гегеля постепенно ослабевает, что обусловлено не только возросшим интересом к новейшим течениям западной мысли, например к критическому рационализму, постмодернизму, консервативному либерализму, но и своего рода ренессансом традиционной китайской культуры, и прежде всего обращением к современному неоконфуцианству. То, что гегелевская философия утратила в Китае свою преобладающую позицию, подрывает также привилегированное положение марксистского социально-политического учения.

¹Это движение быстро переросло из национально-антиимпериалистического в интеллектуально-просветительское движение обновления, имеющее антифеодальную направленность. Оно подвергало критике идеологические основы императорского режима, его систему мышления и его социальный порядок, выступая, таким образом, против конфуцианства. Лозунгом того времени было: "Долой весь конфуцианский хлам!" Это движение находилось под сильным влиянием западных идей.

В идеалистической философии Гегеля человек свободен лишь тогда, когда он познает свое существенное единство с абсолютом (причем исторический процесс становления самосознания мирового духа отмечен печатью "хитрости разума"), отождествляя себя в конечном счете с сотворенными абсолютом формообразованиями объективного духа (государство и авторитет) и их волей. Однако совпадение исторического и логического, а также реализация логической идеи в диалектическом процессе необходимого поступательного исторического развития происходит у Гегеля лишь в мысли. Маркс поставил гегелевскую философию с головы на ноги. Действительное не подлежит оправданию в качестве разумного, а, напротив, должно быть преодолено. В конечном счете историческую ситуацию и историческое развитие определяют материальные отношения. Историческое движение обусловлено противоположностью классов, на которые расколото общество, вся история есть история классовой борьбы. И его цель — снятие классовых противоположностей, скачок из царства исторической необходимости в царство свободы достижима лишь в результате решающей борьбы между буржуазией и пролетариатом, срок которой сокращается посредством революционного насилия пролетариата. Так, утверждение Маркса о том, что посюсторонность мышления должна быть доказана на практике, означает, что люди своими собственными историческими действиями должны реализовать рай на земле.

Однако, стремясь к тому, чтобы осуществить этот марксистский проект, построив царство свободы и тем самым реализовав цель истории, китайский народ больше пятидесяти лет был вынужден терпеть насилие и диктатуру, и огромное множество людей на протяжении нескольких поколений отдавало жизнь за эти идеи. Сегодня, размышляя об актуальной ситуации в китайском обществе, об исторических результатах его современного развития и, прежде всего, о значении культурной революции¹, мы сомневаемся в том, что социальная элита способна постичь за людей абсолютную истину. Стала очевидной прямая связь между идеей некой конечной исторической цели и тоталитарными формами власти.

¹ С недавнего времени некоторые круги в среде китайской интеллигенции требуют создать в Пекине музей, посвященный эпохе культурной революции.

Мировая история состоит из множества историй, их особенности определяются различными социальными и географическими условиями, специфическими историческими событиями, движениями и влияниями различных социальных сил, культурными конфликтами, различными традициями и их столкновением с достижениями мировой цивилизации. Сегодня мы начинаем понимать, что, с одной стороны, становление культур требовало длительного времени для выработки реально функционирующих систем совместной жизни и что, с другой стороны, культурные образования легко можно разрушить, если подходить к ним лишь с абстрактными мерками "разумного" и "правильного". В истории нет ни какого-либо последнего принципа, ни единственной цели, ни абсолютной необходимости. Конечные вопросы о смысле мироздания и о плане истории необходимы и всегда будут вызовом разуму, однако они остаются открытыми, и ответы на них всегда будут разными. Если же принять, что ход истории определяется некоторым планом и имеет определенную цель, то придется принять и то, что найдутся определенные силы, которые захотят подчинить себе этот процесс, чтобы овладеть всеми ресурсами общества, сконцентрировать их, а также направить мысли и действия всех людей на реализацию этой цели.

Критика западной идеи всеобщего прогресса

В этом столетии мы наблюдали возникновение двух мировых политических центров. Это — Соединенные Штаты и Советский Союз. Они сменили старые европейские державы, чье самосознание определялось гегелевской идеей прогресса. Если в Соединенных Штатах развитие капитализма поддерживала протестантская этика, если они сами называли себя "Новым континентом" и, поднявшись до уровня мировой державы, стремились реализовать во всем мире такие принципы своей собственной системы, как "демократия, свобода личности и рыночная экономика", то Советский Союз, как противоположная им сила, считал себя центром историко-материалистически понимаемого всемирного переворота и стремился к мировой революции. Хотя между этими столь противоположными политическими системами имелись различия в том, что касается идеологии, общественного строя и ценностных представлений, все же в одном существенном пункте они совпадали: идея исторического прогресса обуславливала господство концепций, в соответствии с которыми люди сами стремились строить свое будущее в посюстороннем мире, опираясь на разработанные ими рацио-

нальные проекты, которые, таким образом, вытесняли метафизические вопросы о спасении в потустороннем мире, исходящем от Бога. Оба политических лагеря, имевшие западную духовную почву, считали прогрессом только то, что развивалось в соответствии с западными моделями, все же другие культуры должны были лишь усвоить и перенять эти схемы. Осуществлявшаяся в прошлом и нынешнем столетии Западом, включая Советский Союз и Соединенные Штаты, политика колониализма и империализма, своего рода светское мессианство, опираясь именно на такое сознание, преследовала, помимо прочего, так называемые воспитательные цели. Сегодня эту установку продолжает европоцентристски обосновываемая теория развития, исходящая из идеи единой мировой цивилизации и отстаивающая исторически универсальную значимость категорий западного мышления.

В результате популяризации марксизма идея прогресса, обосновываемая в гегелевской философии истории, получила весьма широкое распространение. Китайские революционеры, включая сторонников культурной революции, всегда связывали содержащуюся в теории Маркса установку на обновление с идеей общественного прогресса, и даже более узко — с идеей индустриально-технического прогресса человечества, опираясь при этом на специфическую концепцию освобождения и связанного с ним преодоления традиционных производственных, властных и духовных отношений. Традиция же и консервативные ценностные ориентации считались лишь подлежащей устранению помехой на пути прогресса. Поэтому в процессе левой радикализации развитие китайского общества становилось все более односторонним. Постепенно проводившаяся с конца прошлого века индустриальная милитаризация, приведшая к тому, что Китай попал под влияние Запада, реформистское движение 1896 г.¹, основанное Сунь Ят Сеном в 1894 г. "Движение за возрождение Китая", чья радикализация в конечном счете привела к падению императорской династии, основание в 1921 г. Коммунистической партии Китая, укрепление и объединение коммунистического движения в результате "длительного марша" в 30-е гг., основание Китайской Народной Республики в 1949 г., а также культурная революция с ее невообразимым террором², все эти события были связаны с идеей абсолют-

¹ Движение Кан Йю Вея, Лиань Ки Чао и Тан Си Тона, выражая интересы либеральной буржуазии, стремилось к реформам, реализовать которые не позволило сопротивление императорского двора.

² На устранение разрушительных духовных последствий культурной революции (1966—1976) было направлено принятое в 1978 г. Постановление Центрального Комитета Коммунистической партии Китая, в

ного прогресса, со стремлением путем революционных преобразований, своего рода мощным штурмом разрешить все стоящие перед обществом проблемы, причем революционная воля была направлена и на то, чтобы перевернуть и преодолеть традиционные формы мышления. Здесь надо обратить внимание на то, что опиравшееся на идеологию китайского марксизма, т. е. маоизма, китайское коммунистическое движение ориентировалось не на те стороны прогресса, которые акцентировались буржуазными либеральными мыслителями (материальное благосостояние и политические и индивидуальные свободы), а прежде всего стремилось к преодолению китайских традиций и обычаев, поскольку оно исходило из представления о том, что лишь через революционное деяние человек может быть преобразован в нового человека коммунизма, творящего вместе с тем и новое общество. Обосновываемая таким образом уверенность, с которой Мао в своей работе "О демократической диктатуре народа" представлял "царство великого равенства" в виде хоть и далекой, но все же посюсторонней перспективы, его представление о том, что одновременные изменения в субъективной сфере и в объективных условиях человеческого действия являются необходимыми и возможными, — эта установка хотя и смогла мобилизовать огромную энергию масс, но что касается прогресса — в результате приводила лишь к обновлению тоталитарной власти.

Опыт современной истории Китая, а также точка зрения политического реализма выдвигают на первый план плюралистические критерии прогресса, утверждающие равноправие множества различных групп, организаций, институтов, мнений, идей, ценностей, мировоззрений, существующих рядом друг с другом и конкурирующих друг с другом в борьбе за влияние и власть. Если действительным мотивом социальных преобразований становится сохранение целостности культуры, то прогресс следует понимать как процесс улучшения, модернизации, вместо революции предпочитая нововведения, реформы. Поэтому в среде китайской интеллигенции была выдвинута следующая резюмирующая формулировка: "Прощание с революцией".

котором признано ошибочным учение о ключевой роли классовой борьбы, поскольку, как утверждалось, в Китае уже нет враждебных классов. Съезд партии 1981 г. ознаменовал собой окончательное завершение революционной фазы развития Китая.

Проблема индивидуального является щекотливой и вместе с тем актуальной темой в сегодняшнем Китае. Обсуждение понятия индивидуума как самостоятельно переживаемого внутреннего единства личности вместе с тем означает критический взгляд на традиционную китайскую культуру, а также на марксизм, поскольку в марксизме это понятие скорее отрицается в пользу лишенного индивидуального характера понятия "гуманизма". К тому же индивидуальность и понимание индивидуума в качестве субъекта общественной жизни тесно связаны с новой формой хозяйства — рыночной экономикой. В 1978 г. основой китайской политики стала программа "четырёх модернизаций" (в области промышленности, сельского хозяйства, науки и техники, а также обороны). В соответствии с этой программой страна к 2000 г. должна быть превращена в современную социалистическую сверхдержаву. Эта экономическая реформа явилась не только новым политическим курсом, ориентированным на экономический рост, но вместе с тем означала открытие Китая вовне.

В ходе этой реформы развернулась всеобщая дискуссия о ценности и достоинстве человека. Внимание было обращено прежде всего на идею гуманизма и учение раннего Маркса об отчуждении, в особенности на его "Экономическо-философские рукописи 1844 года". Долгое время это оставалось весьма модной темой. При этом ключевой идеей марксизма объявлялся гуманизм. Утверждалось, что в центре марксизма находится человек. Правый марксист Ван Ру Жуй в своей книге "Защита гуманизма" дает хорошее описание тогдашней духовной ситуации, используя в преобразованном виде известное выражение: "Призрак, призрак гуманизма бродит в китайских интеллектуальных кругах"¹. Разумеется, течение, интерпретирующее марксизм как гуманизм, выражает лишь стремление к свободе, демократии и к утверждению прав человека, связанное с пробуждением индивидуума после долгих лет диктатуры и его освобождением от идеологических оков учения о так называемой исторической необходимости. Однако основой марксизма все же остается диалектический и исторический материализм. Маркс и Энгельс разрабатывали концепцию закономерного прогресса человечества, прежде всего имея в виду не гуманистические идеалы, а классовую борьбу, определяющую противоречие производительных сил и производственных отношений в

¹ Wang Roushui. Verteidigung des Humanismus. Peking (Volksverlag), 1986. S. 217.

экономической сфере. При этом надо учитывать, что идеи гуманизма и освобождения человека, которые, конечно, содержатся в марксизме, не относятся к человеку как индивидууму, ибо в марксизме отдельный человек рассматривается как часть целого, коллектива. Так как в коммунистическом обществе свобода всех людей есть предпосылка свободы индивидуума, то он достигает своей свободы лишь в конце исторического процесса.

От Гегеля до Маркса отчетливо просматривается тенденция рассматривать историю как необходимый, имеющий характер судьбы процесс и тем самым игнорировать индивидуум, его свободу выбора, а также случайный характер различных событий, рассматривая судьбу отдельного человека как нечто не поддающееся изменению. Поэтому дискуссия о том, сводим ли марксизм к гуманизму, сегодня уже не представляется важной, даже если принять, что марксизм действительно содержит в себе элементы гуманизма и имеет своей целью построение гуманного общества свободных людей. Для процесса модернизации в Китае, и в особенности для углубления экономических и политических реформ, важно такое понимание индивидуума, которое выходило бы за пределы гуманистической интерпретации сущности субъекта. Освобождение человека есть уже не только моральная задача. Речь идет не об эмансипации индивидуума в частной сфере, а о его социальной роли и призвании в построении демократического общества и нового экономического порядка. Развитие индивидуального начала означает также воспитание в человеке начала, которое не поддается растворению в чисто экономических интересах и стремлении к власти. Этого, на мой взгляд, можно добиться лишь в том случае, если индивидуальное начало развивается в контексте культуры, в том оформленном смысловом пространстве, которое образуют традиционные воззрения и ценности, т. е. развивается в том, что действительно, и реализует заключенные в действительности реальные возможности. Лишь подведя под индивидуальное начало правовую основу, мы можем освободиться от власти представлений о некой иллюзорной и утопической демократии. Такие применяемые с 1949 г. в идеологической сфере лозунги, как "народный суверенитет" или "народ хозяин государства", имели своей целью популяризацию некой не действительной демократии. Сегодня в контексте проводимой экономической реформы просматривается мысль о том, что процесс модернизации должен быть тесно связан с формированием предсказуемых правовых отношений. Задача права состоит теперь уже не в том, чтобы с помощью юридических санкций устанавливать границы индивидуальному поведению, а в том, чтобы обеспечить свободное пространство, в котором

люди могли бы разворачивать свою деятельность в рамках гражданского общества, при этом развивая его. Речь идет о гарантированной правом автономии индивидуума, ибо на самом деле в Китае еще нет гражданского общества.

Мое резюме первой части доклада таково.

Говоря о последствиях марксизма, нельзя забывать о том, что в Китае марксизм никогда не был чисто теоретическим учением, а рассматривался как руководство к действию и как духовное оружие. Мао Цзэдун писал: "Гром пушек Октябрьской революции перенес марксизм в Китай" В начале века китайская интеллигенция в условиях экономического и политического кризиса не только усматривала в марксизме средство быстрого преодоления унижительной ситуации в Китае, но и видела в коммунизме путь решения всех проблем китайского общества. Несомненно, и гегелевская философия, и тем более марксизм содержали в себе обоснование необходимости свободы, равенства и утверждения прав человека, а также возможности их реализации. Однако коммунистическое движение в Китае пренебрегало идеями Просвещения, считая их мало подходящими для освобождения нации от угнетения. Сегодня же на первый план выступает задача переосмысления как философии Гегеля, так и учения Маркса именно в контексте идей западного Просвещения.

Процесс ассимиляции социальной теории, возникшей на чужой почве, является необходимым условием ее принятия другой культурой. Лишь в этом случае такая теория может найти здесь эффективное применение. В китайском мышлении восприятие гегелевской философии и марксизма было облегчено наличием двух моментов. Это, во-первых, традиция диалектического мышления и, во-вторых, тесная связь теории и практики. Мао Цзэдун опубликовал в 1937 г. два произведения с характерными названиями: "О практике" и "О противоречии" Уже "Книга перемен" в учении о силах Инь и Ян "в их взаимодействии выражает начало вещей и содержит, хотя и в примитивной форме, диалектические представления, когда, например, речь идет о взаимодействии жесткого и мягкого, ведущем к внутренним изменениям"¹. Мао, бывший глубоким знатоком конфуцианских текстов, в своей статье "О противоречии" писал: "Диалектическое мировоззрение возникло как в Китае, так и в Европе еще в древности. Однако древняя диалектика носила элементарный, примитивный характер" Не только Гегель, но и

¹ Lutz Geldsetzer/Hau-Ding Hong. Chinesisch-Deutsches Lexikon der Klassiker und Schule der chinesischen Philosophie. Aalen (Scientia), 1995. S. 128

китайские мыслители понимали диалектику как противоречивый процесс, имеющий место в самих вещах. Они считали противоречия имманентными вещам. Тесная же связь теории и практики, характерная для китайской традиции, имела своим самоочевидным следствием установку на практическую ориентацию в диалектической действительности, а не на теоретическое выведение диалектики из истории духа. Многие конфуцианские тексты указывают на существенную связь теории и практики. Так, например, в "Цон Йон" [Zhong Yong] говорится: "Много учиться, точно спрашивать, тонко мыслить, делать ясные различения, а потом подлинно действовать"¹. Хотя по вопросу о том, в каких ситуациях следует отдавать предпочтение теории, а в каких практике, различные конфуцианские школы постоянно спорили между собой, но все же практика всегда оставалась вплетенной во все конкретные жизненные ситуации.

2. Ренессанс конфуцианства в разбирательстве с модерном

Почти вековая история взаимного приспособления конфуцианства и марксизма, как кажется, еще не привела к завершению процесса ассимиляции, причем еще не ясно, в пользу какой стороны этот процесс может быть завершен. Установка на модернизацию в том виде, в каком она представлена в теории Маркса, не представляется убедительной для проекта трансформации китайского общества. Марксизм и конфуцианство в различные периоды китайской истории оказывались определяющими духовными течениями. Если китайская интеллигенция, борясь за выживание нации, выбрала марксизм, то это потому, что конфуцианство закоснело в ортодоксальных формах и в период "Опиумной войны" (1840—1842) и последовавшей за тем колонизации Китая оказалось неспособным предоставить духовные и практические принципы для освободительной борьбы. Сегодня, в условиях всемирной индустриализации и технизации, в Китае все больше усиливается интерес к конфуцианству. На это есть несколько причин.

1. Процесс преобразований в сегодняшнем Китае требует ответа на вопрос о том, что же означает модернизация для Китая и должны ли вместе с новыми технологиями перениматься также и западные идеи и формы жизни.

¹ Lutz Geldsetzer/Hau-Ding Hong. Chinesisch-Deutsches Lexikon der Klassiker und Schule der chinesischen Philosophie. S. 127.

2. Необходимо решить вопрос и о том, как в Китае следует воспринимать и понимать наблюдаемое на Западе "пресыщение модерном"

3. Какие этические и моральные проблемы возникают в процессе построения нового экономического порядка и как их следует решать?

4. Означает ли модернизация растворение китайской культуры в некой всеобщей рациональной светской мировой цивилизации?

5. Необходимо считаться с тем фактом, что ослабление роли идеологий ведет к возрождению старых традиций в условиях плюрализма.

Носителями ренессанса конфуцианства являются представители китайской интеллигенции как на материковой территории Китая, так и на Тайване и за границей, группирующиеся вокруг лозунга "Культурного Китая" и выдвигающие "Современное неоконфуцианство". В отличие от классического конфуцианства по существу имеющего дело лишь с нравственным порядком феодального общества и моральной практикой человека в рамках этого общества, современное неоконфуцианство, будучи существенной составляющей мирового консерватизма, отстаивает универсальное измерение конфуцианских ценностей и стремится способствовать пониманию и разрешению всеобщих культурных и этических проблем, с которыми сталкивается индустриально-техническая цивилизация. Начиная с Лиань Су-Мина [Liang Su-Ming] (1893—1988) и Ксионь Ши-Ли [Xiong Shi-Li] (1884—1968) как ранних представителей этого течения, здесь постоянно рефлектируются такие вытекающие из экспансии технической рациональности проблемы, как потеря смысла и ценности жизни, распад традиционной культуры и традиционного этоса, отчуждение человека в его жизненном мире, превращение его в субъекта и объекта потребления и приобретение им характера товара, разрушение человеческих отношений и становящееся все более натянутым отношение человека к природе. Эти конфуцианцы хотят помочь людям обрести новую духовную родину, они пытаются обосновать некоторую универсальную ценностную идею в процессе конечного размышления о жизненном опыте, стремясь найти мета-смысл жизни. При этом важно отметить, что они, в отличие от многих западных и китайских интеллектуалов, не отвергают модернизацию как таковую, а полагают, что бережное отношение к традиции не препятствует процессу модернизации, напротив, только сохранение и осознание традиции делает возможным этот процесс. Но все же современное неоконфуцианство, ставя перед традицией преувеличенные задачи, представляет собой крайнюю тенденцию, которая может поставить под угрозу процесс

реализации экономических реформ и становления политической демократии. Здесь конфуцианские идеи рассматриваются в качестве вечных и всеобщих, а само конфуцианство противопоставляется марксизму и западной культуре. Представители этого направления считают, что марксизм вообще направлен против культуры и традиций, и возлагают на него вину за упадок китайской мысли. Поэтому они считают настоятельной необходимостью вытеснение марксизма возрождающимся конфуцианством. Так, Му Цонсан пишет: "Хотя и нельзя вмешиваться в свободу веры, однако речь здесь идет не о свободе веры, а об альтернативе самости личности как китайца, который от рождения есть китаец, и как китаец он должен постоянно осознавать, что только конфуцианская культура может быть основой нашей китайской культуры и что мы поэтому должны беречь и хранить ее"¹. Это течение выступает тем самым за формирование полностью изолированного от европейской мысли китайского общества, которое было бы субъектом исторического действия и вместе с тем сохраняло традиционные структуры. Мы, однако, сомневаемся в том, что модернизация Китая может быть успешной без восприятия того, что происходит в этом направлении на Западе. Вопрос лишь в том, какие моменты этих процессов могут и должны быть восприняты, а какие — отклонены, разрушаются ли в процессе модернизации традиционные формы жизни и поддаются ли традиции трансформации.

Кроме того, нам кажется, что идеализированное представление современного неоконфуцианства о возможности реализации "мудрой и гуманной политики" через "моральную личность" не может быть основой, гарантирующей права и свободу человека. Только формирование демократической правовой системы может быть такой гарантией. Здесь надо понять один принципиальный момент: этика и мораль "максимального" уровня должна быть гарантирована тем правовым "минимумом", который реализуется в демократической системе, системе, обеспечивающей автономию индивидуума в тех или иных несущих на себе отпечаток традиции жизненных мирах.

3. Задачи современного марксизма

В классической древней китайской книге "Чжуан-цзы, Путь неба" рассказывается такая история. Пришел однажды Конфуций к Лао-цзы и рассказал ему о том, что ему пришлось

¹Цит. по: Die moderne Bedeutung der chinesischen Kultur angesichts des gegenwärtigen Schicksals des Konfuzianismus. Taipei (Yunchen), 1984.

испытать. Долго изучал он шесть классических текстов Книгу Песен, Книгу Документов, Книгу Обычаев, Книгу Музыки, Книгу Действий и Весенние и Осенние Анналы. "Я многому научился из этих книг и постиг Дао. Я говорил с правителями многих стран, но их не интересовали мои речи. Разве Дао так трудно объяснить?" Лао-цзы ответил ему: "К счастью, они не восприняли ничего из того, что ты им говорил. Эти книги содержат лишь следы, оставленные древними мудрецами, а не само Дао. Следы остаются при ходьбе, но они не есть сам Путь (Дао)"

Хотя в современном Китае в определенных ситуациях все еще подчеркивается незыблемость марксизма и тем более отрицается капиталистический путь развития, однако само выражение "социализм и модернизация в китайской форме" говорит о том, что в Китае марксизм может быть эффективным и осмысленным учением лишь в том случае, если он в своих фундаментальных принципах увязывается с китайской действительностью и реальной практикой реформ. Пять лет назад в споре о том, следует ли организовывать в Пу Донге (область, граничащая с Шанхаем) особую экономическую зону и какими должны быть эти зоны капиталистическими или социалистическими, Дэн Сяопин отметил, что Маркс вот уже более ста лет как мертв и что мир с тех пор изменился. Поэтому, говорил он, невозможно требовать от Маркса, чтобы он давал готовые решения проблем, возникших много лет спустя после его смерти. Подлинными сторонниками марксизма должны развивать его, учитывая современную реальность и применительно к современным проблемам¹. Возвращаясь к рассказанной маленькой истории, сегодня мы тоже должны воспринимать идеи и рассуждения великих мыслителей, будь то Гегель, Маркс или Конфуций, лишь как следы их мышления, а не как сам путь. Пути модернизации Китая надо искать и находить в реальной практике. Нет больше никакой незыблемой и заранее заданной модели. Лишь в самом процессе модернизации могут быть определены необходимые структуры и отношения.

Говоря о значении марксизма в современном Китае, я хочу, чтобы меня поняли правильно. Модернизацию планируется проводить в рамках социалистической системы. Однако после окончания "холодной войны" и распада социалистического лагеря, а также в связи с актуальными трудностями в развитии китайского общества марксистам стало гораздо труднее находить ответы на современные проблемы, не говоря уже о подтве-

¹ *Deng Xiaoping. Ende der Vergangenheit und Öffnung zur Zukunft // Volkszeitung. Peking. 06. 06. 1996.*

рждении на практике правоты марксистского исторического учения. Перед лицом заинтересованной общественности марксисты должны ответить на вопросы своих критиков. Почему марксизм превратился из учения в государственную идеологию? Допускает ли социалистическая система демократизацию политической, социальной и культурной жизни? Каково содержание права в условиях социализма и как оно соотносится с буржуазным правом? Как в условиях рыночной экономики сохранить принципы социальной справедливости и добиться всеобщего благосостояния? Как соотносятся справедливость и принцип вознаграждения по труду? Каково отношение коллектива и индивидуума? Как воспрепятствовать гегемонии экономики над культурой? По какому принципу оценивать культурные конфликты и какое значение они приобретут в будущем? Как влияет конкретный контекст на развитие прав человека, претендующих на универсальность?

Я не сомневаюсь в том, что спад социалистического движения после окончания "холодной войны" отнюдь не означает "конец истории". Не означает это и "конец идеологий". Я отнюдь не считаю также, что капитализм остается теперь единственной и универсальной моделью, хотя, конечно, нельзя отрицать его доминирующую роль и игнорировать его стремление сохранить и усилить эту роль, скрывающееся за концепцией борьбы за сохранение мира и универсальной реализации прав человека. Если мы согласимся с тем, что сегодня особенно важно учитывать различия культур и что вместе с тем налицо тенденция к развитию единой цивилизации, тогда мы признаем и то, что взаимное понимание достижимо лишь в равноправной дискуссии, в которой социализм и его китайский вариант занимают свое самостоятельное место.

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

Доменико Лосурдо

ЛОГИКА, ПОЛИТИКА И СОЦИАЛЬНЫЙ ВОПРОС: "ПРАВООЕ" И "ЛЕВООЕ" КРЫЛО ГЕГЕЛЕВСКОЙ ШКОЛЫ

1. Логика-метафизика, объективный дух и абсолютный дух

"Нигде, ни на небе, ни на земле, нет ничего, что не содержало бы в себе оба момента, бытие и ничто" — так говорит Гегель почти в самом начале своей "Логики"¹. Нигде, ни на небе, ни на земле: противоположность "земное/неземное" кажется снятой. Человек полностью, без каких-либо теневых зон, имеет перед своими глазами тотальность, объемлющую природу и историю, так что эта тотальность всецело доступна его сознанию и действию. В этом подходе проступает наружу здоровое понимание политического и мирского характера человека, чью педагогическую действенность следующим образом описывает представитель "Молодой Германии" Александр Юнг: "Это до сих пор не доступное потустороннее в результате продолжающегося движения, завершающегося приземлением, превращается в посюстороннее, в нечто всецело наличествующее" Отныне взгляд человека должен быть направлен на мирскую и историческую реальность: "Ничто в конечном счете не расслабляет так сильно, как голое недовольство земным, временем, как так называемое заглядывание в будущее, в вечность, которая должна наступить без какого-либо нашего участия"². Несмотря на различие в оценках, сходной оказывается интерпретация

¹ *Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik // Werke in zwanzig Bänden. Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1969—1979. Band 5. S. 85—86.*

² *Jong A. Vorlesungen über die moderne Literatur. Danzig, 1842. S. 26 und 50.*

логики-метафизики и гегелевской философии в целом, которую дает Шталь: ее ошибка, по Шталю, состоит в том, что "разрешение противоречий", "спасение", которого все страстно ждут, она переводит из "потустороннего" в "посюстороннее", в "современность"; тем самым она пытается лишить человека "перспективы грядущего спасения"¹. От логики-метафизики как науки о тотальности к критике религии и, далее, к критике существующих политических институтов. Уже Гегель критиковал католицизм за то, что он "выставляет некий религиозный идеал, небо на земле, т. е. абстракцию духа против субстанциального содержания действительности; отречение от действительности является здесь основным определением, выступающим наружу" Однако это благочестивое бегство напрасно прокламирует свою чистоту, ибо оно имеет точный политический смысл: обесценивая и оговаривая мирскую и политическую реальность, "религия не признает в сфере действительной нравственности никаких абсолютных прав", а, напротив, доходит до того, что требует от человека, "чтобы он отказался от всякой свободы"². Эта критика всех видов бегства в сферу неземного утешения побуждает к преобразованию политического мира, в котором человек перестал узнавать самого себя.

В домартовский период вся гегелевская школа, за исключением некоторых изолированных и менее значительных своих представителей, кажется, более или менее ангажированно принимает участие в движении фронды или в критике наличной действительности. Политическая борьба оказывает сильное влияние на характер интерпретации философии Гегеля. Первый пункт расхождения между "левыми" и "правыми" гегельянами — это соотношение между объективным и абсолютным духом. Младогегельянцы подозревают абсолютный дух в том, что он ведет к бегству от конфликта и политической ангажированности. В домартовский период Руге пытается дать философское обоснование своей программы радикального демократизма, делая акцент на объективном духе: "Государство есть для Гегеля объективность и действительность духа, самоосуществление свободы. Хорошо. Но почему же те формы реализации духа, которые представлены религией, искусством и наукой, выводят-

¹ *Stahl F. J. Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht (1830) // Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie, hrsg. von K. H. Ilting. Stuttgart Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog), 1973—1974. Band 1. S. 575—576.*

² *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. von G. Lasson. Hamburg (Felix Meiner), 1966. Band 1. 1. Halbband. S. 306—307.*

ся за пределы сферы государства и истории?"¹. "Свободное государство" является высшим результатом исторического развития и процесса конкретизации духа; оно есть поэтому также и реализация "тех сфер, которые Гегель называет абсолютными", и в конечном счете мы достигаем "абсолютного, или свободы... лишь в истории"². Охватывающая природу и историю тотальность, теоретически описываемая в терминах гегелевской логики-метафизики, находит свое высшее выражение в нравственно-политическом мире: речь идет не о том, чтобы выйти за пределы этого мира, а, напротив, о том, чтобы преобразовать его так, чтобы человек снова мог узнать себя в нем. Розенкранц, хотя и с большей осторожностью и исходя из более умеренных политических установок, также предостерегает в домартовский период от того, чтобы придавать абсолютному духу самостоятельное значение: Гегель хотя и подчеркивает значение "религии, искусства и науки", однако он тесно связывает их с "системой нравственности"; "деяния возможны лишь в сфере объективного духа"³.

После революции 1848 г. установка Розенкранца кардинально меняется. Растерянность в связи с июньским рабочим восстанием в Париже является также тем фоном, который позволяет провести более четкую разграничительную линию между "левым" и "правым" гегельянством. К сожалению, замечает Розенкранц в 1852 г., жизнь есть "большая, непрерывная борьба" Лишь религия, полагает он, способна поднять человека выше всякого "беспокойства", "над убожеством нашей эмпирической повседневности" и "противоречиями нашей жизни"; "государство как хранитель объективной нравственности не отпускает никаких грехов"⁴, оно не предоставляет утешения и желаемого примирения, которые поэтому приходится искать "в сфере более высокой, нежели политическая", в религии⁵.

Охватывающая природу и историю тотальность, столь высоко ценимая "левыми", разлагается "правыми", которые либо интерпретировали абсолютный дух в теологическом контексте, либо представляли его в виде сферы, полностью выходящей за

¹ Ruge A. Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion. Kants und Hegels Akkommodation (1841) // Sämtliche Werke. Mannheim (Grohe), 1847—1848. Band 4. S. 284—285.

² Ruge A. Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts (1840) // Sämtliche Werke, zit., Band 4. S. 405.

³ Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin, 1844. S. 375.

⁴ Rosenkranz K. Meine Reform der Hegelschen Philosophie (1852) // Neue Studien. Leipzig, 1875—1878. Band 4. S. 324.

⁵ Rosenkranz K. Hegel als deutscher Nationalphilosoph. Leipzig, 1870. S. 327.

пределы конфликта и в какой-то мере смягчающей диссонансы действительности. Характерное же для левого крыла акцентирование значения объективного духа приводит Руге к тому, что он противопоставляет христианству "религию посюсторонности", которая, далее, оказывается не чем иным, как "религией нравственности"¹.

Христианство есть "религия отречения", идет еще дальше Гуцков², вновь обращаясь к гегелевским мотивам и радикализируя их³. Здесь критике подвергается не только отказ от политической свободы, но и отказ от материальных благ, с которым вынуждены мириться широкие социальные слои. Уже нет никакого смысла в том, чтобы "говорить голодающим рабочим о небесном хлебе вечной жизни"⁴. Отклонение установки на бегство от действительности и на неземное утешение ведет в конечном счете и к тому, что под вопрос ставятся политические учреждения и существующие отношения собственности.

Эта тема, будучи широко распространенной в домартовский период и присутствуя у таких мыслителей, как Фейербах, Энгельс, Гуцков и пр., находит свою художественно-убедительную формулировку у Гейне: "Христианство появляется для утешения: те, кто был счастлив в этой жизни, будут страдать в жизни будущей от несварения желудка, те, кто ел слишком мало, получают затем наилучшее угощение — синяки от земных побоев будут гладить ангелы" Критика этой утешительной "колыбельной жесенки"⁵ предполагает постоянное внимание к социальному вопросу и, по-видимому, при случае ведет к коммунизму: "Уничтожение веры в "небо" важно не только в

¹ Ruge A. Was wird aus der Religion? (1841) // Sämtliche Werke. Band 4. S. 246.

² Гуцков (Gutzkow) Карл (1811 --1878), немецкий писатель и публицист, глава литературного течения "Молодая Германия". Романы ("Валли сомневающаяся", 1835), драмы ("Уриель Акоста", 1847). (Текст примечания скопирован из электронной энциклопедии "Кирилла и Мефодия".)

³ Gutzkow K. Wally, die Zweiflerin (1825) // J. Hermand (hrsg.). Das junge Deutschland. Texte und Dokumente. Stuttgart (Reklam), 1966. S. 223. Что касается отношения "Молодой Германии" к учению Гегеля, то следует обратить внимание на суждение Меринга, согласно которому в текстах "Молодой Германии" находит свое выражение "гегельянски окрашенный" либерализм (Mehring F. Geschichte der deutschen Sozialdemokratie // Gesammelte Schriften. Berlin (Dietz), 1960. Band 1. S. 83).

⁴ Gutzkow K. Wally, die Zweiflerin, zit. S. 223.

⁵ Cp.: Heine H. Deutschland ein Wintermärchen (1844), Kapit I, und Aufzeichnungen // Sämtliche Schriften, hrsg. von K. Briegleb. München (Hanser), 1976² (Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt). Band 6 (1). S. 631.

моральном, но и в политическом отношении: массы больше не влачат с христианским смирением свое жалкое земное существование... Коммунизм --- это естественное следствие такого изменившегося мировоззрения, и он распространяется по всей Германии"¹

2. Тотальность, качественный скачок и объективное противоречие

Среди представителей левого крыла гегелевской школы нет недостатка в авторах, которые одновременно ссылаются как на гегелевское, так и на спинозистское понятие тотальности, стремясь теоретически обосновать свою программу эмансипации и при этом поставить под вопрос религию и существующий политический порядок (таков, например, Моисей Гесс). Однако прежде всего программа преобразования стимулировалась гегелевским пониманием тотальности, в которой всякая действительность представляет собой единство бытия и ничто и тем самым охвачена процессом становления. Гуцков считает именно этот "исторический взгляд" "божественным, свободным, радостным и эволюционным"². По мнению Руге, становление есть на самом деле первая категория в системе Гегеля. "До движения становления от ничто к бытию (становление) и от бытия к ничто (прехождение) невозможна никакая мысль"³. Отсюда непрекращающееся движение: "диалектика не успокаивается ни на чем"⁴. Именно поэтому понятие и диалектическое развитие были и остаются "непримиримыми врагами политического и религиозного рабства"⁵, "глубочайшим ядром гегелевской системы является революционная критика --- свобода"⁶. В силу скрывающегося в ней потенциала негативности диалектика постоянно ставит под вопрос наличную действительность, она есть "конституированная революция. Эту претензию на симпатию французов", т. е. безусловно революционного народа, "выдвигает самая немецкая, самая абстрактная система"⁷.

¹ Heine H. Briefe über Deutschland (1844) // Sämtliche Schriften, zit., Band 5. S. 197--198.

² Gutzkow K. Beiträge zur Geschichte der neuesten Literatur (1836) // Liberale Energie. Eine Sammlung seiner kritischen Schriften, hrsg. von P. Demetz. Frankfurt a. M. (Ullstein), 1974. S. 129.

³ Ruge A. Unsere letzten zehn Jahre (1845) // Sämtliche Werke, zit., Band 6. S. 31.

⁴ Ibid. S. 29.

⁵ Ruge A. Aus früherer Zeit. Berlin (Duncker), 1862---1867. Band 4. S. 439---440.

⁶ Ruge A. Unsere letzten zehn Jahre, zit., S. 31.

⁷ Ibid. S. 32.

Крайние левые не удовлетворяются становлением, понимаемым просто как продолжающееся течение, лишенное внутренних различий, как процесс непрекращающегося потока, который, однако, складывается из однородных по отношению друг к другу моментов. Из гегелевских "Лекций по философии истории" они вычитывали следующее: "Способность к усовершенствованию есть на самом деле нечто столь же неопределенное, как и изменчивость вообще; она лишена цели: то лучшее, более совершенное, на которое она должна быть направленной, есть нечто всецело неопределенное"¹. Из "Логики" заимствуются теперь и другие категории. Для Бакунина, как он пишет, "главной категорией, господствующей сущностью нашего времени" является категория объективного противоречия; она представляет собой "тотальную, абсолютную, всеобъемлющую полноту"². Хотя тотальность и охватывает теперь все, это есть такая тотальность, которая совпадает с развитием непрерывно обновляющихся противоречий. Два момента, образующие противоречие, не находятся на одном уровне: "Противоположность не есть равновесие, а представляет собой перевес негативного начала", которое является "преобладающим моментом"³. Младогегельянец и русский революционер отвергает все виды интерпретации диалектики как опосредования и примирения сторон противоречия: "Саморазложение позитивного есть единственно возможное опосредование позитивного с негативным"; разрешение противоречия предполагает "уничтожение одного из его членов"⁴.

Акцент на противоречиях означает также акцентирование роли качественных скачков, определяющих историческое развитие. Те, для кого главным является опосредование, хотят устранить негативность, "единственный живой принцип нашей... современности", удушая "прогресс" в бесконечной постепенности. Тот же, кто, напротив, хочет сохранить верность духу гегелевской диалектики, должен помнить о том, что "постепенное действие негативного", когда оно достигает определенной стадии развития, "неожиданно прерывается": история не меньше природы богата примерами, демонстрирующими нарушение постепенности⁵.

¹ Hegel G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg (Felix Meiner), 1955. S. 149—150.

² Bakunin M. *Die Reaktion in Deutschland // Deutsche Jahrbücher*. Nr. 247—251 vom 17—21. Oktober 1842. S. 985—1002, unterzeichnet mit "Jules Elisard"; jetzt in *Bakunin M. Philosophie der Tat*, hrsg. von R. Beer. Köln (Hegner), 1968. S. 77—78.

³ Ibid. S. 80.

⁴ Ibid. S. 29.

⁵ Ibid. S. 86—88; В "Энциклопедии" (§ 258, Прибавление) Бакунин, возможно, прочитал следующее: "Постепенное изменение есть поверх-

Ненавидимую Бакуниным "мягкую постепенность", напротив, высоко ценил Розенкранц, особенно после напугавшего его 1848 года¹. Наступило время расквитаться с категориями, сыгравшими столь роковую роль в формировании иллюзий в ходе революционных переворотов. В первую очередь следовало привести к надлежащей мере значение "противоречия" в гегелевской "Логике": "Говорят, что гегелевская философия сделала его основой своего метода, причем нельзя отрицать того, что Гегель часто самым настоятельным образом подчеркивал большое значение противоречия", однако большой ошибкой было бы утверждать, что только противоречие Гегель считал "истинной и действительностью"². Сущность действительного заключается для Гегеля не в "раздвоении", как полагают "вульгарные интерпретаторы Гегеля", а в "единстве", представляющем собой исходный и конечный пункт³. Противоречие пролагает путь к "примирению" противоположностей. Результатом диалектического процесса является "гармония, которая, преодолев опасность уничтожения, приводит к единству диссонанс противоречия. В этом возвращении из раздвоения к единству заключена бесконечная утвердительность, блаженно вбирающая в себя все богатство сущности"⁴.

Противоречие, считает Розенкранц, не относится ко всему действительному как таковому, оно не равнозначно тотальности. Не следует думать, что "всякая сущность, если она развивается, должна приходить к единству с собой через противоречие. Из этого следовало бы, что во всем заключено противоречие, и ведь Гегель на самом деле нередко высказывался в том духе, что будто бы разум, природу, дух и даже самого Бога нельзя мыслить без противоречий". Эта "абсолютизация противоречия" включает в себе большую "опасность"⁵. Из такой абсолютизации исходил Прудон, который знал "диалектику лишь в качестве гильотины"⁶. Возможно, считает Розенкранц, эти опасности осознал зрелый Гегель, постепенно перейдя к резкому ограничению роли противоречия: "В своей подробной разработке "Логики" он посвятил специальный раздел *раз-*

ностное убежище для тех, кто все же хочет иметь возможность приписывать вещам покой и длительность"

¹ *Rosenkranz K. System der Wissenschaft, ein philosophisches Enchiridion. Königsberg, 1850. § 257. S. 135—136.*

² *Rosenkranz K. Wissenschaft der logischen Idee. Königsberg (Bornträger), 1858—1859. Band 1. Vorrede. S. XXXII.*

³ *Ibid. S. 308.*

⁴ *Ibid. S. 320—322.*

⁵ *Ibid. S. 327.*

⁶ *Rosenkranz K. Die Selbständigkeit der deutschen Philosophie gegenüber der französischen (1852) // Neue Studien, zit., Band 2. S. 226.*

решению противоречия. В более поздней переработке "Логики", как мы ее имеем в "Энциклопедии", он уже не рассматривал понятие противоречия как особую категорию. Уже этого одного обстоятельства достаточно для понимания того, что Гегель вовсе не хотел возвести противоречие... на трон абсолютного"¹.

Розенкранц, вслед за Тренделенбургом, снова берет на вооружение кантовское различие между логическим и действительным противоречием, используя его не только против гегелевской школы, но, хотя и в смягченной форме, также и против самого учителя: "В своей апологетике противоречия он, пользуясь выражением "противоречие", часто имел, однако, в виду лишь противоположность"².

Наряду с категорией объективного противоречия Розенкранц выдвигает обвинение и против категории качественного скачка: "Нечто может стать чем-то иным лишь в пределах своей границы"³; над процессом изменения господствует "мера": "Кажется, что отдельные существа в своей относительной свободе нередко прорывают все границы, что весь порядок природы разбивается в вихре разнузданных стихий; кажется, что все законы человеческого общежития исчезают в бешеной игре эгоистических страстей; но это лишь так кажется, ибо ярость и возмущение бессильны против меры, которая внутренне присуща бытию в силу его качественной и количественной определенности" В этом смысле мера есть "опора бытия против вихря его становления"⁴.

Дискутируется и роль негативности как таковой. Она, как полагает Розенкранц, была чрезмерно преувеличена в тот период, когда гегелевская школа переживала свои детские болезни⁵. Однако Гегель вовсе не поклонялся "молоху деструктивной негативности... как будто бы для него все дело заключалось в постоянстве отрицания, но весьма хорошо осознавал положительное значение каждого момента"⁶. Поэтому следует призвать к ответу "ту гераклитовскую сторону гегелевской школы", которая утверждает, что "возникающее опровергает наличествующее", чья промежуточная ценность могла бы, таким образом, состоять лишь в том, что оно, со своей стороны, также уже опровергло некоторую предшествующую историческую конфигурацию. Это — точка зрения становления, которая утратила осознание "центрального единства идеи" и поэтому сво-

¹ Rosenkranz K. Wissenschaft der logischen Idee, zit., Band 1. S. 292.

² Ibid. S. 291—292.

³ Ibid. S. 141.

⁴ Ibid. S. 216.

⁵ Ibid. Band 2. S. 309.

⁶ Ibid. S. 311.

дится к "безысходному радикализму", к "ироническому умо-настроению" поэзии Гейне, и даже еще хуже — к мефистофельской точке зрения, согласно которой "все, что возникает, достойно гибели, так что поэтому было бы лучше, если бы ничего не возникало"¹. О многом говорит тот факт, что много лет спустя Энгельс усматривает конечный результат гегелевской диалектики именно в утверждении о том, что "все существующее достойно своей гибели"².

Здесь мы имеем, таким образом, второй пункт расхождения между "левой" и "правой" сторонами гегелевской школы: диалектика по-разному оценивается с точки зрения ее негативного потенциала. Линия, разделяющая школу, определяется двусмысленностью трактовки гегелевской категории снятия, "в которой сочетаются отрицание и сохранение, утверждение"³: это наблюдение делает молодой Маркс; хотя в этот период его позиция близка к левогегельянству (на него оказывает влияние Моисей Гесс), он считает, что, несмотря на "кажущийся критицизм", гегелевская философия оказывается совершенно некритичной, радикально опровергая тем самым свою негативно-критическую видимость⁴. Так, в "Философии права" "снятое частное право = мораль, снятая мораль = семья, снятая семья = гражданское общество, снятое гражданское общество = государство, снятое государство = всемирная история. В действительности же частное право, мораль, семья, гражданское общество, государство и т. д. сохраняют свое существование"⁵. Существующий политический и социальный порядок не затрагивается.

Другую интерпретацию концепции снятия мы находим, например, у Руге, рассуждающего о противоположности между заряженным негативностью методом и системой, тяготеющей к примирению и покою: "Мы с самого начала исходили из принципа развития; здесь мы хотели сопереживать истории и творить ее", однако если левые ссылались на "метод свободного развития", то "Берлинские Ежегодники" абсолютизировали гегелевскую "систему"⁶. Розенкранц, со своей стороны, подчерки-

¹ Rosenkranz K. Wissenschaft der logischen Idee, zit., Band 1. S. 311–312.

² Engels F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888) // Marx K., Engels F. Werke. Berlin (Dietz), 1955ff. (=MEW). Band 21. S. 267.

³ Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844) // MEW, Erg. Band 1. S. 581.

⁴ Ibid., zit. S. 573.

⁵ Ibid. S. 581–582.

⁶ Ruge A. Aus früherer Zeit, zit., Band 4. S. 472–473.

вает имеющуюся уже у самого учителя двусмысленность: "абсолютная идея", о которой он говорит, есть как "понятие абсолютного метода", так и "понятие абсолютного духа", т. е. она сочетает в себе два смешанных в "диалектической полутьме" понятия¹. Левые, как считает Розенкранц, разлагают эту двусмысленность и, впадая в крайность, усматривают сущность гегелевской философии именно в методе, т. е. в диалектике². Тем самым Руге и Розенкранц, хотя и с противоположными оценками, формулируют то различие, которое затем благодаря Энгельсу становится знаменитым.

Нет необходимости специально говорить о политическом и социальном различии этих интерпретаций диалектики. "Объективное гегелевское "противоречие", источник всей диалектики" играет исключительно важную роль в "Капитале" Маркса, который иронически высказывается о Бастиа и "вульгарной экономии", после 1848 г. занятой "устранением противоречий". Однако именно этот высмеиваемый Марксом автор становится после 1848 г. одним из источников для Михелета. "Все правомерные интересы находятся в согласии", — говорит Бастиа, и Михелет соглашается с теоретиком экономической гармонии. Он цитирует утверждение Гегеля из "Философии права" (§ 245), где говорится о том, что "общество... при избытке богатства недостаточно богато", чтобы решить социальные вопросы. Ученник Гегеля признает, таким образом, что имеется некоторое "противоречие", заключенное в самом "понятии богатства". Однако это всего лишь один аспект: "Мы, однако, можем согласиться с Бастиа в том, что в самом же понятии сути дела заключена и гармония; и он показывает это с предельной ясностью"³.

Противоречие можно подвергнуть отрицанию и другим способом: удаляя его из пространства социально-исторического развития и перенося в сферу природы. После 1848 г. для Розенкранца сконцентрированное на одной стороне пышное богатство, а на другой — крайняя нищета хотя и представляют собой "контраст", однако такой "контраст, который порождается при любых формах правления. Страшным заблуждением политических революций, за которое неизбежно приходится расплачиваться горьким разочарованием, является бредовая идея о том, что с изменением формы правления немедленно изменяются

¹ *Rosenkranz K. Epilogomena zu meiner Wissenschaft der logischen Idee. Als Replik gegen die Herren Michelet und Lassalle. Königsberg, 1862. S. 80—81.*

² *Rosenkranz K. Wissenschaft der logischen Idee, zit., Band 2. S. 263.*

³ *Michelet C. L. Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie. Berlin, 1866 (Nachdruck Brüssel, 1966). Band 2. S. 6.*

также и материальные, социальные и нравственные отношения”¹.

Мы уже говорили о политическом значении дискуссии вокруг гегелевской ”Логики”. Однако эта дискуссия имела, разумеется, и свою внутреннюю логику, определяемую прежде всего прочтением и интерпретацией текстов. Один пример: хотя Михелет и занимает политическую позицию, близкую Розенкранцу, ему отнюдь не представляется убедительной предпринятая последним реформа гегелевской диалектики, реформа, которая — как мы знаем — делает акцент на категориях границы и меры: ”Нечто может стать чем-то другим только в пределах своей границы”. В своей рецензии Михелет иронизирует: ”В таком случае оно остается тем, чем оно было; ибо если его граница не изменилась, то не изменилось и его наличное бытие, его качество”². Верность своему учителю, ортодоксия, чьим хранителем хочет быть Михелет, одерживает здесь верх над политическими страхами.

3. Всеобщность и материальные права

После категории тотальности важнейшую роль в философии Гегеля играет категория всеобщности. В ”Лекциях по философии истории” наступательное движение революции описывается как продвижение всеобщности: ”Принцип всеобщих основоположений закрепился во французском народе и породил там революцию”³. Чтобы лучше понять социально-политическое значение категории всеобщности, полезно обратиться к ”Науке логики”. Здесь проводится различие между простым отрицательным суждением, в котором отрицается лишь некоторый отдельный предикат (”Эта роза не красная”), и бесконечным отрицательным суждением, отрицающим род как таковой (”Это не роза”). В сфере права мы имеем, с одной стороны, ”гражданский правовой спор” в качестве примера ”простого отрицательного суждения” (здесь подвергается отрицанию ”лишь особенное право”, а не ”право как право”, т. е. не отрицается правоспособность данного лица как таковая); совсем другое дело — область уголовного права, которое имеет дело с ”бесконечным отрицательным суждением” (преступление

¹ Rosenkranz K. System der Wissenschaft, zit., § 771.

² Rosenkranz K. Wissenschaft der logischen Idee, zit., Band 1. S. 141 und Michelet C. L. Logik und Metaphysik. Rosenkranz und Hegel (1858) // Der Gedanke, I, 2. S. 87.

³ Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. von G. Lasson. Hamburg (Felix Meiner), 1919—1920. S. 920.

как таковое подвергает отрицанию также и всеобщее, право как таковое, "правоспособность" жертвы)¹. Это различие играет также важную роль в теории чрезвычайного права. Для тех, кто находится в состоянии крайней нужды, вступает в силу "бесконечное суждение преступления"². Дело обстоит так, как если бы жертве преступления — как и в ситуации с человеком, умирающим от голода, — выносился бесконечно-отрицательный приговор: "Ты вообще не человек!" Здесь отрицается род "человек" Это относится и к рабству, в полной мере представляющему собой бесконечно отрицательное суждение³. То отрицание рода "человек", которое в случае убийства происходит в один момент, в случае рабства повторяется постоянно. Поэтому его можно назвать "абсолютным преступлением"⁴. На одном уровне с рабом находится, по-видимому, голодающий, находящийся в ситуации "тотального бесправия"⁵, по крайней мере в одной из лекций голодающий в явной форме приравнивается к рабу⁶.

Эта аналогия подхватывается не только "левыми" в собственном смысле. Для Розенкранца современные рабочие являются чем-то вроде илотов⁷. При таких обстоятельствах, замечает Ганс, свобода превращается в голую видимость: "Разве это не называется рабством, когда человек подвергается эксплуатации, как животное, даже если ему предоставлена свобода выбрать голодную смерть?"⁸ Не напрасно лекции издателя "Философии права" посещает молодой Маркс, который позднее в своем анализе капитализма сделает центральной тему "наемного рабства" Прежде всего здесь следует обратить внимание на то, что сохраняется эпистемологическая структура гегелевской аргументации: существующее общество не реализует подведение бедного человека под категорию "человек" Ганс возмущался судьбой наемных рабочих, с которыми обращались, как с животными. А вот молодой Маркс: "Под видом признания

¹ *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie der Rechts*, § 88 und 95; *Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 173 Z.; *Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik*, zit., S. 324—325.

² *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1983. S. 196.

³ См.: *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 96.

⁴ *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts (die Mitschrift P. Wannenmanns der Vorlesung von 1817/18)*, hrsg. von K. Ilting. Stuttgart (Klett—Gotta), 1983. § 45 A. S. 68.

⁵ *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts*. § 127.

⁶ См.: *Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, zit., S. 196.

⁷ См.: *Rosenkranz K. Pestalozzi (1846) // Neue Studien*, zit., Band 1. S. 113—114.

⁸ *Gans E. Rückblicke auf Personen und Zustände*. Berlin, 1936. S. 100.

человека политическая экономия, таким образом, есть... лишь последовательная реализация отрицания человека"; в гражданском обществе "человеческая сущность" не имеет "подлинной действительности", с человеком на самом деле не обращаются как с "родовым существом"; капиталист обращается с рабочими не как с людьми, а, скорее, как с "рабочими инструментами, которые стоят по-разному в зависимости от возраста и пола"¹.

В дальнейшем Маркс будет критиковать Гегеля, подвергая все, чему он у него научился, радикализации и обращая это против своего учителя. В "Капитале" цитируется положение "Философии права" (§ 190), согласно которому именно на уровне "потребностей" члена гражданского общества, *буржуа*, "представление" о "человеке" приобретает конкретный характер. Затем идет комментарий: "В гражданском обществе генерал или банкир [играют] большую роль, а человек как таковой роль довольно жалкую"². На самом деле буржуа, о котором идет речь в "Философии права", является членом гражданского общества, а не буржуазного общества. Когда Гегель подчеркивает, что рассуждение о человеке и правах человека, чтобы быть конкретным, предполагает удовлетворение потребностей, то он имеет в виду "материальные права", "право на жизнь"; кроме того, он настаивает на том, что право в его полном объеме следует понимать не только как "негативное право" (свобода от насилия, исходящего от других лиц или от творящей произвол политической власти), но и как "позитивное право" (право на тот минимум материальных благ, без которых родовая единица как таковая погибает)³.

Каким бы "высоким" и "святым" ни было "право собственности", оно все же остается чем-то "весьма подчиненным" и "может и должно нарушаться. Государство требует, чтобы платились налоги, это требование означает, что каждый должен отдать нечто от своей собственности, государство требует, таким образом, чтобы граждане отдавали ему часть своей собственности"⁴. В юношеских произведениях Гегеля о налогооб-

¹ Marx K. Ökonomisch-philosophische Manuskripte, zit., S. 530—531; Marx K. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844) // MEW. Band 1. S. 378; Marx K., Engels F. Manifest der kommunistischen Partei (1848) // MEW. Band 4. S. 469.

² Marx K. Das Kapital, zit., Band 32. S. 59; эту тему можно встретить уже в: Marx K., Engels F. Die heilige Familie (1845) // MEW. Band 2. S. 41—42.

³ Hegel G. W. F. Berliner Schriften, hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg (Felix Meiner), 1956. S. 488; Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts (die Vorlesung von 1817/1818), zit., § 118 A. S. 137—138.

⁴ Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie, zit., Band 4. S. 157.

ложении говорится как о "снятии права собственности"¹. Эту тему подхватывает молодой Энгельс, формулируя ее более радикально: "В сущности принцип налогообложения (является) чисто коммунистическим... Потому что либо частная собственность свята, и тогда нет никакой государственной собственности и государство не имеет права взимать налоги; либо государство имеет это право, и тогда частная собственность не неприкосновенна, государственная собственность стоит над частной собственностью, а государство является подлинным собственником"². Так же как и Гегель, Энгельс рассматривал налоги в качестве своего рода потенциального снятия частной собственности, хотя, кажется, снятие здесь утрачивает свой комплексный и двусмысленный характер, выступая теперь просто как устранение.

Тема "материального" и "позитивного" измерения права оставляет более или менее глубокие следы во всей гегелевской школе, а не только у "левых", у Маркса и Энгельса. Такие представители правого крыла гегелевской школы, как Михелет и Розенкранц, теоретически обсуждают возможность довольно далеко идущих изменений в сфере гражданского общества и института собственности. Первый и после 1848 г. признает правомерность требования права на труд³. Второй в домартовский период без колебаний подхватывает выдвинутый социалистами-утопистами Бланки и Консидераном лозунг, где труд объявляется обязанностью: "Обязанность трудиться является всеобщей. Лишь когда будет ниспровергнут фальшивый оптимизм вообще не работающих, только потребляющих тунеядцев, только тогда исчезнет и черный пессимизм только работающих и не потребляющих илотов. Разумная и основанная на доброй воле *организация* труда уже сама по себе влечет за собой благодать настоящего досуга и полноценного потребления" Все беды, связанные с существованием черни, исчезают, труд сам становится "наслаждением", поскольку он не может быть чрезмерным, если работают все"⁴.

Следует добавить, что гегелевская тема "материального" и "позитивного" измерения права получает распространение далеко за пределами Германии и вплоть до сегодняшнего дня демонстрирует свою жизнеспособность. Это относится

¹ Cp.: *Losurdo D. Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur.* Berlin (Akademie — Verlag), 1993. S. 205—211.

² *Engels F. Zwei Reden in Eberfeld (1845)* // MEW. Band 2. S. 548.

³ *Michelet C. L. Naturrecht oder Rechtsphilosophie*, zit., Band 2. S. 82 u. 148.

⁴ *Rosenkranz K. Pestalozzi*, zit., S. 113—114.

как к Италии¹, так и к Англии, где во второй половине XIX столетия гегельянец Томас Грин теоретизирует на тему "свободы в позитивном смысле"². Он выступает при этом против экономистов-либералов того времени, которые под лозунгом "свободы договора" и свободы, понимаемой исключительно как невмешательство политической власти в частную сферу, отвергали государственное регулирование рабочего времени на фабриках и женского и детского труда. Позиция Грина оказала, в свою очередь, влияние на план Бевеиджа, который после окончания второй мировой войны определял в Англии формирование концепции *Welfare State*³. Гегель, таким образом, оказал влияние не только на развитие марксистского социализма, но и, прямо или косвенно, на формирование концепции *Welfare State*. Это вполне осознает Хайек⁴, когда упрекает Томаса Грина в том, что он берет категорию "позитивной свободы" из учения немецкого философа⁵.

¹ Вспомним хотя бы братьев Бертрандо и Сильвио Спавента, которые, используя некоторые идеи Гегеля, сыграли значительную роль в неаполитанской революции 1848 г. и в Рисорджименто (период борьбы за национальное освобождение), вырабатывая весьма прогрессивную политику; см. об этом: *Losurdo D. Die achtundvierziger Revolution und das Hegelbild in Italien und in Deutschland* // L. Lamprecht (hrsg.). *Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegung in Europa*. Frankfurt a. M. (Lang), 1996. S. 541—567.

² *Green Th. H. Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881) // *Works*, hrsg. von R. L. Nettleship. London, 1891 (переиздание: London, 1973). Band 3. S. 372.

³ государство (социального) благополучия (англ.).

⁴ Хайек (Найек) Фридрих фон (1899—1992) — английский экономист и философ, представитель экономического либерализма, развивавший традиции австрийской школы. Родился в Австрии, работал в Великобритании, США, Германии и Австрии. Основные направления научных исследований: денежная теория, методологические проблемы экономической науки; полемизировал с кейнсианством. Подверг острой критике идеи и практику социализма. Автор книг "Дорога к рабству" (1944), "Закон, законодательство и свобода" (т. 1—3, 1973—1979), "Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма" (1988) и др. Один из вдохновителей (наряду с М. Фридменом) неоконсервативного поворота в экономической политике стран Запада. Нобелевская премия (1974, совместно с Г. Мюрдалем).

⁵ *Hayek F. A. The Constitution of Liberty*. Chicago (University of Chicago Press), 1960. S. 425, Anm. 26.

4. Извилистый путь категории всеобщности

Карл Манхейм указывал на то, что отрицание категории всеобщности характерно для "сословного мышления"¹. В домартовский период пафос всеобщности, характерный для гегелевской школы в целом, был направлен прежде всего против феодального партикуляризма. В этом смысле Розенкранц полемизирует с представителями консервативных и реакционных кругов, цепляющимися за "особенность": "особенное" должно отказаться от претензии противопоставлять себя "всеобщему", закону как *всеобщей власти государства*. Это — исторический результат, не подлежащий обсуждению: "момент особенности, который в средневековье был тотальностью, погибает — однако не как таковой, но (и по праву) в *исключительности своей формы*"; перед лицом единства современного государства как политического сообщества равноправных граждан "монополистическое привилегированное положение особенного" должно "исчезнуть". Даже если государству и приходится считаться с индивидуальностью и экономическим неравенством, оно все же должно быть в состоянии "удерживать любую партикулярность в необходимых для нее границах и, творя справедливость, преодолевать все проявления аристократической заносчивости, всякое *стремление особенного к господству над особенным*"².

У "левых" гегельянцев пафос всеобщности в конечном счете направлен не только против феодального партикуляризма, но относится ко *всему* гражданскому обществу. Эту тенденцию можно обнаружить еще до 1848 г. у Руге, решительно выступающего за "право государства на всеобщность": "достоинство человека" находит свою реализацию прежде всего во всеобщности нравственности и государства, которое поэтому гораздо выше сферы "коммерции" и "гражданского общества"³, абсолютизация последнего означает потворство "эгоизму" и "грубейшему одичанию единичного"⁴.

Перенесение пафоса всеобщности с критики феодального партикуляризма на критику буржуазного партикуляризма осо-

¹ Mannheim K. Das konservative Denken (1927) // K. H. Wolff (hrsg.). Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin und Neuwied (Luchterhand), 1964. S. 477—478.

² Rosenkraz K. Königsberger Skizzen. Danzig, 1842. Band 2. S. 259 und 262—264.

³ Ср. рецензию к кн.: E. M. Arndt. "Erinnerungen aus dem Äußeren Leben" // Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, 9 Oktober 1840, Nr. 243, Spalte 1937—1938; я цитирую непосредственно по журналу, так как текст в *Sämtliche Werke* сильно переработан.

⁴ Ruge A. Der preußische Absolutismus und seine Entwicklung (1841) // *Sämtliche Werke*, zit., Band 2. S. 55—57.

бенно отчетливо проявляется у Маркса: именно "реакционеры", говорится в "Немецкой идеологии", усматривали "истинную свободу в самобытности", в "своеобразном развитии индивидуумов и, далее, местностей, провинций и сословий", так что немец, "хотя он и несвободен, все же вознаграждается за все свои беды своим неоспоримым своеобразием", и дело доходит до того, что он гордится своим "гнусным своеобразием и своей своеобразной гнусностью"¹. Здесь феодальному партикуляризму противопоставляется всеобщность, в конечном счете понимаемая как *égalité*². Уже Гегель сближает эти категории, говоря о "принципе всеобщности и равенства"³. В "Святом семействе" *égalité*, в свою очередь, рассматривается как французское обозначение сущностного единства человека, его родового сознания и поведения, практического тождества человека с человеком, т. е. социального взаимоотношения людей⁴. Все больше наполняясь пафосом, категория всеобщности имеет тенденцию стать синонимом коммунизма: "...что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* означает у германских и скандинавских народов не что иное, как общинную землю..."⁵

Между тем однозначно проявились социально-политические подтексты, категории всеобщности, или, лучше сказать, подтексты определенной интерпретации этой категории. После краха революции 1848 г. и пережитой растерянности в связи с июньским рабочим восстанием вся гегелевская школа в целом стала стремиться к переосмыслению категорий всеобщности и нравственности. Согласно Руге, ошибка Гегеля заключается в непонимании того, что индивид не есть некий атом, а представляет собой единичную реализацию всеобщего⁶. А вот Розенкранц: "Гражданское общество есть тотальность этических организмов, в которых реализуются приобретение и пользование собственностью, а также гарантируются неприкосновенность и благополучие единичного как юридического лица"⁷. Радикально по сравнению с домартовским периодом меняя свои позиции, Розенкранц теперь заявляет: "Работу следует *искать*", нельзя пассивно полагаться на общество и требовать от него того, чтобы оно выступало в роли "*работодателя* для всех и заботи-

¹ Marx K., Engels F. Die deutsche Ideologie (1845---1846) // MEW. Band 3. S. 296.

² равенство (*фр.*).

³ Hegel G. W. F. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (1802- 1803) // Werke in zwanzig Bänden, zit., Band 2. S. 491.

⁴ Marx K., Engels F. Die heilige Familie, zit. S. 41.

⁵ Ср. письмо Маркса Энгельсу от 25 марта 1868 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 45.

⁶ Ruge A. Aus früherer Zeit, zit., Band 4. S. 379.

⁷ Rosenkranz K. System der Wissenschaft, zit., § 748.

лось об их будущем”¹. С не меньшим пылом осуждает Михелет не только коммунизм, но и ”пресловутые общественные мастерские”².

О ”преданности всеобщему” продолжает говорить Лассаль — всеобщему, которое воплощается в государстве как двигателе прогресса, как органе, который существует *для всех* и который должен всем помогать в реализации человеческого начала. Мы теперь имеем дело с такой всеобщностью, которая настолько экуменична, что здесь, как кажется, исчезает всякий предмет для полемики: обращаясь к судьям, лидер немецкой социал-демократии выражает свое удивление по поводу выдвинутого против него обвинения в том, что он будто бы хочет ”дать в руки пролетариату зажигательный факел”³. Выражаясь конкретнее, Лассаль надеется на возможность реализации своего рода социального государства, солидаризируясь с Бисмарком и не ставя под вопрос существующий порядок: можно было бы сказать, что категория всеобщности берет теперь на прицел лишь буржуазный партикуляризм и щадит то, что осталось от партикуляризма феодального.

Здесь выявляется третий пункт расхождения между ”левыми” и ”правыми”: он касается интерпретации категории всеобщности. Гегель неустанно настаивает на том, что всеобщность, чтобы быть подлинной всеобщностью, должна быть в состоянии подводить под себя особенное. Этого не понимали якобинцы, что и привело к террору. Руге делает эту тему центром полемики против Моисея Гесса и зарождающегося социалистического и коммунистического движения: ”Подлинная сущность человека — это не общественная сущность, а *подлинный индивидуум*”, который только и является настоящей целью совместной жизни. ”Род есть понятие, а отдельный человек — его реализация. Реализация рода означает продуцирование отдельного человека *таким, каким он должен быть*”⁴. Коммунизм глубоко не прав, пренебрегая конкретностью индивидуальной жизни: ”Делать целью более бледное всеобщее, абстрактный род, всеобщую любовь вместо действительного индивидуализма и живой личности — это тот кардинальный и поворотный

¹ Rosenkranz K. System der Wissenschaft, zit., § 773.

² Michelet C. L. Naturrecht oder Rechtsphilosophie, zit., Band I. S. 82 und 148.

³ Lassalle F. Die indirekte Steuer und die Lage der arbeitenden Klasse (1863) // Gesammelten Reden und Schriften, hrsg. von E. Bernstein. Berlin (P. Cassirer), 1919 ff. Band 2. S. 483 f.

⁴ Ruge A. Drei Briefe über den Kommunismus (1845) // Sämtliche Werke, zit., Band 9. S. 371 und 374—375.

пункт, где коммунизм превращается в безумие”¹. Исходя из этих предпосылок, Луи Блан и коммунисты ожидали от государства “всех возможных благ” Дело доходило до того, что они, порой даже в явной форме, превозносили “великую инициативу государственной власти, тождественной с божественным всемогуществом”².

Это сочетание политических и эпистемологических дебатов характерно не только для немецкой культуры. Токвиль³, как представляется, пытался установить связь между всеобщностью и революцией, сходную с тем, как эту связь понимал Гегель: “великие общие идеи... возвещают о предстоящем тотальном перевороте существующего порядка”⁴. Однако в глазах французского либерала категория всеобщности, по-видимому, предвещает еще более страшную революцию, с которой он пытается бороться и на эпистемологическом уровне: “Все, что в наши дни подчеркивает идею индивидуума, является здоровым”, тогда как “учение реалистов” подлежит осуждению, поскольку оно “признает отдельное существование вида и раздувает понятие рода”; социализм есть не что иное, как перенесенное в сферу политики схоластическое учение реалистов⁵. Ответственность Гегеля велика, поскольку он разрабатывал реализм и тем самым дал импульс развитию “социалистических школ”⁶.

Косвенно используемая французским либералом категория политического номинализма будет позднее прямо сформулирована Генрихом Лео (как мы видим, задолго до Поппера⁷). В письме Герлаху, одному из ведущих представителей прусского консерватизма, Лео противопоставляет “реализму” “романско-кельтского” типа “номинализм” (и индивидуализм), типичный

¹ Ruge A. Drei Briefe über den Kommunismus (1845) // Sämtliche Werke, zit., Band 9. S. 376.

² Ibid. S. 392 und 408.

³ Токвиль (Tocqueville) Алексис (Алекси) (1805—1859) — французский историк, социолог и политический деятель, лидер консервативной Партии порядка, министр иностранных дел (1849). В сочинениях “О демократии в Америке” (1835), “Старый порядок и революция” (1856) анализировал противоречия “демократической революции”, отмечая несовместимость свободы с тенденциями к социальному равенству и нивелированию индивидуальных различий; утверждал, что и без революции была возможна ликвидация старого режима во Франции.

⁴ Tocoeville A. de. Voyage en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie // Oeuvre complètes, hrsg. von J. P. Mayer. Paris (Gallimard), 1951 ff., Band 5, 2. Halbband. S. 39.

⁵ Tocoeville A. de. Oeuvre complètes, zit., Band 6, 1. Halbband. S. 52.

⁶ Ibid. Band 15, 2. Halbband. S. 107f.

⁷ Popper K. R. Das Elend des Historizismus. Tübingen (Mohr [Siebeck]), 1965. S. 23, 107 und 131: здесь говорится о “методологическом номинализме” и о “методологическом индивидуализме”

для "германской тенденции": острое полемики направлено здесь против французской революции и социализма на политическом уровне, а также против Гегеля на собственно философском уровне, ибо Гегеля начинают между тем рассматривать как явление, чуждое подлинной немецкой душе и, напротив, близкое французскому духу¹.

Можно ли на самом деле мыслить индивидуума без категории всеобщности? Может ли на самом деле либеральная буржуазия мыслить индивидуума в его всеобщности? По этому поводу Лассаль выражается скептически и полемически: "Либерализм добивается желаемых прав... не для индивидуума [как такового], а всегда лишь для индивидуума, занимающего определенное положение, платящего определенные налоги, обладающего капиталом и т. д."².

За этой позицией однозначно просматривается учение Гегеля, который в своей исторической реконструкции средневекового спора об универсалиях отвергает "грубый номинализм" и замечает: "Определение всеобщего, идущее от схоластиков, в высшей степени важно и характерно для культуры нового мира"³. Либералы (такие, как Токвиль) и консерваторы (такие, как Лео) исповедуют индивидуализм и с позиций индивидуализма выдвигают обвинения против гегелевской философии. Однако, по Гегелю, именно либералы приносят в жертву "благо индивидуума", "особенное благо" на алтаре рынка и экономического равновесия⁴. "Индивидуумы в качестве особенного" являются целью и обладают правами; "отдельный индивидуум как таковой есть цель" — об этом забывают именно либералы⁵. Произошло парадоксальное обращение позиций, однако, с точки зрения Гегеля, этот парадокс легко разрешить: человек как таковой, индивидуум как носитель прав человека немыслим без обращения к категории всеобщности, — той категории, которая выступала в качестве пугала для всех номиналистов (и близорукых либералов).

¹ Письмо Герлаху от 23 марта 1861 г. опубликовано в: *O. Kraus. "Aus Heinrich Leos geschichtlichen Monatsberichten und Briefen" // Allgemeine Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland. Leipzig, 1894. Juli — Dezember. S. 1017; через несколько лет выходит: Leo H. Nominalistische Gedankenpläne, Reden und Aufsätze. Halle (E. Anton), 1864.*

² Цит. по: *Ueküll G. v. Lassalle in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg (Rowohlt), 1974. S. 28.*

³ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie // Werke in zwanzig Bänden, zit., Band 19. S. 573 und 577.*

⁴ *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, zit., § 230.*

⁵ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie, zit., Band 3. S. 699.*

ПОНЯТИЕ ПРАВА У КАНТА И ГЕГЕЛЯ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ РУССКОЙ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел, не дождавшись основательной критики. Его едва успели освидетельствовать вдогонку. На полках наших библиотек все еще стоят сотни томов, в которых марксистско-ленинское учение рекомендует себя в качестве тотального завершения предшествующей социальной и философской мысли. Тенденциозная историко-философская конструкция, обслуживавшая эти амбиции, по сей день не демонтирована. Люди, которые преподают, изучают или просто любят философию, как и прежде, попадают в ее ловушки. Особенно сильное воздействие она оказывает на восприятие *немецкой философской классики*, которая еще в начале нынешнего столетия была возведена Лениным в идеологический ранг одного из непосредственных источников марксизма.

В большинстве марксистских интерпретаций эволюция классической немецкой философии имела вид поступательного процесса, где каждая последующая система преодолевает и устраняет предыдущую. При этом наибольший урон был нанесен ценности и достоинству кантовского учения. Трансцендентально-критическая философия получила статус робкого, ограниченного и противоречивого предварения немецкого идеализма. И наоборот, концепции Гегеля приписывались стройность и мощь финального аккорда всей предмарксистской диалектической увертюры.

Попытки критики и оппортунистического усложнения этой модели предпринимались в России задолго до перестройки. Однако еще и сегодня мы стоим перед совокупностью нерешенных реконструктивных задач. Применительно к немецкой *философии права*, образующей тему моего доклада, задачи эти могут быть сформулированы следующим образом:

(1) развязать связку Кант — Фихте — Гегель и постараться разглядеть уникальный философско-правовой облик каждого из этих мыслителей;

(2) восстановить эпохальный масштаб морально-правового начинания Канта;

(3) устранить иллюзию финальности гегелевской философии права;

(4) выделить такие теоретико-правовые и политологические достижения Фихте и Гегеля, которые могут быть осмыслены в

качестве реализации (пусть парадоксальной, невольной и неосознанной) латентных возможностей кантовской практической философии.

1. Кантовское понимание права как выражение неперерешаемой аксиоматики раннего либерализма

Первоочередной из этих задач я склонен считать восстановление правильного восприятия Канта, морально-практическое учение которого со времен "Немецкой идеологии" Маркса и Энгельса подверглось особенно примитивной и безжалостной идеологической редукции. Чрезвычайно важно при этом продумать то понимание кантовской философии права, которое установилось в немецких дискуссиях последних двух десятилетий и нашло отклик (а иногда было самостоятельно завоевано) в некоторых русских историко-философских работах¹. Попробую коротко изложить суть этого понимания.

Кант классический философский выразитель раннего либерализма; его учение навсегда останется эталоном гуманитарно-этического осмысления послелокковского "нового естественного права" и развившихся на его основе декларативных формул прав человека².

Для ситуации, в которой сегодня находятся российское правоведение и правовое просвещение, важно, мне кажется, акцентировать следующие аспекты кантовского понятия права:

(1) понятие это базируется на морально-философской категории лица (*die Person*), противопоставляемой категориям "вещи", "средства", "раба", а также "опекаемого несовершеннолетнего подданного".

¹ См., например: *Kersting W. Wohlgeordnete Freiheit (I. Kants Rechts und Staatsphilosophie)*. Berlin. — N. Y., 1984; *Höffe O. Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer Kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Fr. am M., 1989; *Kategorische Rechtsprinzipien*. Fr. am M., 1990; *Kosłowski P. Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*. Klett — Gotta, 1982 (cap. V); *Henrich D. Die Deduktion des Sittengesetzes // Denken im Schatten des Nihilismus*. Darmstadt, 1975. *Funke G. Von Aktualität Kants*. Bonn, 1979. *Дробницкий О. Г. Понятие морали*. М., 1975; *Скрипник А. П. Категорический императив И. Канта*. М., 1979; *Баскин Ю. Я. Кант. Из истории политической и правовой мысли*. М., 1984; *Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права*. М., 1992.

² В конституционных проектах английских левеллеров (1644—1645), в конституциях североамериканских штатов, в Декларации независимости 1776 г. и французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г.

(2) правовая справедливость имеет в виду именно равенство лиц, равенство в свободе (а не равенство природных или общественных индивидов по их бытию);

(3) понятие права сразу, *implicite* предполагает идею правового государства; оно мыслится в традиции *limited government*¹, т. е. не только как норма взаимоограничения и индивидуальных произволов, но и как узда, налагаемая на саму государственную власть;

(4) правовые нормы имеют смысл безусловных требований; они, как и моральные заповеди, не поддаются утилитарно-прагматическому обоснованию, не редуцируемы к соображениям государственно-политической или экономической целесообразности и независимы от любых социально-конформных представлений об обязательном. Правовая норма священна и деонтологична, связана с учением о долге, чему нимало не мешает то обстоятельство, что по своему непосредственному смыслу она является дозволением, которое индивид использует для достижения интересов, коренящихся в его эмпирическом, профаническом наличном бытии.

Кантовское понятие права появилось как логически необходимое (хотя и недостаточно хорошо опосредованное) истолкование трансцендентальной этики. Последняя изначально несла в себе мощный теоретико-правовой потенциал: "Kantsethik ist Rechtsethik" (О. Хёффе)².

Кантоведение последних десятилетий убедительно продемонстрировало, что формулы кантовского категорического императива соответствуют фундаментальной проблематике общественного договора. Они удивительным образом перекликаются с первыми универсальными формулами терпимости. Канта "следует считать основателем философской этики, соответствующей рыночной экономике"³ и "экономической равнопартнерской конкуренции в смысле А. Смита"⁴. Кантовская критика эвдемонизма и утилитаризма представляет собой самый радикальный вызов, когда-либо брошенный проабсолютистским концепциям благотворительного государства (*Wohlfahrtsstaat*), соединявшим идеи патернализма, утилитарного расчета и принудительного осчастливления людей. Неудивительно, что уже публикация первого морально-философского трактата Канта ("Основоположение к метафизике нравов", 1785 г.) споспешествовала бурному подъему немецкой естественно-правовой те-

¹ограниченная форма правления (*англ.*).

²*Höffe O. Kategorische Rechtsprinzipien. S. 15--22.*

³*Козловски П. Этика капитализма. Эволюция и общество. Спб., 1996. С. 46.*

⁴*Koslowski P. Gesellschaft und Staat. S. 206.*

ории (назову имена К. Г. Хайденрайха, П. А. Фейербаха и молодого И.-Г. Фихте), аналогичному "Sturm und Drang"¹ в поэзии и литературе².

Все это позволяет увидеть, что кантовское понятие права, предъявленное в модусе "категорического императива права"³, представляло собой одно из простейших выражений всей ново-европейской правовой рациональности — *conditio sine qua non*⁴ любой конституционно-демократической практики. Неудивительно, что все попытки критически преодолеть и устранить это понятие, которые предпринимались философами, претендовавшими на *универсальное общеевропейское признание*, оказывались тщетными, ибо вступали в противоречие с гуманитарно-правовой аксиоматикой, которая, как мы видим на исходе XX в., является неперерешаемым принципом открытого общества в "Новой Европе"

2. Историзм и сакральный этатизм Гегеля

Самой внушительной из этих тщетных попыток, безусловно, является гегелевская "Философия права" (1820) — сочинение, проникнутое принципиальной (а иногда честолюбивой и завистливой) неприязнью к трансцендентально-практической философии.

"Философия права" принадлежит тому периоду в творчестве Гегеля, когда его учение застывает в форме *глобальной спекулятивной историософии*. К ней надо отнести и "Лекции по философии религии", и последнюю редакцию "Энциклопедии философских наук", которую М. Ф. Быкова не без оснований определяет как "программу систематической истории самосознания"⁵.

Однако центральное положение внутри всего комплекса финальных гегелевских сочинений занимает цинично откровенная "Философия истории". Эту работу следует рассматривать как ключ к расшифровке темных мест и двусмысленностей позднего Гегеля, а возможно, и как ключ к проблеме "подлинного Гегеля", если последняя вообще поддается решению⁶.

¹ "Буря и натиск" (нем.).

² Kersting W. Wohlgeordnete Freiheit. S. 111—123.

³ Kant I. AA, VIII. 289—290.

⁴ неперемное условие (лат.).

⁵ Быкова М. Ф. Новые материалы по философии духа Гегеля // Вопросы философии. М., 1996. № 9. С. 127.

⁶ Я склонен думать, что поскольку Гегель не принадлежал к людям, дожившим до старческого слабоумия или душевного вырождения, то

Рассуждая психоаналитически, можно было бы сказать, что "Философия истории" — это выражение страха перед спонтанностью бытия, который был актуализирован террором революции, а затем зачат, заговорен с помощью магической формулы "все действительное разумно". Что касается подспудного политико-идеологического смысла гегелевской историософии, то он умело выявлен К. Поппером в его антитоталитарном историко-философском исследовании "Открытое общество и его враги"¹.

В философии позднего Гегеля К. Поппер справедливо усматривает "источник всего современного историцизма", суть которого — в "поклонении истории и историческому успеху"². Ближайшим объектом этого поклонения в гегелевской "Философии истории" является "народ как государство", "исторический (или всемирно-исторический) народ", в которого в данный момент инкарнирует, воплощает себя Бог, имманентный миру. На агоне истории государство выступает в качестве божества, "свободного от любого рода моральных обязательств"³.

Историцизм в варианте Гегеля — это прежде всего *сакральный этатизм*⁴. Он предполагает безоговорочное согласие на полную immoralность государства как субъекта международ-

ключ к пониманию его индивидуально-творческой целостности следует искать в позднейших работах. Таково, если угодно, биографическое право Гегеля, как и любого мыслителя. Опровержение этого права требует очень сильных и ясных аргументов, которых софистически верткие тексты Гегеля никогда не позволят представить.

¹Здесь и в дальнейшем я ссылаюсь на русскую публикацию ("Открытое общество и его враги". Т. 1—2. М., 1992), подготовленную В. Н. Садовским и признанную К. Поппером лучшим из всех изданий его сочинения.

²Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. С. 36, 70.

³Там же. С. 76.

⁴Знаменательно, что, анализируя этот феномен, Поппер объединяет критико-рационалистическое понимание науки и понимание веры в протестантской неортодоксии (прежде всего у К. Барта). Это позволяет ему утверждать, что гегелевское представление о присутствии Бога в истории — да еще в национально-государственной ипостаси — "является чистым идолопоклонством и суеверием" (Там же. С. 313). Действительно, "Философия истории" замыкается на понятие божества, которое находится в скандальном противоречии с христианским образом Бога. Гегель предстает здесь перед нами как создатель *новоязыческой идолатрии*, пролагающей путь *псевдорелигиям XX столетия*. Совершенно языческими являются критерии, на которых покоится гегелевский "суд истории", а именно *жребий, успех и слава*. Даже понятие монархии в "Философии права" подразумевает образ космического (генетического) жребия (монарх у Гегеля выбрасывается природой, как игральная кость, и сам бросает кости, когда вотирует подготовленные для него решения, — см. параграфы 179—180, 275). (О влиянии древнегреческой мифологии и философии на гегелевскую философию политики см.: Каримский А. М. Философия истории Гегеля. М., 1988. С. 198—205).

ной политической практики. Он требует также смирения с цинично последовательным юридическим позитивизмом.

"Народ как государство" не знает никакого иного права, кроме *права силы*. И единственное понятие права, возможное по онтологической динамике истории, как ее понимает Гегель, — это "воля исторического народа, возведенная в закон" (будь данное определение высказано, оно образовало бы точный аналог известной марксистской дефиниции "право есть воля господствующего класса, возведенная в закон").

"Нравственное государство", апология которого развернута в "Философии права", — это лицемерно-христианская, публично-правовая маска варварского, имморального, юридически беспринципного государства, выношенного "Философией истории". Ради своего исторического триумфа это государство печется о том, чтобы каждый его подданный реализовал свою "индивидуальную единичность и особенные интересы"¹. Но ради этого же триумфа оно требует от подданных абсолютной добровольной самоотдачи в каждом акте такой реализации. "Содержательно-позитивное", "конкретное право", появляющееся в последних главах гегелевской "Философии права", есть не что иное, как *государственный морально-мобилизационный кодекс*. Две главные его статьи звучат так:

(1) "Государство не есть договор для защиты и обеспечения жизни и собственности индивидов... государство есть то наивысшее, что притязает на саму эту жизнь и собственность и требует, чтобы они были принесены в жертву"².

(2) "Жертвование собой для сохранения индивидуальности государства есть... *всеобщая обязанность*"³.

Тотальная мобилизация во имя осуществления "народом как государством" его миссии на агоне прогресса — таков *совокупный пафос* "Философии истории" и "Философии права" Гегеля⁴.

¹ Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts. § 260.

² Ibid. § 100.

³ Ibid. § 325.

⁴ Позволю себе в этой связи привести следующую пронизательную констатацию, содержащуюся в одной из статей П. Козловски: "Хотим мы того или нет, но модерн как эпоха включает в себя не только либеральный "проект современного и прогрессивного", но также тотальные мобилизации фашизма, национал-социализма и ленинизма. Модерн — это век форсированной историчности и ускоряемого прогресса, и эта тенденция пронизывает *все* идеологии, которые модерн произвел на свет (Kosłowski P. Tragödie der Moderne. Ernst Junger als Deuter unseres Jahrhunderts // Jahrbuch für Philosophie. 1996. S. 70).

3. Релятивизация базисных прав в понятии "абстрактного права"

В учении Гегеля права человека и гражданина отступают перед тотальным правом государства на гражданина. Нравственная неприглядность этого отступления маскируется с помощью спекулятивных хитростей. Важнейшая из них — подведение прав человека и гражданина под понятие "абстрактного права", а тотальных правомочий государства — под понятие "конкретного и содержательного права". То, что со времен Гоббса было известно как утилитарный акт обмена свободы на подопечность, предстает теперь в качестве духовного выбора, отвечающего логико-философскому идеалу "восхождения от абстрактного к конкретному" (Напомню, что в методологическом словаре Гегеля "абстрактное" — это понятие-порицание: оно имеет в виду односторонний, ограниченный, а иногда и своекорыстный взгляд на вещи; оно проникнуто иронией; оно подразумевает ту относительность человеческих воззрений, которую Кант акцентировал в понятии "эмпирическое".)

Критико-рационалистический анализ гегелевского "восхождения от абстрактного к конкретному" не входит в мои задачи. Предоставляя его тем, кого не страшит диалектическое истощение рассудка, я ограничусь нормологическим аспектом проблемы.

Возможно ли, чтобы "конкретное и содержательное право" (право государства на гражданина) уживалось с "абстрактным правом" (с правом самого гражданина)? Возможен ли и как возможен единый законодательный текст, который бы их совмещал?

Ответ Гегеля на эти вопросы состоял бы, мне думается, в следующем:

(1) Формулы "абстрактного права" (права человека и гражданина) определяют только взаимные отношения между членами общества. Люди признаются обоюдосвободными, и государство гарантирует, что ни один из них не будет для другого поработителем, захватчиком или насильником. Однако ни о каком *limited government*¹ речи не идет. Формулы "естественного права" не имеют для самого государства никакой обязывающей силы. Перед лицом верховного правителя (монарха) все подданные в равной мере неправомочны. Более того, каждый из них как бы покупает свою правовую защищенность от властных посягательств каждого другого ценой абсолютного, рабского послушания государевой власти. Для последней права человека имеют лишь октроированный смысл (смысл пожалования, дан-

¹ограниченная форма правления (*англ.*).

ного от сознания силы и благополучия). Если того потребуют соображения высшей политической целесообразности, государь может без каких-либо оправданий взять все эти права обратно. В ханжеском исполнении это мотивируется так: "Права священны, но государство — это самое Святое"¹.

(2) Если бы позднему Гегелю поручили написать идеальную конституцию (идеальную не для Пруссии, не для Австрии, а для всех времен и народов), то ее гуманитарные статьи, вероятно, звучали бы примерно следующим образом: "Гражданам предоставляется полная свобода слова (печати, собраний, петиций и т. д.), которая, однако, никогда не должна противоречить интересам и миссии государства, как они определяются монархом" Этот язык — язык оруэлловского "Скотного двора" задается всей структурой "Философии права" Вневременные достоинства, присужденные субъективным личным правам в первой ее части ("Абстрактное право"), сводятся на нет мощными сакрально-этаклетическими оговорками, вводимыми в дело в третьей части ("Нравственность").

Верно, однако, и обратное. Поскольку Гегель знает, что все определения права, которые формулируются в первой части работы, будут дезавуированы суровыми вердиктами, отложенными до третьей части, постольку поначалу он может позволить себе мыслить и выражаться с раскрепощенностью демагога. Если собрать воедино соответствующие гегелевские девизы, сентенции и декламации, то на свет появился бы один из самых броских, самых радикальных для эпохи реставрации либеральных правовых манифестов. Говоря о демагогической раскрепощенности Гегеля, я вовсе не собираюсь утверждать, будто его девизы и сентенции демагогичны по своему мотиву. Нет, они выполнены с артистическим одушевлением и артистической ответственностью за принятую на себя условную роль. Чтобы разобраться в этом феномене, его надо перевести в план историко-философских зависимостей.

4. Кантианские импровизации у Гегеля

Хорошо известно, что ранний Гегель посвятил немало сил трансцендентальной проработке проблематики "естественного права"², отдавая должное кантовскому морально-практическо-

¹ Особенно в сочинении "О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве" (1802—1803).

² Приверженность к трансцендентальному анализу сознания вообще похожа на тайный порок Гегеля. Последняя публикация гегелевских лекций по философии духа в конспектах И. Э. Эрדманна и Ф. Вальтера обнаруживает, что даже в 1827—1828 гг. Гегель с особой охотой отдает-

му почину. Эта работа подспудно продолжается и в 20-е годы, хотя под знаком *cum grano salis*¹ и при громогласном отречении от кантовской деонтологии, формализма и морального ригоризма². Нетрудно показать, что значительная часть текстов, входящих в первые две части "Философии права", в сущности говоря, представляет собой *импровизацию на кантовские темы* (еще точнее: на кантовско-фихтевские). И знаменательно, что кантианские импровизационные формулировки

это именно те утверждения, которые впоследствии дадут повод для ошибочного причисления Гегеля к апостолам прав человека и правового государства. (Например, знаменитый либеральный девиз: "Будь лицом и уважай других в качестве лиц" — девиз, который стал своего рода визитной карточкой Гегеля, — вполне мог появиться в кантовском эссе "О поговорке..." и был бы здесь куда более уместным, нежели в ткани гегелевского сочинения). Но дело, конечно, не просто в девизах. Самое существенное заключается в том, что "Философия права" содержит целый пласт продуктивного кантианства, т. е. трансцендентально-практического анализа естественного права, который выполняется отчужденно, как бы не от своего имени, и тем не менее оказывается именно той проблемной областью, где наиболее полно обнаруживают себя сценарно-диалектический талант Гегеля и недюжинная (куда бóльшая, чем у Канта) историко-правоведческая компетентность.

На мой взгляд, можно выделить три основные формы этого продуктивного гегелевского кантианства:

(1) Реализация скрытых возможностей кантовского морально-правового учения. Пример тому — во-первых, гегелевское толкование собственности, теснейшим образом связанное с проблематикой личной независимости (с категорическим отвержением рабства и рабского сознания); во-вторых, оригинальная трактовка "наказания как права преступника", обоснованием которой Гегель целиком обязан кантовской идее универсализации максим.

ся трансцендентальной эологии, очень трудно уместающейся в итоговую конструкцию его "Энциклопедии" (см. об этом: *Быкова М. Ф.* Указ. соч. С. 123, 127--128).

¹"со щепоткой соли", в шутку (*лат.*).

²Не раз отмечалось, что формулы "вещно-личного права" в кантовской "Метафизике нравственности" противоречат основным принципам строгого права, как они изложены в статье "О поговорке..." (см. об этом: *Kosłowski P.* Gesellschaft und Staat. S. 207). Гегель выдвигает против Канта как раз такое понимание свободы личности в семье, которое могло и даже должно было быть построено на основе этих принципов.

(2) Критика Канта в духе Канта. Таковы, например, блестящие полемические тексты Гегеля по поводу кантовского концепта внутрисемейного "вещно-личного права"

И наконец, (3) введение совершенно новых представлений, которые, однако, легко прививаются к кантовской теории правового государства и плодоносят на этом подвое гораздо лучше, чем на стволе гегелевского сакрального этатизма.

Таков пласт *политической философии*, относительно независимый от мобилизационной правовой идеологии Гегеля. Мы находим его прежде всего в разделах, посвященных "переходу от гражданского общества к государству" и культивированию соответствующих институтов и практик. Речь идет о корпорациях (подчеркну: не традиционных, а обеспечивающих солидаризацию новых, "неполитических сословий"), о поддержке местного самоуправления, о компетентных совещательных органах, которые привлекает монархическая власть, о мобилизации общественного мнения через прессу, о квалифицированном и непременно публичном судопроизводстве. Гегель рассматривает данные институты как противовес по отношению к стихии гражданского общества, а также к либерально-послабительному "государству нужды и рассудка". Между тем они могут трактоваться и как институты формирования гражданского общества, если последнее само по себе еще слабо и неразвито.

Показательно, что именно только что перечисленные мною идеи (понятие собственности, конституированное понятием личности; новый концепт уголовного наказания; правовая защита нуклеарной (моногамной) семьи; институты упорядочения — или формирования — гражданского общества) постоянно оказывались в центре внимания "гегельянского либерализма"

Строго говоря, "гегельянский либерализм" есть оксюморон: "деревянное железо", соединение двух несочетаемых понятий. Либерализм не может воздвигаться на базисе философско-правовой концепции, основной пафос которой — мобилизационный этатизм¹.

И тем не менее "гегельянский либерализм" — это идеологический факт. Он возник во многих странах и имел таких замечательных представителей, как Томас Х. Грин в Англии или Бенедетто Кроче в Италии.

¹ Известные декламации Гегеля о том, что его система есть прежде всего философия свободы, не должны вводить в заблуждение. Учение Гегеля является философией свободы лишь тематически, по способу же решения темы оно, несомненно, представляет собой философию диалектического устранения свободы (морально-метафизической — в пользу необходимости; персональной — в пользу общества и истории; правовой — в пользу государства).

”Гегельянский либерализм” существовал и в России. И, может быть, именно это образование наиболее интересно для выяснения того, как нам (русским) сегодня следует смотреть на немецкую философско-правовую классику.

5. Плодотворный почин русского либерализма

Одной из интереснейших фигур в университетской, журнально-публицистической и политической жизни России 50—90-х гг. прошлого века был историк, правовед и философ Б. Н. Чичерин (1828—1904). Известный американский исследователь А. Валицкий назвал его ”самым значительным либералом к востоку от Германии” Чичерин, кстати, первым в России сам себя осмелился именовать либералом и одним из первых в Европе применил к себе понятие ”либеральный гегельянец”

Почтение Чичерина по отношению к философскому наследию Гегеля глубоко и неподдельно. Это, однако, не мешает тому, что уже в 70—80-х гг. он осуществляет серьезную ревизию гегелевского учения, которая, если судить объективно, была ревизией кантианской.

Чичерин исповедовал новоевропейскую религию прогресса и оформлял ее с помощью гегельянского представления о разуме, определяющем развитие мироздания. И все-таки от историзма в точном смысле слова он сумел себя оградить.

Во-первых, требования прогресса понимались Чичериным не как выражение всесильной необходимости, а скорее как идеальное задание истории, выбор и осуществление которого зависит от множества персональных решений¹ (это очень близко к понятию ”задачи природы для человеческого рода”, как оно трактовалось Кантом в ”Идее всеобщей истории...”). Показательно далее, что Чичерин отказывается от основного провиденциального механизма гегелевской диалектики, от ”триады” с ее расточительно безжалостным ”отрицанием отрицания” Он заменяет ее ”тетрадой”, понимая под последней схему продуктивного синтеза.

Во-вторых (и это, пожалуй, самое существенное), объективный разум в понимании Чичерина предопределяет персонализацию общественной жизни, поначалу стадной, племенной и органической. Цель истории состоит в том, чтобы человек как личность ”возвысился к сознанию своей безусловной сущности и тем самым к своей независимости от чего бы ни было

¹ См.: Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки. М., 1898. С. 218—219, 233.

преднайденного и предписанного”¹. Это представление принципиально несовместимо с гегелевским сакрально-этатистским мифом. И наоборот, оно достаточно хорошо согласуется с кантовским идеалом правоупорядоченного сообщества правовых государств, а главное — дает достаточно надежное основание для того, чтобы саму правовую норму трактовать в духе Канта, т. е. как безусловное требование общественной защиты лица, возвышающееся над всеми резонами государственной целесообразности. Неудивительно, что в 70—80-х гг., в пору засилья юридического позитивизма в университетах Западной Европы, Чичерин решительно выступает в защиту ”возрожденного естественного права” (позиция для последователя гегельянца совершенно немыслимая). ”Чичерин, — писал в этой связи В. В. Зеньковский, — явил в русской историософии и политической доктрине чистейший и редкий у нас тип защитника свободы личности...”² В поздних работах Чичерина вся теоретико-правовая дедукция уже прямо организуется вокруг кантовского ”категорического императива права”³.

Вслед за Гегелем Чичерин говорит иногда об ”органической целостности” государственных образований. Однако органика эта утрачивает у него субстанциальный смысл. Речь идет скорее о перманентном *усилии синтеза*. В отличие от Гегеля, категорически возражавшего против любых форм договорного истолкования государственно-политического целого, Чичерин видит в нем один из человеческих *союзов* (наряду с семьей, церковью и институтами гражданского общества). Функция же синтеза свойственна государству потому, что оно является еще и ”союзом союзов”, объединяя мироустроительную энергию церкви, семей и добровольных гражданских ассоциаций. Целью объединения является ”общее благо” (а не мессианское ”всеобщее дело” гегелевской ”Философии права”).

Чичерин отстаивает презумпцию уважения к государству и такие гражданские установки, как доверие и терпение. Однако позиции жертвенного служения государству как нравственному абсолюту он нигде не отстаивает и не проповедует. Государство становится нравственно почитаемым не по понятию, а в меру его исторических заслуг. В новое время, подчеркивает Чичерин, к ним принадлежат усилия, направленные на охрану субъективных личных прав, собственности и рыночно-экономической свободы.

¹ Чичерин Б. Н. Наука и религия. М., 1901. С. 24.

² Зеньковский В. В. История русской философии. Л., 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 153.

³ См.: Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. Гл. IV—V.

Можно сказать, что русский либерал Б. Н. Чичерин исповедует *Гегеля без гегелизма*. Он не разделяет ни его историцистской мифологии, ни его мобилизационной государственно-правовой морали. От Гегеля остается трезво-консервативная прагматика *политической философии*: его понимание революции и реформ, отношения государства к гражданскому обществу и положительных возможностей ограниченной монархии, которая в середине XIX в. выглядела как форма правления, доказавшая свои экономические, социальные и даже правовые преимущества перед республиканско-демократическими режимами французского образца.

Охранительное отношение к эмансипирующим реформам "сверху" (пусть робким, пусть крайне медленным) — вот что нравится Чичерину в Гегеле. Он симпатизирует как раз тому, что отвращало и бесило левых гегельянцев, молодого Маркса и молодого Энгельса, Бакунина и Лассалья.

Вместе с тем по способу осмысления принципиальных нормативных завоеваний западной демократии Гегель и Чичерин все-таки серьезно отличаются друг от друга. Новоевропейского правового идеала как универсального задания истории Чичерин ни в одном из своих сочинений не дезавуирует¹. Его консервативная политическая философия имеет совершенно реалистический, пожалуй даже историко-позитивистский характер. Чичерин настаивает всего лишь на *несвоевременности* устройства России по идеальной мерке. Эта позиция не губит идеал, а лишь отдаляет его в будущее, сообщая ему кантовский регулятивный статус. Задачей современности признается терпеливое административное и институциональное приурочивание к конституционно-правовому порядку².

Вот в этом-то, уже негегелевском, контексте Чичерин и использует мысль Гегеля о стимулирующем протекторате государства над институтами гражданского общества.

Прослеживая полувековую эволюцию Б. Н. Чичерина, можно увидеть, как в ней совершается смена порядка немецких философско-правовых авторитетов, установившегося в русской культуре со времени В. Г. Белинского и ранних славянофилов.

¹ Н. А. Бердяев допустил серьезную ошибку в освещении философско-правовых взглядов Чичерина, утверждая, что "для него государство есть ценность высшая, чем человеческая личность" (Русская идея. М., 1991. С. 171). Критика этой сентенции дана в работе В. И. Приленского "Опыт исследования мировоззрения ранних русских либералов" (М., 1995. С. 207, 276—286).

² До конца 70-х гг. Чичерин, ориентируясь на конституционно-правовой идеал, *программно* не допускает ничего, что выходило бы за рамки просвещенного абсолютизма западноевропейского образца (см.: Либерализм в России. М., 1996. С. 206—213).

В 50-70-х гг. Гегель для Чичерина — лучший ум Германии; в 80—90-х предпочтение все чаще отдается Канту. Эта тенденция получает завершение у П. И. Новгородцева (1866—1924), крупнейшего либерального правоведа конца XIX — начала XX в. Основной его труд ("Об общественном идеале") имеет ясно осознанную кантианскую ориентацию. В очерке "Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве" Новгородцев ставит вопрос о возможности продуктивного синтеза кантовской и гегелевской концепции в свете новейшей политико-юридической проблематики. В этом синтезе за Кантом оставляется философско-правовая, за Гегелем — политико-философская прерогатива.

* * *

Можно сказать, что либеральное правоведение пореформенной и модернизирующейся России выстрадало совершенно правильную систему взглядов относительно того, как классики немецкой философии права должны изучаться и трактоваться в условиях России современной. Поэтому я позволю себе перейти прямо к нынешнему дню и коротко высказаться о том, что считаю наиболее существенным.

Я убежден в том, что изучение классической немецкой философии права (Канта, Фихте и Гегеля) настоятельно необходимо и целительно для сегодняшней России, переживающей трудное становление правового государства. При этом "началом начал" должно быть доверительное, ученически вдумчивое отношение к трансцендентально-практической философии Канта.

Русская культура этикоцентрична; такова ее философия, ее высокая литература, ее фольклор. Русский человек не примет к сердцу ни одной нормы, ни одного института, если для них не найдено нравственное оправдание. Поэтому для развития правосознания, для формирования правовой совести у каждого из наших граждан решающее значение имеет *этическое обоснование права*. Но образец такового как раз и предложил Кант в статьях "Ответ на вопрос: что такое просвещение", "О поговорке..." и в трактате о вечном мире.

В ряду великих немецких философов права Кант должен занять положение *первоавторитета*. Это не означает, разумеется, будто его *Rechtsethik*¹ признается как догмат непогрешимости. Этическая дедукция права у Канта во многом несовершенна, и нельзя не видеть, что не его "Метафизика нравственности", а *первые работы Фихте над системой естественного права* оказались наиболее адекватной реализацией юридического потенциала трансцендентальной моральной философии.

¹этика права (нем.).

Это необходимо подчеркнуть, поскольку философия права раннего Фихте по сей день неизвестна нашему читателю и не имеет юридически квалифицированного русскоязычного комментария.

Что касается философии права Гегеля, то здесь на первый план выдвигается комплекс критических, более того — критико-идеологических задач. Необходимо прямо говорить о дефектности философско-правовой концепции позднего Гегеля как компоненты историцистской мифологии, которая структурно близка классово-социальной историцистской мифологии марксизма.

В то же время было бы очень печально, если бы эти давно уже необходимые критические расчеты превратились в публицистический антигегельянский погром. Надо бережно отнестись к таким фрагментам, таким факультативным идеям "Философии права", которые вопреки всем антикантианским устремлениям Гегеля остаются тем не менее *внутри трансцендентально-практического усилия Канта и Фихте*. Но что особенно существенно, так это *политико-философский консервативный реформизм Гегеля*. У него (а точнее, через него) надо учиться трезвому страху перед революцией, доверию к реформам и уважительному терпению по отношению к легитимной власти, которая их осуществляет. Через него надо понять такие элементарные правила политической мудрости, как поддержка государством формирующихся институтов гражданского общества и конструктивных гражданских инициатив; забота о развитии местного самоуправления; правовая и социальная защита семьи; отстаивание приоритетного значения независимого публичного правосудия.

Эта политическая мудрость Гегеля (мудрость конкретного, весьма поучительного исторического времени) осмеивалась и отрицалась одной из самых доктринерских форм гегелизма марксистской концепцией общественного развития. Но тот, кто хотел бы вывести автора "Философии права" как из-под марксистских одобрений, так и из-под марксистской критики (а этой задачей задаются сегодня многие историки философии), мне кажется, должен бы начать с обличения доктринальных апломбов самого Гегеля, и прежде всего — его уверенности в "критическом преодолении Канта".

НРАВСТВЕННОСТЬ И ИРОНИЯ. ГЕГЕЛЕВСКАЯ КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ В "ОСНОВАХ ФИЛОСОФИИ ПРАВА"

В 1821 г. Гегель писал: "Право *особенности* субъекта получить удовлетворение, или, что то же самое, право *субъективной свободы*, составляет поворотный и центральный пункт в различии между *античностью* и *новым временем*"¹.

Многие могли бы вместе с Гегелем и следуя ему поставить — хотя и в различных формулировках — такой же диагноз. Как бы ни оценивать новое время, для него во всяком случае характерно доминирование — теоретическое и практическое принципа свободной субъективности. В этом пункте различие между модерном и постмодерном имеет, как представляется, подчиненное значение, а может быть, им даже вообще можно пренебречь. Как бы ни обстояло дело с постмодерном, совершенно ясно одно: его акцент на индивидууме, в суверенной автономии определяющем самого себя, продолжает модернистскую установку. Один конкретный пример: все современные споры по поводу эвтаназии в основном вращаются вокруг проблемы субъективной свободы. Абсолютна ли она? Имеет ли человек абсолютное право распоряжаться самим собой? Однако в данном докладе речь пойдет не о какой-либо конкретной этической проблеме. Тема, которую я хотел бы обсудить, носит фундаментально-этический, даже метафизический характер. Я постараюсь изложить некоторые соображения по вопросу о *соотношении субъективности и нормативности*.

Верно ли утверждение Хайдеггера о том, что современная метафизика субъективности с необходимостью ведет к нигилизму, т. е. к субъективности без нормы? И если мы хотим избежать этого результата и пытаемся привязать субъективность к некоторой содержательной нормативности, имеющей обязательную силу, то не означает ли это конец принципа свободной субъективности? Не вступает ли тогда гетерономия на место автономии? Иными словами: существует ли реальный путь, позволяющий избежать выводов постмодернистской идеологии, утверждающей, что субъективность и нормативность исключают друг друга, что все наше мышление не выходит за пределы абстрактной рассудочной альтернативы между автономией и гетерономией?

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 168.

Я полагаю, что такой путь существует, и это в определенном смысле и по большей части тот путь, по которому пошел Гегель в своей философии, и особенно в своей практической философии. Поэтому при рассмотрении данной проблемы я буду прежде всего обращаться к Гегелю. Вначале я проанализирую одну тему из его "Основ философии права", имеющую для нашей постановки вопроса парадигматический характер. Речь при этом идет о переходе от морали к нравственности. Этот переход является результатом критической деструкции абстрактно понимаемой субъективности. В первую очередь это отчетливо проявляется в гегелевской интерпретации иронии (не случайно она является одним из излюбленных мотивов в постмодернистском мышлении). Затем я хотел бы критически рассмотреть гегелевское решение проблемы: нравственность, имеющая здесь для Гегеля столь решающий характер, стала сегодня насквозь проблематичной. Она стала тем, что я назвал бы *надломленной нравственностью*. Поэтому принципы гегелевской практической философии, на мой взгляд правильные, не могут сегодня работать в полной мере. Чтобы это стало возможным, требуется переоценка момента конечности человека. Некоторыми размышлениями об этом я завершу свой доклад.

1. Гегелевская критика абстрактной субъективности

Гегель, пожалуй, как никто другой, хорошо понимал бесперспективность абстрактного понимания субъективности. Большая часть его учения может рассматриваться как попытка дать современной субъективности субстанциальное содержание.

Логика, отвечающая за этот процесс, не привязана к альтернативе "субъективность без нормы" или "нормативность без субъекта". Автономия в понимании Гегеля не является тавтологичной, субъективность не нигилистична, а нормативность не гетерономна. То, что может сообщить воле субстанциальное содержание, не есть некий далекий идеал и голое долженствование. Это — живая действительность, конкретизированная во множестве нравственных отношений.

В дальнейшем я попытаюсь более подробно остановиться на этих темах. При этом меня в первую очередь интересует здесь не проблема истолкования Гегеля, а занимаемая им систематическая позиция. Основной вопрос заключается в том, *как может свободная субъективность прийти к содержательной нормативности*. В качестве парадигматического контекста этого вопроса я беру гегелевскую критику морали в том виде, в

каком эта критика развита в "Основах философии права"¹. Прежде всего меня интересует здесь то, что Гегель называет *иронией* и что он рассматривает как высшую форму абстрактной субъективности, а также переход к нравственности.

Всеобщая характеристика абстрактной субъективности

В процессе осуществления свободы мораль "возникает" из диалектики абстрактного права и нарушения права (§ 103). Дело в том, что абстрактное право оказывается лишь некоторой ограниченной формой свободы. Характерная для него всеобщность носит односторонний характер. Воля особенной субъективности не учитывается. Это проявляется в нарушении права, когда особенная субъективность манифестируется, противопоставляя себя всеобщему. Такая односторонность может быть преодолена лишь в том случае, если всеобщность права опосредуется особенной субъективностью. В морали мы имеем дело с этой особенной субъективностью, которая хочет сделаться носителем и реализующей инстанцией всеобщего. Вместо абстрактного правового лица, получающего воплощение во внешних вещах (собственность) или в какой-либо общности (договор), теперь в центре находится *моральный субъект* (§ 105, 196). Здесь типично то, что противоположность всеобщего и особенного, которая в праве показала себя как внешняя противоположность, теперь становится внутренней. Эта противоположность переносится в самого субъекта. Противоположность всеобщего и особенного становится теперь поэтому противоположностью *для себя* (до этого она была только *в себе*, т. е. *для нас*). Речь идет о чем-то, что осознается самим субъектом. Так правовое лицо становится моральным субъектом. Всеобщность понимается здесь уже не как нечто чуждое (как в преступлении или в мстящей справедливости), а как нечто такое, что принадлежит самой субъективности и образует ее собственную сущность.

В морали субъект понимает себя в качестве *этого особенного субъекта*, который является носителем всеобщего и воплощает его как волю своей собственной сущности. Это указывает на Канта: благо заключается в послушании по отношению к некоторой всеобщности, которая есть закон собственной сущности. Свобода в подлинном смысле слова лишь тогда может быть

¹ В дальнейшем я ссылаюсь на "Основы философии права", указывая соответствующий параграф (§) и при необходимости отмечая, что текст относится к примечанию и к добавлению. По развиваемой здесь проблематике см. также мою статью: *Heyde L. Gebroken zedelijkheid // Tijdschrift voor Filosofie*, 58 (1996). S. 62—83.

действительной, когда субъект *сам* определяет всеобщность. Или, если посмотреть в другой перспективе: когда всеобщее и объективное свидетельствует о для-себя-бытии субъективности. Для этого субъективность не должна оставаться чисто внутренней, а должна выражать и подтверждать себя во внешнем. Это происходит в поступке и посредством поступка (§ 113).

Здесь достаточно ясно, что речь идет не о безусловном утверждении особенной субъективности, а о праве *особенной субъективности, которая сама желает определять всеобщее*. Иначе говоря, речь идет о праве и свободе, а не о произволе. Это значит, что в морали также речь идет об *образовании* собственной особенности. Поэтому мораль представляет собой сферу, в которой происходит следующий процесс: *с одной стороны*, особенная субъективность достигает все большей реализации своей внутренней всеобщности и истины, а *с другой стороны*, всеобщность все больше воплощается в субъективности (§ 106).

Всеобщее теперь уже не есть нечто находящееся вне субъекта, но совпадает с деятельностью его самоопределения.

Однако и теперь мы подходим к существенно важному для нашей проблематики пункту — то опосредование, о котором здесь идет речь, не достигает реализации *в пределах* сферы морали. Оно не удается в полной мере. Здесь проявляется одна существенная черта морали: это — сфера *долженствования* (§ 108). Единство всеобщего и особенного, субъективного и объективного выступает как некоторое *требование*, как нечто такое, что предстает перед субъектом в качестве *долга*. Субъективная воля вступает здесь в отношение к понятию воли. Это отношение имеет характер некоторого задания. Мораль является вместе с тем сферой различия, ибо в ней проявляется напряженность между особенным и всеобщим. Она также является *конечной* сферой. Ведь субъективность и объективность сохраняют свою противоположность друг другу. Здесь также преобладают категории логики сущности. "Добро", например, определяется как нечто, с чем существенно соотносится "совесть", причем ей не удастся реализовать свое единство с ним. Поскольку опосредование всеобщего и особенного остается по преимуществу некоторым *требованием*, то всеобщее так и остается в конечном счете *формальным*. Субъективность демонстрирует свою неспособность из самой себя дать *благую содержательное* определение.

Тем самым мораль становится противоречивой, по крайней мере если она ограничивается только своей собственной сферой. С точки зрения нашей проблематики можно было бы сказать: *субъективности* не удастся достичь *содержательной норматив-*

ности. Изолированная в себе самой и положенная в качестве абсолютной моральная субъективность всегда будет готова к тому, чтобы обратиться в произвол. Если она до конца настаивает на своем праве, то в полной мере проявляется ее ограниченность и скудость. Особенно отчетливо это видно на примере той определенной формы, которую принимает моральная субъективность и которую Гегель называет *иронией*. Эта форма разбирается в последнем отделе части, посвященной морали, который называется "Добро и совесть"

Ироническая субъективность

Выражением "добро" или "благо" (das Gute) Гегель обозначает высшую степень реализации свободы (§ 129). Благо есть "абсолютная конечная цель мира" В практической сфере нет ничего более высокого. В творении добра воля достигает своего существенного завершения. Но в чем же состоит добро?

Как уже ясно из сказанного, добро не ограничивается абстрактной всеобщностью права. Не ограничивается оно, как мы также видели, и сферой особенной субъективности. Добро есть синтез обеих сторон: это единство права и блага (Wohl). Иначе говоря: абсолютная конечная цель поступка, то, что придает поступку не поддающуюся релятивизации ценность, есть единство особенной воли и понятия воли. В этом смысле в добре заключено то, что Гегель называет всеобщей сущностью субъективной воли (§ 133). "В себе" это отнюдь не есть нечто гетерономное. Это есть "долг" лишь постольку, поскольку особенная воля не образовала себя ко всеобщему. Однако для конкретного поступка — а других поступков не бывает — этого недостаточно. Ведь что же представляет собой синтез права и блага? Они не подразумевают с необходимостью друг друга, но могут вступать в конфликт, как это показывает чрезвычайное право. Как может формальное указание на добро получить содержательную определенность, так чтобы оно реально приобрело для субъекта нормативный характер?

Ответ Гегеля, по существу, сводится к следующему. Если всеобщность находится на стороне добра, а особенность — на стороне субъективной воли, тогда дальнейшее определение добра может осуществляться лишь через эту волю, а значит через некоторого субъекта, который понимает себя в качестве инстанции, полагающей особенность добра. Субъекта, который понимает себя таким образом, который представляет собой это знание, Гегель называет совестью (§ 136).

Совесть есть субъективность, которая абсолютно уверена в себе самой (что выражается уже этимологически в связи между

понятиями "совесть" (Gewissen) и "достоверность" (Gewißheit). Гегель считает, что это — современная точка зрения, где радикально утверждается автономия субъекта. Для реализации свободы важно, чтобы поступок выражал собой определенное решение совести. Поступок добр лишь в том случае, если его источником и носителем является собственная убежденность субъекта, *желающего сделать добро*. Совесть фундаментально отличается от любого субъективизма, ибо *истинная* совесть в силу своей собственной сущности стоит под суждением добра. Это инстанция, которая должна сообщить определенность именно добру, а не злу: в этом отношении она есть *право* (§ 137). Однако право следовать своей совести есть формальное право. Это право лишь тогда получает адекватное содержание, если совесть согласуется с добром, если совесть определяет именно добро, а не что-нибудь иное. Лишь в этом отношении она есть неприкосновенная "святыня"

Здесь уже проявляется *противоречивость* морали.

Откуда мы можем знать, что имеем дело с *истинной* совестью? Это может выясниться только из факта согласованности с добром. Однако об этой согласованности здесь едва ли можно судить, ибо добро еще абстрактно. Рефлексия, таким образом, вращается в кругу. Добро должно получить определенность от совести, однако, чтобы знать, что же полагает совесть, добро или зло, надо знать, что такое добро, а это снова отсылает нас к совести и т. д. По Гегелю, эта проблема не может быть разрешена в пределах сферы морали. Этот круг прорывается лишь в *нравственности*. Но об этом потом.

Мы имеем теперь некоторую совесть, которая сталкивает нас с некоторым пустым *я*. Она столь же формальна, как и добро, которое должно получить определенность через совесть. Следовать своей совести — это право, зафиксированное на современном уровне, однако оно носит лишь формальный характер. Мы здесь еще ничего не знаем о том, что же конкретно должна делать субъективность. Без субстанциальной привязанности к *истинному* содержанию совесть есть лишь пустое место, которое может сделать своим содержанием все, что угодно. Нет никакой гарантии в том, что совесть, исходя из своей автономии, будет сообщать определенность именно добру. Она есть возможность как добра, так и зла (§ 139). Она может наполнить себя любым содержанием.

То обстоятельство, что принцип субъективности сам по себе ничего не гарантирует и во всяком случае в качестве изолированной моральности не может прийти к некоторой легитимной содержательной нормативности, Гегель иллюстрирует на различных формах субъективизма. В дальнейшем я подробнее

остановлюсь на том феномене, который Гегель считает высшей формой субъективизма. Мы увидим, что он демонстрирует интересное сходство с нигилистической субъективностью, которая, по Хайдеггеру, знаменует собой конец западной метафизики¹. Мы увидим также, что замкнутая на себе самой (моральная) абстрактная субъективность может превратиться в субъективизм без нормы.

”Наконец, наиболее крайней формой, в которой эта субъективность полностью постигает себя и высказывается, является образ, названный, пользуясь заимствованным у Платона словом, *иронией*...” (§ 140, примечание f).

То, чем руководствуется субъективизм в различных формах его проявления, описанных Гегелем, в иронии целиком и полностью выступает на свет: не суть дела, а собственное *я* есть абсолютное. Слово “ирония” указывает на метод Сократа, как об этом прямо говорит и сам Гегель. У Сократа ирония является средством, позволяющим под видом незнания и с помощью многочисленных вопросов разоблачать непоследовательность и тщеславие софистического сознания. Тем самым сознание делается чувствительным к истине. В иронии, о которой говорит Гегель, также лишается значимости некоторое содержание. Однако, в отличие от Сократа, предметом иронии является уже не сознание, которое еще не дошло до истины и справедливости, а сама истина вместе со всеми формами нравственной объективности. В других формах субъективизма, которые анализирует Гегель и на которых мы сейчас не будем останавливаться (например, интенционализм), можно еще говорить о некоторой серьезности. Собственное убеждение или благое намерение представляются как то, что придает поступку моральную ценность. Здесь же, в иронии, всякая моральная объективность сводится к *игре* воли. В этой игре субъект наслаждается исключительно *самим собой*. Он знает, что в соответствии со своей собственной сущностью он направлен на объективное. Однако вместо того чтобы углубляться в него и действовать исходя из него, субъект держит объективное на дистанции. Он не позволяет определять себя объективному. Напротив того, он произвольно играет с ним и тем самым полагает себя самого в качестве реальности, которая выше всякой объективности.

Эта ироническая игра проявляется в том, что субъект рассматривает себя как инстанцию, которая без каких-либо основа-

¹ Тем самым я еще не сказал, что хайдеггеровская интерпретация конца западной метафизики является безусловно адекватной. Для меня здесь важна не историческая адекватность концепции Хайдеггера, а выражаемая ею систематическая позиция.

ний принимает решения относительно своего поступка и его ценности: *теперь я решаю так, но могу точно так же решить и по-другому. Что* я решаю — это совершенно безразлично. Важно лишь одно: тот факт, что именно я это решаю. Направленность на суть дела исчезла. Я наслаждается исключительно самим собой. Я, исходя из своей собственной суетности, объявляет суетной всю нравственность. Что здесь важно, так это лелеяние собственного я, наслаждение самосознанием, самовыражением, самостоятельным принятием решений, наслаждение *самим собой* как субъектом воления. *Что* (или *кто*) при этом осознается, выражается, принимает решения или проявляет волю — становится безразличным.

Гегель отмечает далее, что эта высшая форма субъективизма может появиться лишь в эпоху, когда серьезность веры улечувивается и сознание обладает своей сущностью лишь в утверждении суетности всех вещей (§ 140, *прибавление*). В этой иронии в конечном счете все становится суетным. Говоря словами Кундеры¹, бытие становится легким. Не становится ли оно невыносимо легким? В конечном счете и собственному я не удастся избежать легкости бытия. Оно само становится легким, теряя всякую субстанциальность, теряя себя в тщеславной игре, в которой ускользает всякая действительность.

Ироническое сознание есть лишенная нормы субъективность, в которой автономия тавтологична и превращается в чистую самохарактеристику. Движение, характерное для моральной сферы, заходит в тупик².

Нравственность как освобождение

Разрешение этих противоречий состоит, по Гегелю, в переходе в новую сферу — сферу *нравственности*. Здесь добро получает свою определенность, а субъект освобождается от произвола. Нравственность есть конкретное, наполненное, определенное единство права и морали. Она не есть нечто внешнее по отношению к праву и морали. Она не появляется

¹ Кундера (Kundera) Милан (р. 1929), чешский писатель. В романах "Шутка" (1967), "Жизнь не здесь" (1973), "Невыносимая легкость бытия" (1984, о судьбах людей, причастных к трагедии "пражской весны" (1968), "Книга смеха и забвения" (1978), "Бессмертие" (1989) — тема неблагополучия современной духовной и политической ситуации в мире, критика (в иронической манере) тоталитарных режимов. Стихи. В 1975 г. эмигрировал во Францию.

² Подробнее о понятии иронии см., например: Wijssgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschappen, 35 (1994—1995), Nr. 6, особенно статью Вискера (R. Visker) (S. 179—184).

неожиданно, подобно *deus ex machina*¹. Напротив: по Гегелю, она есть то, на чем держится и благодаря чему становится возможным весь процесс функционирования права и морали. Это — реальность, в которую моральный субъект всегда уже включен и *в отношении к которой он только и может впервые оформиться в качестве абстрактного субъекта*. Ирония предполагает, например, некоторое значимое нравственное содержание и некоторый реальный мир, в котором может проживать ироничный субъект. Так, акцентирование игры различий в постмодернистской культуре предполагает некоторое фундаментальное тождество, отмечающее границы этой игры. Наконец, не всякое различие является законным, как это ясно показывают дискуссии по проблеме тоталитаризма или по теме прав человека.

Нравственность, в которой снимается мораль, в общем соответствует тому, что Гегель в Предисловии к "Основам философии права" называет действительным разумом, действующим в общественной жизни. Здесь речь идет о реальности, которая выходит за пределы всех индивидуумов как таковых и вместе с тем является их носителем. Это целое, образуемое правовыми, моральными, экономическими и политическими отношениями, ценностями и нормами. Короче говоря, это *этос* общества. Подобно тому как порядок природы проникнут разумом, так проникнут разумом и порядок духовный. Он, как думает Гегель, не оставлен Богом. Поэтому нравственность не является для субъекта некой чуждой действительностью, а есть нечто такое, в чем он может узнать самого себя. При этом речь идет не о любой общественной жизни. *Нравственность*, которую Гегель понятийно осмысливает в своей философии объективного духа, относится к этосу, чьи существенные черты, как полагает Гегель, можно распознать в современных государствах, сформировавшихся со времени Французской революции. Рассматриваемая глобально, эта нравственность представляет собой современное государство в широком смысле слова: единство таких особенных сфер жизни, как семья, гражданское общество, политическое государство. Она есть система опосредований всеобщего и особенного, субъективного и объективного. Если формулировать исторически, то нравственность представляет собой единство единства (идеал гармонии в греческом полисе) и различия (высвобождение особенной субъективности в современную эпоху, эпоху модерна). Здесь субъект получает признание в качестве свободного и самостоятельного

¹ Буквально: бог из машины; искусственное разрешение трудной ситуации (*лат.*).

и вместе с тем получает от этой общественной жизни субстанциональное содержание проявлений своей воли и своих поступков. Имеющая нормативный характер универсальность отнюдь не есть только нечто будущее, по которому томятся, но является живой действительностью, которая наличествует как среда, в которой может развернуться субъект.

Поэтому нравственность отнюдь не есть гетерономная субстанция. Когда индивидуум посредством *образования* снимает свою непосредственность и своенравность, то он признает это всеобщее в качестве закона своей собственной сущности. Здесь субъективность и норма не исключают друг друга.

2. Надломленная нравственность

Зафиксировать точное значение всех элементов данного понимания нравственности не всегда просто. В общих чертах это понятие кажется достаточно ясным¹. Гораздо менее ясным представляется значение этой концепции для современной практической философии. Как следует оценивать гегелевское понятие нравственного сообщества, и прежде всего его понимание соотношения морали и нравственности? Этот довольно общий вопрос заметно заостряется, если мы направим наше внимание на нечто такое, что оказывается крайне важным как для гегелевской концепции, так и для нашей оценки.

Как известно, Гегель вовсе не собирался в своей концепции нравственности дать набросок своего рода *идеального* общества. Нравственность понимается им не как некое *долженствование*, остающееся некоторым идеалом. Фундаментальные нравственные принципы Гегель понимает как *действительные*, как *действующие* в общественной жизни: что разумно, то действительно. Вопрос, которого сегодня трудно избежать практической философии, гласит: не стала ли эта *действительность* нравственности иллюзией?

Можно ли еще и в самом деле говорить о некоем мире нравственных отношений, о нравственности как "живой действительности", составляющей субстанциональный контекст, в котором субъективность приобретает нормативное содержание? Остается ли, собственно, еще реальным то движение *снятия*, в котором, по Гегелю, разрешается проблема морали? Или там,

¹Я попытался разъяснить это в моей книге: *Heyde L. De verwerkelijking van de vrijheid. Een inleiding in Hegels rechtsfilosofie.* Maastricht, Leuven (Van Gorcum, Univercitare Pers Leuven), 1987. Русское издание вышло в 1995 г. в Москве (издательство "Гносис").

где мы имеем дело с нравственностью, придется вместе с Вейлем сказать: "...la vielle forme est dépassée..."¹?

В типично диалектической манере Вейль пытается доказать, что если гегелевское понятие современного государства верно, то это вместе с тем означает его конец. При этом он ссылается на принципы, которые были важны и для гегелевского мышления. Один из этих принципов находит свое выражение в образе совы Минервы. В конце Предисловия к "Основам философии права" Гегель говорит, что философия, постигаемая как понятие мира, может совершать свое дело лишь после того, как дух в культуре завершил определенную фазу своего труда, лишь тогда, когда определенная форма жизни устарела. Философия постигает действительность в форме мысли, но она не может омолодить ее. В этом смысле Вейль пишет: "Qui, Hegel a "justifié" l'état moderne, l'état représenté par la Prusse de son époque... justifié et, par le même, condamné; l'esprit s'apprête a faire un nouveau pas"².

Разумеется, для того чтобы взвешенно судить о проблеме соотношения философии и истории у Гегеля, нужно было бы провести подробный анализ этой тематики³. Однако там, где речь идет о действительном содержании нравственных отношений, имеющих, по Гегелю, решающее значение для свободы, некоторые феномены указывают то направление, о котором говорит Вейль. Пока обращают на себя внимание два таких феномена.

То, что у Гегеля выступает как первичная ячейка нравственной жизни, а именно — семья, превратилось в сегодняшнем обществе в весьма странный институт. В глазах многих она к тому же уже не выполняет какой-либо *существенной* и *необходимой* роли в функционировании общественной жизни. Она становится некоторой "моделью" наряду с другими "моделями", в которых оформляются сексуальность, аффекты, функция продолжения рода и воспитание. С этими моделями субъект, по-видимому, может обращаться достаточно свободно. Даже если классический брак пока еще и можно назвать доминирующим, он все же представляет собой весьма нестабильное образование. Тем самым терпит ущерб и та роль, которую Гегель отводил семье, а именно — быть непосредственным

¹ старая форма изжила себя (*фр.*); *Weil E. Hegel et L'état. Paris (Vrin), 1974. S. 103.*

² "Да, Гегель оправдал современное государство, государство, представленное Пруссией того времени... оправдал и вместе с тем приговорил; дух готовится сделать новый шаг" (*фр.*). *Weil E. а. а. О. S. 103—104.*

³ Несколько подробнее я пишу об этом в указанном выше исследовании о гегелевской философии права, а также в статье "Geschiedenis en Normativiteit in Hegels Rechtsfilosofie" // *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte. 80 (1988). S. 259—271.*

единством всеобщего и особенного и первичным местом *образования* свободной субъективности.

Второй феномен касается соотношения гражданского общества и государства. Принципиальным моментом в гегелевской концепции нравственности является то, что гражданское общество представляет собой некоторую лишь относительно самостоятельную и поэтому, по существу, подчиненную сферу. Об этом ясно сказано в § 261 "Основ философии права". По отношению к гражданскому обществу (а также по отношению к семье) государство является, по Гегелю, "с одной стороны, *внешней* необходимостью и высшей силой... а с другой стороны... их *имманентной* целью" (§ 261). Возникает вопрос: не подверглось ли со времен гегелевской "Философии права" это отношение постепенной эрозии? Не стало ли гражданское общество доминирующим фактором в жизни государства, вместо того чтобы быть лишь некоторым его (пусть существенным) моментом? Разве политический разговор не нарушается постоянно борьбой экономических интересов, которая навязывает себя с силой железной логики и лишает силы логику нравственности?

Было бы ошибкой сводить гражданское общество к чисто экономической сфере. И сегодня, и во времена Гегеля оно есть и было сферой, которая определяется также и правом. Однако оно остается, как говорит Гегель, некоторым *внешним государством, государством нужды и рассудка* (§ 183). Это значит, что общественная жизнь, как и свойственная ему всеобщность, имеет в конечном счете инструментальное значение. Она понимается лишь как средство по отношению к наиболее рациональному по возможности удовлетворению потребностей и обеспечению индивидуальных и групповых интересов. Она есть нечто такое, что не несет в себе самом какого-либо позитивного смысла, а принимается как некоторое неизбежное, необходимое зло. Является ли современное государство на самом деле чем-то большим, чем множество индивидуумов, объединяемых игрой производства и потребления, бюрократией и системой законов, воспринимаемых как нечто внешнее? Идеологическим отражением этой "новой" политической реальности является, например, доминирование множества форм *концептуального представления договора*. Весьма показателен поток литературы социально-прагматического характера по теории действия и коммуникации, где предпринимается попытка указать условия, при которых возможно достижение рационального социального консенсуса¹. Государство выступает здесь как некий артефакт.

¹ См., например: *Höffe O. Strategien der Humanität. Zur Ethik Öffentlicher Entscheidungsprozesse. Freiburg, München (Karl Alber), 1975.*

Всеобщее (нормативное) понимается как нечто такое, что еще не существует, но должно быть *реализовано*, причем оно может быть реализовано как угодно. То, что всех связывает и объединяет, оказывается результатом определенных процедур. Это предмет обсуждений и ясных соглашений. Нормативное содержание, то, что содержательно определяет свободную субъективность, становится тем самым чем-то *гипотетическим*. Это уже не есть что-либо субстанциальное, но сохраняется в силе лишь так долго и постольку, пока и поскольку субъекты решают сохранять его в силе. "Добро", то, что, по Гегелю, должно определять решения совести, сводится в таком случае к взаимодействию множества фактических индивидуальных волей. Оно уже не есть нечто такое, что категорическим образом определяет и регулирует это взаимодействие. Оно, скорее, является фактическим следствием этого взаимодействия.

Это обращение к фактичности некоторого консенсуса основательно подрывает всякую попытку этической постановки вопроса, ибо последняя касается именно ценности и истинности того, что провозглашается как некоторая фактичность.

Похоже, что такие феномены разрушают нравственность в гегелевском смысле слова. Ее субстанциальное содержание надламывается. Она продолжает свое существование лишь в виде фрагментов и следов, а не как органическое единство, выступающее для индивидуума как *этос*, в котором он может жить. Терпит основательный ущерб и сила ее влияния. Она сводится к некоторой возможности, которой индивидуум может пользоваться произвольно. Из того, что оказывает влияние, ставит требования, дает направление и содержательное наполнение воле и поступкам, она превращается в нечто, относительно чего принимаются решения. Говоря на языке гегелевской практической систематики: дело обстоит так, как если бы вернулась мораль в ее абстрактной форме. То, что понималось как момент, разрушает тотальность. Не иссякает ли здесь движение снятия и не возвращаемся ли мы тем самым с новой силой к описанному выше комплексу противоречий абстрактной морали? Не надо ли считать все это последним следствием воздействия метафизики автономно понимаемой субъективности? И наконец: не означает ли это, что альтернатива "субъективность без нормы или нормативность без субъекта" непреодолима? Мои дальнейшие соображения не претендуют на то, чтобы дать ответы на эти вопросы. Это лишь некоторые предложения и указания.

3. Сила и бессилие нравственности

Первое указание содержится в самом выражении *надломленная нравственность*. Я не случайно выбрал это выражение. Я нарочно не говорил о *потере нравственности*. С помощью последнего выражения Гегель глобально характеризует *гражданское общество* (см., например, § 181, 184, 185). Такая терминология нередко вводит в заблуждение; гражданское общество понимается тогда как некоторая сфера, в которой вообще отсутствует нравственность. То, что это неверно, обнаруживается, во-первых, в том, что гражданское общество есть и переход к нравственности (прежде всего посредством реализуемого в нем *процесса* образования), и *само* содержит в себе нравственные моменты, хотя и в ограниченном смысле. Во-вторых, это становится ясно из того непосредственного значения, которое выражение "потеря" имеет в систематике "Основ философии права". Нравственность, о потере которой идет речь, есть не нравственность вообще, а лишь непосредственная нравственность в том виде, в каком она имеется в предыдущей сфере, а именно в семье. Говоря о *надломленной нравственности*, я хотел устранить всякие ассоциации с *потерей* в смысле исчезновения.

В своем позитивном значении это выражение указывает на многие знакомые феномены, как бы самим собой разумеющимся образом принадлежащие к так называемой культуре постмодерна. Возьмем хотя бы различные формы индивидуализации, партикуляризм, плюрализм, делающие традиционный этос проблематичным. Происходящие отсюда различия могут действительно вести к уничтожению нравственной субстанции. Выражение "надломленная нравственность" намекает на другую возможность, которая может быть весьма типичной для "постмодернистской ситуации". Различия в этом случае отнюдь не абсолютны, а выступают лишь в рамках определенного поля, задаваемого фундаментальным единством. Однако это единство стало настолько само собой разумеющимся, оно настолько глубоко проникло в ткань наличного бытия, что его осознают лишь с большим трудом. Однако именно это единство решающим образом определяет то, какие различия оцениваются как приемлемые, а какие отвергаются, какая партикуляризация воспринимается как хорошая, а с какой следует бороться. Уже Гегель указывает в своей философии права на подобную логику (§ 270). Чем сильнее государство, т. е. чем крепче всеобщность, которая связывает все партикулярности, тем более либеральным может оно быть, тем большее количество больших и малых групп,

стилей жизни и форм вероисповедания оно может себе позволить.

Лишь в сообществе со слабой внутренней связью, граждан которого почти ничто не объединяет, всякое различие представляет собой угрозу. Оно плохо переносится, поскольку другой человек не имеет здесь возможности хоть в какой-то степени узнать самого себя. Если толерантность должна быть чем-то большим, нежели безразличие, то она требует некоторой *связи*, побуждающей к тому, чтобы к различиям относились терпимо. Нечто абсолютно иное меня не интересует. Когда же оно вторгается в мой жизненный мир, то оно становится угрожающим и жестоким. В нашей происходящей из модерна постмодернистской духовной конституции коренится единство, образующее поле для игры различий. Оно препятствует тому, чтобы нравственность пусть надломленная разложилась.

Если мышление недостаточно хорошо осознает это что не всегда легко, поскольку самое близкое часто кажется самым чуждым, — то оно странным образом теряет свой мир. Оно в этом случае забывает ту субстанцию, которой оно бессознательно живет. Оно тогда, по существу, отказывается от того, чем оно питается в каждом своем движении и что делает возможным не только всякое мышление, но и всякую практику. Оно, говоря вместе с Гегелем, соблазняется идеей о том, что оно лишь тогда глубоко, когда оно отличается от всего остального. Но и в этом оно никогда не может быть последовательным, ибо оно *никогда* не может *полностью отождествиться* с этой различенностью, но всегда держит в резерве нечто такое, что я называю единством. Примеры тому всем хорошо известны. Такие "различенности", как расизм, детская порнография, рабство, пытки, тоталитаризм и т. д., — неприемлемы. Они отталкиваются и исключаются сообществом. И это, считаем мы, справедливо. Они не принадлежат к объединяющему нас этосу. Они вытесняются на основе единства, которое им чуждо. Я не хочу этим сказать, что нечто существенно-необходимым образом находит свое этическое оправдание в своей принадлежности некоторому фактически существующему этосу. Такое утверждение было бы формой этического позитивизма. Однако я не буду вдаваться в обсуждение указанной проблемы, поскольку это потребовало бы отдельного доклада. Ограничусь здесь формулировкой принципа. Господствующий этос обладает значимостью в этическом смысле не в силу своей фактичности, а на основе своего внутреннего качества, т. е., как сказал бы Гегель, в силу своего *разумного характера*. Иначе говоря, в силу того, что он соответствует сущности человека.

4. Весомость конечности

Второе указание содержится в понятии *иронии* в том его гегелевском¹ значении, в котором мы рассмотрели его выше. Оно указывает на некоторый опыт, в силу которого становится проблематичным определенный нравственный порядок как таковой и который в нашей культуре вышел на первый план.

В "Основах философии права" ирония представлена как форма автономии, в которой моральный субъект не углубляется в саму суть дела. Напротив того, он играет с ней так, как ему заблагорассудится. Здесь остается открытым вопрос о том, имеем ли мы при этом дело со своего рода неспособностью или со своего рода нежеланием. Однако во всяком случае ясно, что субъекту не удастся направить себя на нечто такое, что выходит за его пределы, или привязать себя к нему. Поэтому в иронии становится проблематичной не та или иная нравственная позиция, а то, что является *предпосылкой* всякой нравственности. Для того чтобы автономия не оставалась тавтологичной, индивидуальная воля должна направиться на нечто субстанциальное, дающее ей определенное безусловное содержание.

Мы не можем сейчас рассматривать различные исторические формы, в которых человечество пыталось выразить это субстанциальное содержание. Сейчас речь идет о фундаментальной предпосылке целостности. Она заключается в готовности воли руководствоваться определенной нравственной идеей, идеей благой жизни, чем-то таким, что обладало бы объединяющей и обязывающей силой для отдельных субъектов. Тем самым обосновывается некоторая универсальность, делающая возможной человеческую жизнь и жизнь сообщества. Эта идея не есть нечто такое, что полагалось бы самой отдельной волей. Она относится к рациональности, которую отдельная воля не полагает, но по отношению к которой эта воля остается открытой. Эта идея оказывается тем содержанием, которое следует учитывать и уважать, а не тем, которое только еще надо создать².

Ироническая субъективность — в гегелевском смысле — отрицает такую связь или разбивается о нее. *Она отрицает идею связи как таковую.* Она теряет себя в своего рода *дурной бесконечности*. Она везде говорит о конечности и относительности. Она постоянно стремится выявить суетность всего. Од-

¹Это ограничение является существенным.

²Это не есть плоская гетерономия. В том факте, что именно я сам подчиняю себя нравственному закону, выражается магическая тайна человеческой личности. См.: *Hoesle V Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München (Beck), 1994. S. 237, а также: *Desmond W. Being and the Between*. New York (Suny), 1995. S. 505—545.

нако на самом деле она не хочет признать свою собственную конечность, ибо принцип должен распространяться на каждую позицию. Идея человеческой природы, которая как *сущность* человека определяет собой сферу практики, кажется иронической субъективности подавляющей. Всякую меру и всякую границу она воспринимает как угрозу свободе. Должно быть возможно все, потому что и это важно — *ничто не абсолютно, кроме Я*. Для иронической субъективности тем самым характерна надменная заносчивость: она всегда ставит себя выше чего бы то ни было. А значит и выше *идеи добра*.

Проблему дальнейшего определения этой идеи мы сейчас не обсуждаем. Сейчас для нас важно лишь ее минимальное содержание. Оно заключено в мысли о том, что лишенное меры не может быть той средой, в которой человек реализует свою сущность. Это — одно из первых и наиболее фундаментальных прозрений, порождаемых этическим опытом. Классическая формулировка этой мысли содержится в изречении, начертанном на фронтоне дельфийского храма: *gnōti seauton*, познай самого себя. Здесь идет речь не о предвосхищении современного понимания субъективности, а о понимании освободительного характера меры и границы¹. Однако ироническая субъективность закрыта для этого опыта. Ее интересует не умение различать границы и определять меры, а сама бесконечная смена позиций². Она не углубляется в опыт.

Сегодня довольно непросто дать содержательное описание того, что мы называем человеческой сущностью или человеческой природой. Это — слова, обозначающие закон самобытия и меру благой жизни. Пожалуй, мы можем указать *conditio sine qua non*³ такого определения. Будучи минимальным, оно не перестает быть существенным. Это условие состоит в том, чтобы не впадать в самомнение, быть открытым для исторического опыта человечества и постоянно ориентироваться на идею добра, понимаемого по меньшей мере в качестве *регулятивной* идеи.

Более подробно эту позицию я рассмотрел в моей книге "Das Gewicht der Endlichkeit. Zur philosophischen Frage nach Gott" ("Весомость конечности. К проблеме философского понимания Бога"). Контекст там, однако, другой: прежде всего не практически-философский, а метафизический и религиозно-философский. Одна из основных идей этой работы состоит в том, что наша постмодернистская культура, с одной стороны, пред-

¹ Aubenque P. La prudence chez Aristote. Paris (Vrin), 1963. S. 161.

² Этот характер блестяще изображен у Дидро ("Племянник Рамо").

³ необходимое условие (*лат.*).

стает как культура конечности (обратим внимание хотя бы на успех всех видов философии конечности, а также на псевдо-самоочевидность атеистического или агностического мировоззрения). С другой же стороны, эта конечность принимается не в полной мере. Если конечность понимается в качестве абсолютной перспективы, то она полагается как абсолютная. Тем самым ее делают чем-то таким, чем она не является. В своей книге я критикую эту ложно понимаемую привязанность к конечности. Я пытаюсь показать, что полное принятие конечности состоит в том, чтобы ее не абсолютизировать. Конечность не абсолютна. Конечность конечна. Истинная привязанность к конечности состоит тогда в открытости по отношению к тому, что является носителем этой конечности и гарантирует ее окончательный смысл: это — мистерия бесконечного. Говоря на языке представления, это — Бог, который есть основа и мера всего.

Для такого понимания конечного ирония не есть нечто высшее или последнее. Существует и более широкий горизонт, благодаря которому субъективность обретает способность к *юмору*¹.

¹Решающим моментом здесь является действительное принятие конечности. См.: Heyde L. Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God, Amsterdam, Meppel (Boom), 1995.

ГЕГЕЛЬ И ГОСУДАРСТВО АБСОЛЮТНОГО СУБЪЕКТА

Гегель прожил много жизней в России, и последняя из них только что завершилась. В этой только что завершившейся жизни все, о чем Гегель мыслил, обрело наконец, какое-то подобие действительности, согласованной с неким высшим разумом, притязавшим выразить субстанциональную волю истории. Кто не испытывает сегодня тоски по тому подобию разумности, при всей ее тесноте, корявости и отдельных ее недостатках? Кто втайне не сожалеет, что то мироздание, в котором мы жили, обещав простоять вечно, оказалось карточным домиком? И кто осмелится бросить камень в его развалины, зная, что камень ваш только добавит "энтропии" и беспорядка к сегодняшнему брожению умов и людей, решивших, как говорил Достоевский, "по собственной глупой воле пожить" и не знающих, что теперь с этой волей делать? И потому если я сегодня возвращаюсь к теме и рукописи, над которыми работал ровно двадцать лет назад, то делаю это не без ностальгии по развалившемуся гегелевскому космосу, в котором так легко мыслилось и так легко, весело, безнадежно писалось, но всегда, разумеется, в стол.

Стол этот, стол диссидента и маргинала 70-х гг., набитый рукописными темами и вариациями, сначала политическими, затем философскими, потом богословскими, тоже имел свою переменчивую судьбу. И до него не раз добирались любопытствующие руки государства, извлекая на свет то, что автор не успевал припрятать или, напротив, прятал столь усердно, что это первым делом и попадало к дракону в пасть. Но здесь Гегель с его Абсолютным Духом как раз приходил автору на помощь, ибо, натываясь на какое-нибудь из его высказываний, одряхлевший дракон, давно лишившийся охотничьего азарта, тотчас терял к автору свой специфический интерес. Ведь какую поживу можно было бы найти, скажем, во фразе из Предисловия к "Феноменологии духа" о том, что "дух становится предметом, ибо он и есть то движение, состоящее в том, что он становится для себя чем-то иным, т. е. предметом своей самости..."? Поперхнувшись на духе, государство махало на автора рукой и оставляло его в покое.

Между тем именно в этой и тысяче подобных гегелевских фраз можно найти едва ли не зеркальное, философски безупречное описание той системы, которая была вокруг и внутри нас. Мы, население, и были этими говорящими предметами, в кото-

рых совершалось движение духа и где дух, отчуждаясь от самого себя, познавал себя в своем Ином, соединяясь с ним в синтезе. Все предметы, одушевленные и просто предметы, служили инобытием некоторого Знания, опосредовавшего себя или отражавшего собой все, к чему оно прикасалось и что собой обнимало, ну а прикасалось оно ко всему на свете, обнимало собой всю Вселенную. Трудно найти в истории более идеалистическое общественное устройство, чьей руководящей идеей был лозунг о первичности материи, но при этом вся подвластная материя была в ведении верховного разума, творящего свою историю в процессе самопознания мира.

Однако о каком же разуме идет речь?

Государство, мыслившее абстрактно

Было бы наивно представлять себе государство, построенное на Разуме или Знании, в качестве его непосредственной материализации. Знание или, лучше, Со-знание — ноуменальная вещь, как говорит Сартр в "Критике диалектического разума", оно стоит за явлениями и не встречается в нашем мире из плоти и грязи. Но каждый из предметов, включенных в это государство и "опосредованных" им, содержит в себе идею этого Знания, служит ее вестником; он предельно абстрактен и ноуменален в своей телесной конкретности.

Для разъяснения этой простой мысли воспользуемся известным примером Гегеля, что разъясняет суть абстрактного мышления на примере рыночного скандала. Когда торговка поносит покупательницу за то, что та назвала ее яйца тухлыми, она, не догадываясь о том, демонстрирует абстрактность своего мышления. Все в этой покупательнице, комментирует Гегель, "от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней — подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми. Все окрашивается в ее голове в цвет этих яиц..."¹

На протяжении 70 лет во всей печатной и устной продукции, издававшейся на пространстве одной шестой части нашей планеты, выступление гегелевской торговки воспроизводилось вплоть до деталей. Это было пространство, управляемое, организуемое, пропитанное, окрашенное абстрактным мышлением, ибо все на свете имело цвет государственных идей.

Когда мы пытаемся анализировать эту систему, окрашенную в один цвет, то первая же трудность, с которой мы сталкиваемся, заключается в самом ее наименовании. Сразу было

¹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 393.

ясно, что традиционные обозначения типа диктатуры, деспотии, демократии нового типа и пр. никак не улавливают ее суть. Этот режим можно называть идеологическим вслед за Аленом Безансоном¹, логократическим вслед за Чеславом Милошем² или просто идеократией, однако все эти термины, хотя мы будем ими в дальнейшем пользоваться, достаточно расплывчаты. Мы рискуем заимствовать модель наименования его у Гегеля, что, безусловно, рискованно, но ничуть не рискованней, чем объяснять суть абстрактного мышления, исходя из рыночной сцены с тухлыми яйцами. Представим ее в качестве системы, в которой абстракции удалось целиком облечься в государство. Или вообразим ее в виде града, воздвигнутого из идейных кирпичиков-человечков, или в образе кургана человеческих душ, знаменующего собой некое идейно-материализованное единство и утверждающего себя в качестве такой-то общественной формации.

Впрочем, неважно, что там этот курган сам о себе утверждает. Сейчас мы заключаем в скобки все марксистское содержание государственной идеологии и оставляем лишь ее "интенцию", ее модель или ее дух, если мы хотим сохранить верность гегелевскому языку. Ведь если опыт системы свести к изначально умозрительной точке, если заключить его в некий "магический кристалл", мы найдем ее в идее Духа, Разума, Идеи, отчуждающих себя и познающих себя в своих отчуждениях и отражениях. Эта идея Духа,*созидающего реальность в процессе своего самопознания, конечно, сильно обмирщилась и поизносилась в реальной истории, особенно такой "пассионарной", как российская, но нисколько не потеряла своей изначальной потусторонности. От высочайшей хартии до любой заветной статьи, словно написанной гегелевской торговкой, Идея господствовала повсюду в своей недостижимой абстракции, в трансценденции, запредельной для зрения смертных.

В последние годы существования идеологического режима ни о чем не говорилось так часто, когда разговор был частным, как о его, режима, пресловутой "безыдейности", о безнадежном его цинизме и т. д. Но сама эта безыдейность была не более чем наивным или обыденным восприятием "инобытия" идеи, она только подчеркивала ту ее материальность, что могла обходиться без всяких идей. Идея была "безыдейной", но при этом в высшей степени опредмеченной. Она как раз и существовала в своей повседневной вещности и функциональности,

¹ *Besanson A. Les origines intellectuelles du leninisme. P., 1977.*

² *Milosz C. La Pensee Captive. P., 1951.*

вполне довольствуясь в качестве собственно идеологии своей фантастической ирреальностью.

Если кредо системы не было наполнено и опредмечено человеческими убеждениями, оно отлично себя чувствовало во всех иных видах материи. Вся система идеологического режима строилась на непрерывном превращении слов в вещи, на метаморфозах запредельной ирреальности в самую конкретную, подчас неожиданную телесность. Так называемый "утопизм" системы возвестил о себе в качестве несокрушимого реализма и только в конкретных вещах заявил о подлинном своем бытии. Утопию писали в качестве отчетных докладов, пятилетних планов, философских статей, ордеров, протоколов, стихов и так далее; утопию строили в качестве могучей империи, великих каналов, правительственных санаториев, иерархических лестниц и так далее; утопию сдавали, разумеется, на всех вступительных экзаменах, от ее имени вели секретные переговоры и перебрасывали оружие, с ней рождались и погибали, ее производили в качестве товаров народного потребления, ею оказывали братскую помощь и принимали ее в помощь, ее развешивали в портретах, ею устраивали парады, ее проворачивали через мясорубку и обращали в школьные котлеты, ею кормили через зонд и морили голодом, ее собирали в урожаях, выплавляли в чугуне и в стали, ее носили на толстых усах и на потных лысынах, обращали в сны и в смех, в благословение и проклятие. Словом, трудно придумать такой предмет, в который бы не облекали утопию, такую сущность, о которой она сама не могла бы сказать: и я жила в ее доме, и она была у меня на посылках, или, выражаясь по-гегелевски, и она была моей познанной и опосредованной реальностью. Но не принадлежало ли к этой реальности все, что вообще мыслимо и ощутимо? И не напоминает ли такая идейная, утопическая реальность именно то, что Гегель называет Абсолютом?

Идея родства. Реальность есть дядя

Идея (или утопия) есть то, что придает "разумность" или идейную субстанциональность предмету. Свою "разумность" или субстанциональность всякий предмет получает от хозяина всех вообще предметов, т. е. от государства. "Государство как действительность субстанциональной воли, — говорит Гегель в "Философии права", — которой оно обладает в возведенном в свою всеобщность особенном *самосознании*, есть в себе и для себя *разумное*. Это субстанциональное единство есть абсолютная, неподвижная самоцель, в которой свобода достигает своего высшего права, и эта самоцель обладает высшим правом по

отношению к единичным людям, чья высшая *обязанность* состоит в том, чтобы быть членами государства”¹.

Если мы включим сюда конкретное содержание субстанциональной воли, то получим определение государства, основной субстанцией которого служит некая сумма общеобязательных верований, или идеология. Идеология есть непосредственная реальность, данная нам в ощущении (перефразируем здесь ленинское определение материи), опосредующая собой бытие и развитие всех предметов.

Суть этой реальности в ее диалектике намеренно грубовато (правда, извинившись за грубость) определяет Бертран Рассел в своей “Истории западной философии” Он говорит за Гегеля: “Реальность есть дядя” Это — тезис. Но из существования дяди следует существование племянника. Поскольку не существует ничего реального, кроме абсолюта, а мы теперь ручаемся за существование племянника, мы должны заключить: “Абсолют есть племянник” Это — антитезис. Но существует такое же возражение против этого, как и против того, что абсолют — это дядя. Следовательно, мы приходим к взгляду, что абсолют — это целое, состоящее из дяди и племянника. Это — синтез. Но этот синтез еще не удовлетворителен, потому что человек может быть дядей, только если он имеет брата или сестру, которые являются родителями племянника... Считается, что таким способом одной лишь силой логики мы можем прийти от любого предлагаемого предиката абсолюта к конечному выводу диалектики, который называется “абсолютной идеей”².

Рассел говорит нам тем самым: не так или не всегда важно, что вкладывается в понятие “абсолютной идеи” у самого Гегеля; важно прежде всего то, что она, идея, охватывает собой совокупность или абсолютность логических, в нашем случае идеологических, связей. Высшая реальность идеологического государства заключена в опосредствованности связей “идеями” Дядя, племянник, брат и сестра получают свое качество, приобретают свое “в-себе-бытие” от “идеи” родства. В государстве утопии или называйте его, как хотите, всякое человеческое существование обретает свое качество, свое “в-себе-бытие” от своего родства с идеей, той верховной, абсолютной, всеобъемлющей Идеей, которая может быть по своему содержанию не “идейной” вовсе, но должна функционировать в качестве таковой.

Продолжим расселовский пример: пусть абсолют есть семья. Если вашей наивысшей обязанностью является членство в

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 279.

² Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 749.

государстве, вы должны стать идейным родственником той реальности, которая служит выражением его субстанциональной воли, т. е. идеологии. Вы не можете отказаться от этого членства, ибо оно составляет собственную вашу субстанцию, которая совпадает с субстанцией государства, и в случае отказа оно отвергнет вас, т. е. ваша работа, ваш хлеб, ваше место в обществе, сама жизнь окажется под вопросом. Государство принимает вас только в качестве родного племянника того дяди, который есть идеология. Дядя есть идеологический посредник между вами и государством, между миром, в котором вы обитаете, и самим вашим бытием. Вас записывают к нему в близкую идейную родню, и тем самым вы начинаете для себя и для него существовать. Само место вашего рождения на территории той субстанции определяет ваше родство с ней. Если вы тем или иным способом отказываетесь от этого родства (или оказываетесь обвиненным или только заподозренным в отказе), ваше пребывание на законной его территории становится проблематичным.

Всего лишь менее двадцати лет назад — теперь это кажется каким-то средневековьем! — была торжественно принята последняя Советская Конституция, где гегелевская "субстанциональная воля" была определена на ленинском, правда уже перестоявшемся, языке в качестве воли рабочего класса, крестьянства и интеллигенции, воли всех наций и народностей страны. Субстанциональный характер такой воли выражает партия. Но сама партия есть только тело идеологии. Если мы переведем это определение на расселовский язык, мы объявим крестьянство, рабочий класс, интеллигенцию и все народы племянниками того дяди, который облечен в партию и воплощает собой идею. Совсем беспартийных племянников в государстве с идейной субстанцией быть не может.

"Не надо 3-х слов"

"Нельзя вполне понять "Капитала" Маркса и особенно его I главы, — говорит Ленин, — не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля"¹. Заглянем же на минуту в эти штудии, в его "Философские тетради", когда они еще были не каноническим писанием, а только черновиком мышления, дневником мышления, ведомым Лениным лишь для себя, для уяснения собственной мысли. Ленин начал читать Гегеля, чтобы учиться философии, но он не из тех учеников, что способны долго слушать

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162.

другого. Едва начав свою учебу, он тотчас усаживает учителя за парту и принимается не только лупить его линейкой по голове, но и производить над его мыслью хирургическую операцию, извлекая из-под идеалистических наростов то, что должно быть ее материалистической сутью. Гегель здесь, как известно, ставится с головы на ноги, т. е. с ним проделывается та работа, которая была оставлена Марксом и недоделана Энгельсом, поскольку логика их научной мысли в их зрелый период не требовала исследования себя самой.

Суть этого переворачивания, как мы помним, заключается в том, что там, где Гегель видел инобытие диалектически развивающейся Идеи, постигаемой истинным философским мышлением и тем самым этой Идеей становящимся, Ленин видит объективное развитие самого материального мира, правильно отражаемого диалектическим мышлением философа, активно осуществляющего путем революционно-диалектической практики имманентный закон истории. "Гегель гениально *у г а д а л* диалектику вещей (явлений, мира, *природы*) в диалектике понятий... — так читает "Логику" Ленин. — Именно *у г а д а л*, не больше"¹.

Предмет логики, по Гегелю, не вещи, а суть, познание вещей. Предмет диалектики, по Ленину, — движение или логика самих вещей, отражаемых теорией познания. Впрочем, "не надо 3-х слов", отмечает он, т. е. не нужно никакой диалектики вещей отдельно от их логики, независимой от теории познания, "это одно и то же" В этом сворачивании трех понятий в одно, в сплаве мира с видением мира уже заложено метафизическое — изначально гегельянское! зерно идеологического режима. Если Хайдеггер мог говорить, что атомная бомба впервые взорвалась уже в мышлении Гераклита и Парменида, то путем тех же рискованных аналогий, хотя и не забираясь так далеко, можно предположить, что в этом "не надо 3-х слов", в этом наивном солипсизме или спонтанном, "волевым" сочленении субъекта и объекта, столь тесном, что субъект перестает отдавать себе отчет в своем "я" и мыслит о себе как о самой познанной исторической необходимости, в этом неотрефлексированном доверии к объективности собственного мышления уже в свернутом виде заключен весь Гулаг. Или, иными словами, в мистерии тождества, извлеченного Лениным из умозрений и примененного к истории, заключены "исток и тайна" тотальной идейной власти.

Впрочем, в реальной истории, в отправлении этой власти сохраняется вечная двусмысленность, упрятанная при этом в

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 178, 179.

загадку. В обществе, живущем под тотальной властью, с одной стороны, нет никаких идей, принимаемых всерьез, а есть заранее заготовленные речи и реплики, есть готовый сценарий, который разыгрывается актерами поневоле, а с другой — нет никакой власти, которой бы обладали люди, командующие идеями. Они могут быть лишь стражниками, жрецами, уполномоченными по распоряжению людьми и идеями, но никак не хозяевами этих идей. Они суть служители культа—культа, могущего обойтись и без них. В обществе тотальной власти очень нелегко добраться до субъекта этой власти, ибо, на какой бы высокой ступени ее мы ни останавливались, каждая форма власти вырастала из другой, каждая ступень была делегирована или, скажем по-гегелевски, опосредствована иной и была ее отражением.

Но где находился сам источник этой власти? В самой идеологии, т. е. в том тексте реплик, речей и жестов, записанных до нас и без нас и делающих нас неотличимыми друг от друга?

”Мы утверждаем, говорит Луи Альтюссер, что структура всякой идеологии, превращающей индивидов в субъекты именем Субъекта Универсального и Абсолютного, зеркальна и зеркальна вдвойне; зеркальное удвоение конститутивно для идеологии и обеспечивает ее функционирование. Это означает, что всякая идеология *центрирована*, что Абсолютный Субъект занимает уникальное место в Центре и превращает бесконечное число окружающих его индивидов в субъекты двойной зеркальной взаимосвязи, при которой идеология *подчиняет* субъектов Субъекту, предоставляя им в Субъекте в коем каждый может созерцать собственный образ (настоящий и будущий) *гарантию*, что речь идет о них и о Нем, что все происходит по-семейному”¹, — вспомним здесь дядю с родными племянниками у Рассела.

Суть ленинского вклада в философию заключается, на наш взгляд, в создании этого зеркального удвоения субъекта в объекте, удвоения столь удавшегося, что познающий субъект перестает отличать себя от Абсолютного Субъекта, а этот последний диалектически сливается с объектом в его имманентной логике, т. е. с познаваемой и изменяемой действительностью. И такого удвоения он не мог бы достичь, не пройдя школу Гегеля, не получив в руки те умозрительные инструменты, коими он *бессознательно* воспользовался.

Гегель строит свою философию духа как науку о сознании, которое стремится к тому, чтобы ”это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, поднять *достоверность*

¹ Althusser L. Ideologie et appareils ideologiques d'Etat. Pensee. P. 1970.

самого себя до истины”¹. Ленин принимает истину уже готовой, уже достоверной в сознании, правильно отражающем объективное развитие вещей. Достоверность истины дается уже в ленинском определении материи как “философской категории для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его”², определении, представляющем собой в свою очередь плод изумительной самомистификации, коль скоро, в сущности, в него можно вложить все, что вы хотите. Материя есть все, что существует и что человек отражает, копирует, фотографирует своими ощущениями. Отсюда следует знаменитая теория отражения, которая также извлечена из “Науки логики”, ибо она, теория, служит эрзацем и упрощением тонкого диалектического процесса освоения разумом познаваемого им предмета.

В ленинском определении обратим внимание на слова “дана человеку” Кто есть сей человек? Он всеобщ как понятие и безлик как толпа. Он есть тот познающий субъект, который должен быть социально поставлен в условия, делающие возможным истинное, согласное с логикой самих вещей познание. Здесь уже брезжит облик того Абсолютного Субъекта, в котором скрыто тождество познающего и познаваемого. Классовое сознание Ленина никогда, ни за что на свете о себе не скажет: Абсолютный Субъект — это я, мир есть мое представление или история есть поле действия моей воли. Нет, личное мое, эмпирическое, ленинское, лично смиренное “я” растворяется во всеобщем Классовом, Материалистическом Сознании целиком и без всякого остатка. Его смирение заходит так далеко, что оно жертвует своим “я”, перестает ощущать его, а ощущает вместо него только неумолимый ход истории, пролагающей свою дорогу и в мысли, и в действии. Но именно тогда, когда исчезает наше личностное “я”, когда познание мира перестает быть нашим познанием и становится самопознанием мира в нас, философский Субъект начинает жить собственной, никак не зависящей от нас жизнью, и здесь мы чувствуем гегелевскую школу там-то оно забирает себе такие права, какие и не снились прежним наивным субъективным идеалистам. Радикальный материализм ведет к тотальному спиритуализму, но спиритуализму анонимному.

Именно идея тождества, выпестованная немецкой мыслью, подхваченная и гениально развитая Гегелем, перетолкованная по-своему Лениным, была осуществлена в основанном им

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 223.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 131.

строе. Советский режим есть не что иное, как идеальная общественная модель идеи тождества, тождества территории и текста, как сказал Андре Глюксман¹. Разумеется, торжество этой идеи в нем было тем более полным, чем более оно было анонимным, и даже не только анонимным, но и принципиально и яростно отрицающим всякую идею тождества. Но когда Энгельс определяет диалектическую философию как простое отражение общественных процессов в мыслящем мозгу², он только подтверждает: объект есть не что иное, как самопроекция сознательно обманувшего себя субъекта.

Идеологический режим и зеркальное удвоение этого субъекта приводят к проецированию его на общественные процессы, причем он заменяет собой всякого субъекта эмпирического, будь то целое общество или отдельный индивид. До сих пор философы рассуждали о познании объекта субъектом, но дело заключается в том, как этого субъекта сделать государством.

Превращения Духа

Если нельзя понять "Капитала" без "Логики", то в силу того же поворота мысли нельзя понять и вполне ощутить запах идеологического режима, в особенности на начальном его этапе, не подышав перед тем в атмосфере "Феноменологии духа" "Цель духа как сознания состоит в том, чтобы это свое явление сделать тождественным со своей сущностью, *поднять достоверность самого себя до истины*"³. Мировой Дух в силу известной его хитрости не задержался на спекулятивных высотах и от абсолютного знания стал прокладывать себе дорогу в историю. Правда, при этом ему пришлось потерять собственную идентичность, утратить имя и право называться Духом, чтобы преуспеть во всем остальном и прежде всего в борьбе за власть. Если вы хотите действовать в мире, скажет позднее Ренан, ваше собственное "я" должно умереть. Умереть в качестве Мирового Духа, чтобы родиться неузнанным в качестве Классового Сознания, чтобы действовать дальше в роли ноуменальной Диктатуры Пролетариата, чтобы уместиться затем во вполне реальной и неказистой фигуре Кремлевского Горца. Гегелевский Дух, прочитанный материалистически, пройдя экономическую школу Маркса и катехизацию у Энгельса, отчуждает себя в качестве Орудия или даже Демиурга Истории у Ленина, а затем

¹ Gluksman A. Maitres penseurs. P. 1977.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 276.

³ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 223.

начинается череда таких отчуждений, которые и Ленину не могли присниться.

Разумеется, если бы сам Ленин слышал это, он мог бы ответить своим знаменитым залившимся смехом. Классовое сознание — демиург истории? Архичушь, ахинея, выдуманная дипломированными лакеями поповщины! И чтобы у нас никогда не возникло искушения путать Классовое Сознание с каким-то Духом, а объект с субъектом, чтобы оградить нас от этой ахинеи и ереси, Ленин повсюду — на каждой странице своего "Материализма и эмпириокритицизма" — выставляет заградительный барьер, который позднее стал называться "основным вопросом философии". Сегодня трудно понять, как это целая эпоха столь долго могла притворяться обманутой столь примитивным приемом, будто наша присяга на верность первичности материи что-то меняет в сути дела. Ведь когда материя ленинской головой определяла себя в качестве "объективной реальности, данной нам в ощущении", весь мир, согласно знаменитой теории отражения, столь объективно уместился в моей голове, что стиралась практически грань между этой головой и реальностью, так что они легко менялись между собой местами, как две ипостаси "для-себя-бытия" все того же Мирового Духа.

Когда Классовое Сознание прокламирует и утверждает себя в качестве подлиннейшего, научнейшего, точнейшего отражения действительности, то грань между яростным материализмом и тотальным спиритуализмом постулируется лишь неким догматическим суждением априори, типа того же основного вопроса философии. Такое суждение охраняет, по сути, лишь анонимность гегелевского Мирового Духа, осуществляющего себя в революционном развитии действительности.

Правда, здесь возникает вопрос: а в чьей, собственно, голове помещается это сознание, через которое проходит ось мирового развития? У Гегеля ненавязчиво, но достаточно ясно предлагается решение, что Дух обитает в берлинской квартире г-на профессора, хотя нигде, насколько я помню, не утверждается, что Дух — это я. В ленинской системе, как мы говорили, эмпирическое жилище Классового Сознания еще более затуманивается: нигде не говорится: Сознание — это я, но и нигде не утверждается обратное. Оно подразумевается, оставаясь неназванным. Всякое индивидуальное "я" растворяется в нем быстрее, чем в царской водке. Так, воля Ленина к власти никогда не была индивидуальной, ницшеанской волей, она была волей самой истории и таковой им и осознавалась. Всякое маленькое индивидуальное "я" исчезало в жерле Классового Сознания (или одного из его псевдонимов), чтобы дать место тому гро-

мадному, всеобъемлющему "Я" Абсолютного Субъекта Истории (или одной из идеологических, материалистических его масок). Это было тем более объективно действенным, чем более было субъективно безликим.

В этом анонимном, тотальном, всепоглощающем тождестве субъекта и объекта, тождестве, над которым веками билась европейская мысль, за которым неумело гонялись всякие избобличаемые Лениным "эмпириомонисты", ибо когда это пресловутое тождество не вызывало у него взрыв негодования, оно вызывало взрыв хохота, — в этом удавшемся, наконец, отождествлении Мировой Дух осуществил сокровенный философский акт своего самопознания, анонимного узнавания своей сущности, совершив при этом невиданный в истории мысли акт автопародии и саморастоптания. В том, что это карнавальное самопознание наконец удалось, не надо видеть несказанной гениальности философа Ленина, превзошедшего умозрительными способностями всех Шеллингов и Гегелей; скорее, напротив, оно удалось как раз благодаря отсутствию у него философской рефлексии о собственном методе мышления. Субъект не ведает себя в качестве субъекта и мыслит о себе так, как если бы он был объектом (историей и природой, мировым развитием, осознающей себя борьбой классов и т. п.), и только благодаря "наивности" ему удастся тот самообман, который был бы немислим у Гегеля, но который только и мог стать орудием, перевернувшим историю.

Ленин читает "Науку логики" с восхищением, когда находит в ней диалектику вещей (явлений, мира, природы), гениально угаданную в диалектике понятий, и со слепящей яростью, когда наталкивается на все идеалистические и религиозные экскурсы Гегеля. Но не прячется ли в этой ярости тот самый Мировой Дух, который, то и дело взывая к своему основному вопросу, на самом деле ревниво стережет собственную анонимность, или, как бы мы сказали по-гегелевски, свою "снятость"? У Ленина исчезает абстракция идеального Субъекта, исчезает гипостазированное Понятие, охватывающее собой объективные процессы в мире и субъективное человеческое мышление о них, но исчезает именно ради захвата безмерной, сначала лишь умозрительной власти над миром, осуществляемой неузнанно и безлико. У него законы логики становятся отражением объективного в сознании человека, уже предопределенного исторической практикой к верному познанию. Материалистическое прочтение Гегеля есть систематическое устранение субъекта, идеальным образом преодолевающего в себе объективность и отчужденность мира, отождествляющего его с самим собой.

В ленинской системе это отождествление не достигается с помощью диалектической логики, оно уже дано, коль скоро всеобъемлющий объект-мир существует как бы совсем без субъекта, его познающего, коль скоро суть этого познания сводится к созданию лишь субъективного отпечатка (отражения) в человеческой голове, материально включенной в этот мир, т. е. к воспроизведению одним более сложным фрагментом мира более простого фрагмента мира. Именно потому логическое тождество субъекта и объекта отрицается диалектическим материализмом, что оно уже присутствует априори в виде гносеологического упразднения субъекта в Абсолютном Субъекте Истинного (Классового) Сознания. Ленинская философия, если ее можно так назвать, представляет собой самопознание мира, которое, в отличие от гегелевского, совершается самим миром без идеалистического субъекта, приносящего в это познание свои собственные буржуазные галлюцинации.

Система Абсолютного Субъекта

Тот же процесс, который происходил на отвлеченном уровне теории познания, самым грубым и наглядным образом осуществляет себя в истории. "Познание" истории изменяет историю и ложится в основу идеологического государства. Субъект познания настолько отождествляет себя с историческим процессом, что не замечает своего насилия над ним. Это насилие и есть сам мировой процесс. Подобно тому как ленинский разум материалистический, невольно следуя гегелевскому, считал отражение в себе материального развития вещей диалектикой, логикой и теорией познания, взятыми вместе, так ленинский разум исторический полагал свою практику волей самой истории. Насилие становится даже не повивальной бабкой истории, а самой историей, оно не помогает родиться чему-то новому, но само есть акт родов.

Это насилие следует понимать не только буквально, физически, но и метафизически, как насилие отвлеченного разума над действительностью, когда этот самый разум перестает отличать себя от нее. Ленин, следуя Марксу и мысля по Гегелю, создал режим идеологического солипсизма, режим, который видит мир как свое отражение, как фабрику Мирового Духа, которая постоянно воспроизводит себя в познании, а познавая мир, совершает над ним насилие. На этой фабрике существует не только развитая и поддерживаемая корпорация философов, но и всякий ее цех в конечном счете производит идеологический продукт или свой образ отражения мира. Идеологическое госу-

дарство созидает свою вселенную, освещенную изнутри светом помещенного внутрь разума. Это — искаженный абсолютный разум Гегеля, развернутый и разыгрываемый в виде кровавого балагана. Все, что находится на территории этого действия, имеет центром своим упомянутый Разум; так, уголья, города, машины, людей и произведенные ими продукты Абсолютный Субъект познает как свое Другое и открывает в себе.

В государстве, т. е. в единственно видимом и воспринимаемом мире, не остается такой вещи, которую можно было бы назвать "вещью в себе", т. е. вещью неапробированной, непознанной, неразумной. Даже религия и та, несмотря на всю свою видимую неразумность, допущена как иллюстрация "свободы совести", т. е. опять-таки опосредствована тем же Субъектом. Разум зеркально отражается в инобытии всякой души и от всякой души восходит к своему в-себе-бытию в государстве. Самоосуществление этого вселенского сознания и есть подлинное существование мира. Познавая мир, оно сообщает ему единственную мыслимую реальность. При этом только в себе самом оно несет критерий объективной истинности своего познания.

Если проследить за истоками идеологической монополии, ее можно найти и в лейбницеvской монадологии, и во всем последующем развитии немецкой классической мысли. Однако только у Гегеля мы впервые находим не только интуиции и догадки, но и развернутый чертеж-набросок формы тотальной власти, которая была затем осуществлена. В лице Гегеля в последний раз и на головокружительной высоте выразила себя вечная и младенческая истина метафизики: "Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует" (Парменид). Ну, а в "долине сени смертной", в нашей низине та же истина повела нас в клетку кошмарного солипсизма, абсолютного тождества меня и государства, спянных, переплавленных в фигуре Абсолютного Субъекта, Идеократического Посредника, забывшего о славном своем родстве.

Шокируя ученый мир, я должен признаться, перешагнув через Ленина, что эта система достигла своего совершенства только в сталинской модели творения. Сталин был своего рода живой иконой Идеократического Посредника, благодаря которому все смыслы, все личности, все предметы могли называться племянниками одного дяди и были вправе существовать. (Заметим: как только живой иконы не стало, идеократический режим стал медленно умирать.) В этом образе все существующее, все освоенное познанием, собиралось в некое абсолютное, метафизическое единство. "Марксизм образует систему координат, писал 40 лет назад крупный марксист, а ныне видный мусуль-

манин Роже Гароди, — которая только одна позволяет рассматривать и определять мышление в какой угодно сфере, от политической экономии до физики, от истории до морали”¹. Уже Ленин, как мы помним, успел заглянуть в неисчерпаемость электрона, и, оставаясь в той же системе координат, можно было узнать, как повлияла колониальная система на систему общественного кредита, или что хотел сказать Вагнер своими операми, или что на самом деле выразил Шиллер своей поэзией. В той системе координат больше не оставалось неосвоенных планет. Последние вещи, укрывшиеся в себе, были отправлены в изгнание. Люди-в-себе должны были уступить место другим. Они лишались идейного, затем социального, и наконец, физического бытия и переходили на темную сторону действительности.

Сознание-подполье и действительность-геенна

Однако в этом тождестве идеологического субъекта со своими подданными скрыто раздвоение действительности, ибо тождество никогда не бывает полным. Фантому никогда не удастся слиться со всей подвластной ему реальностью, или, говоря философски, познать и освоить ее, и он ее, неосвоенную реальность, энергично выгалкивает. В идеологическом государстве есть действительность, обязательная к употреблению, и есть действительность, предназначенная на выброс, на вытеснение.

Это — так называемая поддействительность, где скапливается громадная свалка метафизических отбросов, которые становятся отбросами политическими, короче Архипелаг Гулаг. Гулаг — не одно лишь систематическое и разветвленное насилие, Гулаг — это не только разросшийся тюремно-лагерный бегемот, это реальность-призрак, племя пасынков, где больше нет ни дяди, ни племянников, где действительность более не охвачена Мировым Разумом; где она становится геенной огненной или гигантским подвалом, куда заталкивается все то, что выбрасывается из действительности-храма.

Подвал существовал в государстве, но подвал существовал и в каждой голове, даже самой идеологически ангажированной и воспитанной. Ведь чем полнее и глубже служила эта голова орудием Мирового Духа в его уменьшенном идеологическом исполнении, тем более становилось оно несчастным, как Гегель определяет его в своей “Феноменологии духа”: “*Это несчастное, раздвоенное внутри себя сознание — так как это проти-*

¹ Vd. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1961.

воречие его сущности есть для себя *одно* сознание — всегда должно, следовательно, в одном сознании иметь и другое, и, таким образом, тотчас же, как только оно возомнит, что оно достигло победы и покоя единства, оно из каждого сознания должно быть снова изгнано”¹.

Мировой Дух носит свое раздвоение, свое несчастье в себе, создавая свою действительность, даже если это только действительность сознания, ибо между его содержанием и содержанием всякой психологии таится противоречие, которое не может быть снято, но должно быть оттеснено. История раздвоения и вытеснения и была истинной историей Истинного Сознания и созданного им режима. Идеология оказалась по-человечески неисполнимой. Однако сама эта неисполнимость была закрыта от ее разумения, она относится к области того же несчастного сознания. Она подлежит вытеснению в другую действительность сознания, которая материализуется в другой действительности истории, истории, населенной врагами и создаваемой чудовищами. Более того, Мировой Разум или Абсолютный Субъект не может и минуты прожить без всемирно-исторических чудовищ, им порождаемых, тех чудовищ, на которых чаще всего он проецирует то зло, которое сам же творит. Чудовища гнездятся в самом разуме, за перегородкой, отделяющей одну реальность сознания от другой. Есть действительность, освоенная и построенная Разумом и проецируемая в будущее, и есть действительность — Гулаг, и обе они помещаются в отдельной человеческой голове. Всякий смысл имеет под собой антисмысл, всякий текст подтекст, всякое сознание подсознание, всякая достоверность — свое подполье. И они не были разделены, они существовали в единстве и борьбе противоположностей, и эта борьба, происходившая в подсознании нашей эпохи, оставила немыслимые гекатомбы жертв.

Камю сказал: ”Думали, что двадцатый век будет веком Маркса, а он оказался веком Достоевского” Сегодня можно было бы сказать: ”Думали, что двадцатый век был веком Достоевского, а он оказался еще и веком Гегеля и Фрейда” Следуя Гегелю, указавшему, как построить вселенную разумно, история руками свергнувших его учеников выпустила на волю чудовищ, притаившихся под тонким слоем сознания. И в окончательной схватке с ними Мировой Дух потерпел поражение и оказался ими сброшен со своего для себя-бытия в под-себя-бытие, в поддых истории, в солнечное сплетение мира или, скорее, в анус мунди.

¹ Гегель. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 112.

Можно ли говорить об ответственности Гегеля за то, что Мерло-Понти называл злоключениями диалектики? Не больше, чем об ответственности мудреца за черепаху, которую орел когда-то уронил ему на голову. Можно ли говорить о вине Мирового Разума, перехитрившего историю и самого себя? Ну, в таком случае лучше нам сразу припомнить ползучего искусителя, соблазнившего нас некогда плодами с древа познания. В каждую эпоху мы заново поддаемся на этот хмельной соблазн и только потом, задним умом, в тяжелом похмелье, догадываемся, что угроза человеку прежде всего исходит от нас самих. Сейчас, на перепутье, когда бывшая разумная история утратила даже здравый смысл и заблудилась, можно только гадать, хоть это и бесполезно, куда повернет история в следующем веке, но классический гегелевский вариант, опробованный нашей эпохой, представляется все же наименее вероятным. Если, конечно, Мировой Дух нас не перехитрит еще раз, а мы вновь не захотим быть обманутыми.

ПОЛОЖЕНИЕ ГЕГЕЛЯ СЕГОДНЯ

Отто Пёггелер

ГЕГЕЛЬ И НЕМЕЦКИЙ РОМАНТИЗМ СЕГОДНЯ

Во французском понимании и у историков науки и техники XVII в. предстает как переход к нашему времени. В немецкой традиции решающий акцент падает на десятилетия на рубеже XVII и XIX вв., поскольку в этот период сформировалось новое отношение к истории, а гуманитарные науки отстаивали свое право на самостоятельность. Это переходное время вело к развитию тенденций, которые широко распространены и сегодня. Попытка периодизации немедленно приводит здесь к трудностям. Так, германистика проводит различие между классикой и романтикой; за периодом сентиментализма и эпохой "бури и натиска" следуют реализм и историзм. Гегель, по-видимому, имел дело со всеми этими тенденциями и поэтому может выступать как центральная фигура: либо в качестве великого синтеза, либо в качестве козла отпущения, на которого взваливается ответственность за изъязыны исторического развития.

Периодизация этого пути к современности сохраняет свои трудности и при попытке конкретизации быстро обнаруживает свою неэффективность. Разумеется, Гёте и Шиллер использовали последовавшее за Базельским миром десятилетие для создания того, что впоследствии получило название "Веймарская классика". Не потому ли Шиллер и представители раннего романтизма оказались в конфликте, что были слишком близки друг другу? Разве "Западно-восточный диван" Гёте не выражает собой также и романтические тенденции? Такие фигуры, как Жан-Поль, Гёльдерлин и Клейст, показывают, что их время вообще не поддается разделению на классику и романтизм. Идеалистические философы, во всяком случае, не укладываются в подобную периодизацию. Гердер отмечает, что тенденции историзма вовсе не следуют впервые за классикой и романтизмом. Такого находящегося еще в русле риторической традиции историка, как Иоганнес Мюллер, едва ли можно назвать пред-

ставителем раннего историзма. Возражений накапливается так много, что разделение эпохи Гёте на классику и романтику вообще оказывается сомнительным.

1. Спор о принципах интерпретации

Романтизм представляет собой не только одно из течений; он тоже позволяет выделить различные тенденции и должен быть расчленен на различные фазы. Ранняя романтика, в том виде, в каком она получила развитие в Берлине и прежде всего в Йене, довольно скоро дополняется в Гейдельберге более поздней фазой с новыми устремлениями. Так, миф рассматривается отныне как историческая форма выражения человеческих представлений и установок; возникает понимание того, что формы совместной жизни развиваются лишь в больших исторических периодах. Разумеется, в таком подходе заключался один возможный соблазн: Альфред Боймлер со своими ссылками на Бахофена стал одним из гениальных толкователей духовной истории. Отстаивая позднеромантический путь к мифу против мнимой тихой смерти Рококо в йенском романтизме, он открыл клапан для так называемой национал-социалистической тенденции¹.

Мартин Хайдеггер, с осени 1929 г. убежденный в необходимости нового пути вместе с Ницше, последовал в конце концов за Гёльдерлином. Результатом его начавшихся в 1932 г. колебаний были написанные им в 1936—1938 гг. "Статьи по философии". Здесь отвергаются как мир Гёте, так и романтизм, поскольку они преграждают путь к тому, чему сегодня дают название, которого избегал Хайдеггер, — "новой мифологии". В 1938 г. Хайдеггер прервал работу над "Статьями", которые были опубликованы лишь посмертно. После этого переломного года он обратился к фрагментам досократиков и наброскам позднего Гёльдерлина, чтобы выявить первые намеки на новые одинокие пути.

Хайдеггер всегда говорил о том, что без указаний Стефана Георге и научно-издательской работы Норберта фон Хеллинг-рата он не смог бы найти свое новое отношение к Гёльдерлину. Фридрих Гундольф, в конце концов отвергнутый своим учителем Георге, в гейдельбергских лекциях сформировал новый

¹О толковании романтики ср.: *Brinkmann R.* (Hg.). *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposion.* Stuttgart (Metzler), 1978. S. 7ff. Упомянутое в дальнейшем "Философское завещание" Хайдеггера должно быть опубликовано вместе с работой "Besinnung", последовавшей за "Статьями по философии"

образ романтизма. Однако ему еще не доставало силы отдать должное Шлейермахеру; критика Клейста показала неустойчивость его собственных позиций. Работа Хукса 1899—1902 гг. "Расцвет, распространение и упадок романтизма" пережила до и после Первой мировой войны многие издания; ее результат состоял помимо прочего в том, что романтизм остался чем-то противоречивым, он столько же привлекал, сколько и отталкивал, провоцируя крайние позиции.

Георг Лукач, как и другие молодые люди, пользовался либеральной атмосферой Гейдельберга того времени. Он выступил против своей юности, усматривая в романтизме начало иррационализма, ведущего через Ницше к национал-социализму. Лукач пытался рассматривать Гегеля как фигуру, контрастную по отношению к этому движению; однако он включил в качестве преодоленных моментов в эволюцию Гегеля элементы критикуемого романтизма, а тем самым и проекции своего собственного развития. Так, молодой Гегель якобы пережил в торговом городе Франкфурте то, что изображает Гёте в своем "Вильгельме Мейстере": человек поэтического склада оказывается вытолкнутым в буржуазное общество с его разделением труда и конкуренцией и бежит от него, ища убежище в мистике "прекрасной души". Эта полемика остается слепой по отношению к действительной истории; она также указывает на то, что якобы найденное научное мировоззрение было лишь своего рода актом насилия, который не дал никакого решения проблем, связанных с пониманием истории.

Попытка определить, что такое романтизм, постоянно приводит к противоречиям. Даже попытка критики бьет, возможно, по самому критикующему. Юрист Карл Шмитт начал свою литературную деятельность с сатирических работ; не находился ли и он при этом в тени романтизма? В своей книге "Политический романтизм" он критиковал романтиков за то, что они отвергали нормативный характер права и в своем окказионализме¹ отдавались власти текущего момента. Шмитт утверждал, что в решающий момент должно приниматься определенное решение, которое уже не может быть отменено. На это, по его мнению, романтики не способны, и Шмитт завершает второе издание своей книги (1925) следующим пассажем: "Все романтическое находится на службе у других, не романтических энер-

¹ Окказионализм — учение XVII в., отрицавшее естественную связь души и тела и объяснявшее их взаимодействие непосредственным вмешательством Бога.

гий, и вознесенность над дефиницией и решением превращается в услужливое сопровождение чужой силы и чужого решения” Но разве в 1933 г. со Шмиттом не произошло то же самое?

Полтора десятилетия спустя Ханна Арендт взяла на вооружение диагноз, поставленный Шмиттом, чтобы покончить с направлением, заданным ее учителем Мартином Хайдеггером. В 1948 г. в своих ”Шести эссе” она писала о том, что почва фактов, на которую опирается реальная политика, превратилась в Аустерлице в бездонную пропасть; однако линия, ведущая от империализма — через изгнание и перемещение огромных масс людей — к национал-социализму, остается последовательной. Разве романтика не способствовала освобождению от привязанностей? Согласно Арендт, хайдеггеровская ”манера поведения” не только соответствует ”упадку политического мышления в немецких университетах”; она имеет также ”настолько точные параллели в немецком романтизме”, что ”едва ли можно верить в случайное совпадение исключительно личностно обусловленной бесхарактерности” ”Хайдеггер является фактически последним (как хотелось бы надеяться) романтиком как бы гигантски одаренным Фридрихом Шлегелем или Адамом Мюллером, чья полная безответственность уже была обязана той легкомысленности, которая проистекает отчасти из бреда гения, а отчасти — из отчаяния” Однако не осталась ли попытка такого сопоставления столь же неадекватной, как и позднейшие попытки оправдать Хайдеггера, ссылаясь в качестве примера на путешествие Платона в Сиракузы, свидетельствующее якобы о профессиональной политической слепоте всех философов?¹ Вопрос о том, как сегодня следует распределить акценты, говоря о Гегеле и романтизме, не мог и возникнуть, потому что Ханна Арендт никогда не могла принять всерьез гегелевский диагноз, констатирующий относительную эмансипацию гражданского общества, а тем самым и процесс преобразования всякой политики. И разве это не романтизм, когда Арендт пытается свести политическую волю к стремлению к человеческому величию?

После Второй мировой войны исследованию романтизма в свободной части Германии пришлось поставить себя в европейский контекст. Не сошли ли тем самым на нет германистские рассуждения о классике и романтике? Шиллер считал свою

¹ Cp.: *Martin B.* (Hg.). *Martin Heidegger und das "Dritte Reich"*. Ein Kompendium. Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1989. S. 67ff. По поводу дальнейшего ср. главу ”Heidegger und Hannah Arendt”.// *Pöggeler O.* Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg/München (K. Alber), 1994. S. 80ff.

”Орлеанскую деву” ”романтической” трагедией; для Гегеля все христианское искусство вообще было еще романтическим. Современные французские и английские исследователи рассматривают эпоху Гёте в целом как романтический период. Когда Италия, Испания, Англия и Франция уже давно миновали свой ”золотой век”, за ними решили последовать немцы. Они пошли на это при условии признания того, что после Винкельмана и Ваккенродера изложение истории искусства принадлежит великой литературе и что всякое самопонимание было вместе с тем историческим пониманием. Можно ли было продолжить установку Дильтея, выделив поколение тех, кто родился около 1770 г. и после Клопштока, Гердера и Винкельмана, после Гёте и Шиллера, а также после Французской революции решился на новое начинание? При этом дело шло о дальнейшем высвобождении субъективности; не следовало ли поэтому соединить афористику молодого Шлегеля с Ницше, который во Франции оказался в центре процесса самоосознания? Эрнст Белер, которому мы более чем кому бы то ни было обязаны в исследовании произведений Шлегеля, смог обратиться к Ницше и Дерриде¹.

Однако романтизм всегда включал в себя и кое-что еще, а именно — соотнесенность с субстанциальными процессами, лежащими в основе истории. На этом немцы уже обжигались. Разве их история не пошла уже давно по ложному пути? Разделение Германии и Европы, да и всего мира, казалось, скорее помогало избегать разговоров о едином немецком государстве, подобном Великобритании и Франции. Дискредитированы были и разговоры средневропейских и восточноевропейских народов об их суверенных правах, и подобные речи уже едва ли могли звучать из уст немцев. Когда немцам чуть ли не против их воли было возвращено единое государство, журналисты сосредоточились на подчеркивании остающихся различий, как будто бы между фризами и баварцами различия меньше, чем между баварцами и саксонцами. Правда, некоторые формы национального представительства остаются для немцев недоступными. В Варшаве бывший королевский дворец как символ нации был заново отстроен именно потому, что он был полностью разрушен и сровнен с землей. В Берлине дворец, на котором лежит печать столь многих исторически сомнительных событий, никогда больше не сможет взять на себя подобную роль.

¹ Vgl. Behler E. Derrida — Nietzsche. Nietzsche — Derrida. München, Paderborn, Wien, Zürich, 1988.

Но это не значит, что немцы на пути к своему будущему, отличающемуся от пути традиционной ориентации, не должны вновь обращаться к своему прошлому, а тем самым и к эпохе романтизма и Гегелю.

Лишь с условиями и оговорками немцы решились на то, чтобы сделать Берлин столицей. Что касается новой восточной границы, то этот город никогда не сможет взять на себя роль, аналогичную Парижу. В отличие от Франции, Германия представляет собой федералистское образование. Исторически сложилось так, что Германия имеет множество центров. Тот, кто во времена деятельности Гегеля в Берлине или в двадцатые годы нынешнего столетия пытался соединить Берлин и Веймар как власть и дух, тот проявлял близорукость. Такого рода установки не смогли пережить потопа Второй мировой войны. Сегодня надо отдавать себе отчет в том, что многие исторические центры Германии имеют свои суверенные права. Около 1800 г. мировой дух смог поселиться даже в маленькой резиденции Гомбург (Homburg vor der Höhe) — когда Гёльдерлин работал там в кругу друзей над проектом своей трагедии "Смерть Эмпедокла", а Гегель в недалеком Франкфурте обратился в то же время к размышлениям о духе христианства. "Золотой" Майнц был в упадке, переживая последствия революции. Однако это не значит, что молодой Гегель не хотел тогда считать этот город центром государства и не ориентировался на таких местных ученых, как Георг Форстер, Иоганнес Мюллер и Хайнзе. В Дрездене университета не было, однако там было много академий, и он обладал несравненной по богатству коллекцией художественных шедевров; так он стал местом, где собирались романтики, где бывали еще Адам Мюллер и Клейст, в то время, когда Иммерман и Шадов еще хранили в прусском Дюссельдорфе романтические традиции, все еще близко было дыхание Парижа. Сегодня очевидно, что связь приграничных регионов Германии с Европой обладает такой же ценностью, как и их вплетенность в национальное государство. Такое понимание является, однако, наследием, вырастающим из правильного понимания нашей истории¹.

¹ О сборниках, посвященных духовным центрам эпохи Гёте, см. мой доклад в "Bad Homburger Hölderlin-Vorträge 1988/89" (S. 65ff). См. также библиографию: C. jamme (Hg.). Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels. Hamburg (Felix Meiner), 1996. S. 289ff.

2. Литература, живопись, музыка

В 1826 г. Гегель вместе со своими учениками и некоторыми другими учеными основал "ежегодники научной критики", которые вскоре, несмотря на более широкий круг участников, получили название "Берлинские ежегодники" и стали рассматриваться как орган гегелевской школы. Когда были изданы работы и избранная переписка покойного берлинского коллеги Зольгера, Гегель использовал одно из его выступлений в "ежегодниках" для сведения счетов с романтизмом. Гегель теперь исходил из того, что Гёте сообщил о своей жизни в "Поэзии и правде". По поводу периода "бури и натиска" Гёте замечал, что "извращенные максимы, недопонятые законы и разрозненные учения" повергли "юные души" в состояние беспомощности и смятения. Что же касается Шекспира, то здесь читатель стоял перед "открытыми, необычайными книгами судьбы" Гегель отмечает, что второй кризис вывел литературный кругозор за пределы Шекспира и распространил его на "далекие и гетерогенные фигуры" — на Данте и Кальдерона, на эпос о Нибелунгах и Индию. Вместе с этим расширением кругозора "вкус к содержанию" съезжился в некоторую "субъективную абстракцию" Война и серьезность политических обстоятельств свели вскоре интерес к "периоду самого дерзкого расцвета иронии", к которому прежде всего относятся "Люцинда" Шлегеля и "Атены", ко "все более партикулярному кругу как с внешней стороны, так и в душах индивидуумов"¹.

На Гёльдерлине Гегель в этой связи не останавливался. Этот друг его юности был им уже почти забыт. Литературный журнал, который он сам когда-то хотел издавать, так и не вышел, и потребовалось почти целое столетие, чтобы широкая публика всерьез отнеслась к его поздним гимнам. Гёльдерлин же все больше становился поэтом, который в самых решающих моментах постигал нужды своего времени и пытался отреагировать на них. Французская же сторона истолковывала впадение Гёльдерлина в сумасшествие как следствие фундаментальных аспектов его личного опыта и рассматривала ту безысходность, к которой он в конечном счете пришел, в качестве закономерного результата его поисков смысла. Такой современный поэт, как Поль Селан, исходивший из опыта холокоста, по-видимому, плотно примыкает к Гёльдерлину. Для позднего Гёльдерлина (так же как и для Селана) было на самом деле важно найти возможность выстоять как в ситуации неотвратимой болезни,

¹Ср.: *Hegel G. W. F. Berliner Schriften. Hamburg (Felix Meiner), 1956. S. 162ff.*

так и в рвущейся вперед истории. Своими последними переводами с греческого, а также собственными позднейшими набросками Гёльдерлин ставит себя в историю, в которой принимается собственная конечность и устанавливается открытость. Может быть, и иронию Фридриха Шлегеля следует понимать подобным образом, так что Шлегель в конечном счете тоже мог говорить об иронии любви. Но тогда можно найти некоторую общность между Шлегелем и Гёльдерлином, которая заставляет обоих обратиться против диалектики, претендующей на постижение тотальности¹.

Усилия романтиков, связанные с живописью и ее историей, обратили на себя несколько запоздалое, но весьма интенсивное внимание Гегеля. При этом он всегда признавал заслуги Фридриха Шлегеля, ведь он стал близким другом Зульпица Буасере, который как коллекционер и историк перевел полученные от Шлегеля импульсы в конкретную деятельность. Гегель мог видеть в Гейдельберге коллекцию картин, принадлежавшую братьям Буасере, и в соответствии с этим Ян Ван Эйк стал для него фигурой, положившей начало своеобразной североευропейской, нидерландско-немецкой истории искусства. Когда это собрание оказалось в Мюнхене, ученику Гегеля Ваагену удалось организовать в Берлине картинную галерею, основанную на других коллекциях. Гегель в конечном счете разделил историю живописи на итальянскую и нидерландско-немецкую линии, руководствуясь тем, что он видел в двух крыльях берлинской галереи. То, что происходило в Олевано или в Дюссельдорфе, оставалось для Гегеля лишь простым отголоском. В работах Каспара Давида Фридриха Гегель не усматривал никакого прорыва в будущее, считая их лишь обращением к устаревшему прошлому².

Если прорыв к новым берегам, состоявшийся в собрании друзей вокруг "Атенея", и повторился в нашем тысячелетии, то как дело художников, которые на выставках и в публикациях объединились под названием "Синий всадник" Пауль Клее, который лишь позднее стал членом "Синего всадника", воспроизводит позицию романтической философии искусства, в част-

¹ Подробнее об этом см.: *Pöggeler O. Hegel und die Jenenser Romantik // F. Strack (Hg.). Evolution des Geistes: Jena um 1800. Stuttgart, 1994. S. 545ff.*

² *Jahrbuch der Berliner Museen. NF 37. Band. Berlin, 1995. S. 33ff.; A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler (Hg.). Kunst als Kulturgut. Die Bildersammlung der Brüder Boisserée — ein Schritt in der Begründung des Museums. Bonn, 1995. — По поводу дальнейшего см.: Pöggeler O. Über die moderne Kunst. Heidegger und Klees Jenaer Rede von 1924. Erlangen und Jena, 1995.*

ности, в своей знаменитой йенской речи о современной живописи. Подобно Августу Вильгельму Шлегелю и Шеллингу в его "Философии искусства", он сводит живопись к трем компонентам: сочетанию линий, тональностям светотени и гармонии цветов. Когда в наши дни коллекционер, подобный Берггруену, ставит Клее и Пикассо на одну доску, тогда за пределами внимания остаются как принципиальные соображения Гропиуса, так и основная идея Клее, состоящая в том, что природа есть творческое становление, продолжающееся в искусстве и тем самым открывающее новые возможности для человеческой жизни. Может быть, Гегель был прав в своем скептицизме относительно начинания романтиков? Во всяком случае, можно говорить о частичной правоте, в той мере, в какой предоставленная самой себе деятельность живописца утрачивает свою связь со скульптурой и архитектурой и при этом стремится сохранить соотношенность с целостностью жизни.

Относительно тогдашнего собирательства народных песен Гегель высказывался скорее с насмешкой. Для него было более важным то, что исполнял в Гейдельберге *à capella*¹ из старых хоралов Тибо или когда Феликс Мендельсон представлял в Берлине уже забытые "Страсти по Матфею" Баха. Однако музыка Баха всегда была для него чем-то ученым и сохраняющим историческую дистанцию. Оперы Моцарта, напротив, считались современной музыкой. Опера "Don Giovanni", в северо-немецких театрах исполняемая под названием "Don Juan", трогала Гегеля до слез. Он, правда, еще усматривал там моральное предостережение, которое Иосиф II хотел дать дворянству. Ученик Гегеля Гото мыслил вместе со своим учителем; однако чувства его были вместе с романтиками, такими, как Э. Т. А. Гофман, и с Кьеркегором, видевшими в Дон Жуане уже не охотника, а гонимого, который уже не может выбраться из пут судьбы². Когда говорят, что Гегель усматривал "диалектику" в сонатной форме, то тем самым привносят современные проекции. Конечно, Гегель не мог не столкнуться в Берлине с инструментальной музыкой Бетховена, с фортепьянными сонатами и симфониями. Однако в пятьдесят лет ничему новому уже не научишься. Когда такой историк музыки, как Карл Далхауз,

¹ пение хора без инструментального сопровождения (*um.*).

² Ср.: Pöggeler O. Preußische Kulturpolitik im Spiegel von Hegels Ästhetik. Opladen, 1987; O. Pöggeler (Hg.). Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Ausstellungskatalog. Berlin (Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz), 1981. В связи с дальнейшим см.: Dahlhaus C. Hegel und die Musik seiner Zeit // O. Pöggeler und A. Gethman-Siefert (Hg.). Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels. Bonn (Bouvier), 1983. S. 333ff.

утверждает, что Гегель ничего не говорил о Бетховене, потому что Бетховен слишком сильно потряс его, то это, скорее всего, тоже проекции, не имеющие никакого отношения к Гегелю. Напротив, Гегель с возмущением отворачивался от эксцентричных музыкальных форм, подобных тем, которые встречаются у Вебера в "Вольном стрелке"

3. Философия государства и истории

Гегель отправился в 1818 г. в Берлин, чтобы в качестве президента Академии принимать участие в построении нового государства европейской пентархии¹. Карлсбадские решения вынудили его принять на себя щекотливую функцию — преподавать философию в университете; однако в сфере культурной политики его усилия имели конкретный контекст. В перспективе он все же надеялся на то, что в Пруссии в общегосударственном масштабе будет установлена представительная форма правления. Работа Гегеля над историко-конституционными вопросами, которую он вел всю жизнь, дает понять, что истолкование немецкой истории должно учитывать выводы великих прусских историков. Дело отнюдь не обстояло так, что освободительные войны против Наполеона поставили немцев на медленный путь к конституционной монархии. Напротив, реформы под влиянием Франции осуществлялись сначала в юго-западных немецких государствах. Даже в Рейнском союзе были реформы, принесшие постоянные результаты. Так, после победы над Наполеоном Пруссии досталось наследие, от которого невозможно было отказаться. Правда, городская реформа 1831 г. показывает, что основная идея Гегеля, состоящая в том, чтобы посредством корпораций нового типа восстановить спокойствие гражданского общества, потерпела крах². Если Эдуарду Гансу с его близостью к Франции удалось на время стать кронпринцем гегелевской школы, то здесь — не говоря о споре с Савиньи — проявляется дистанция по отношению к романтическим представлениям.

Молодой Гегель, будучи во Франкфурте близок к Гёльдерлину, очевидно, под влиянием "Атеней" отправился в Йену как последователь Шлегеля. Там сотрудничество с Шеллингом, завершившееся в конечном счете его критикой, вывело Гегеля за пределы близости как к Гёльдерлину, так и к Шлегелю. "Феноменология духа" в своем анализе феномена совести содержала в

¹"владычество пяти" (господство пяти держав). — *Ред.*

²Н.-С. Lucas und O. Pöggeler (Hg.). *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart (Frommann — Holzboog), 1986.

1807 г. также и критику таких современников Гегеля, как Новалис, Шлейермахер, Гёльдерлин и Шлегель. Гегель берлинского периода и его ученики не могли не видеть, что в немецкоязычном регионе у них подросли конкуренты. В 1826 г. Бавария выступила против Пруссии. В результате Гегель выступил с детальной критикой философии истории Гёрреса. И все же к деятельности поздних мюнхенских романтиков Гегель относился положительно. Франца фон Баадера он ставил рядом с несистемно философствующими подражателями Шеллинга. После общения с Баадером в Берлине и появления его новых публикаций Гегель в 1827 г. в предисловии ко второму изданию "Энциклопедии философских наук" подчеркнул, что Баадер как истолкователь мистиков и теософов с помощью спекулятивного духа постиг то духовное содержание, которое вырабатывалось тысячелетиями. Баадер, утверждает Гегель, не считает этот "гносис" исключительным способом познания; однако его "метафизика" не доходит до раскрытия логических категорий. Кроме того, она принимает в качестве "предпосылки" традиционную веру. Баадер, в свою очередь, рассматривает гегелевский "диалектический огонь" как аутодафе всей существовавшей до сих пор философии. При этом, придерживаясь принципа "cogito ergo sum"¹, он считает, что для человека как сотворенного существа Бог является предпосылкой².

После того как в 1828 г. Фридрих Шлегель прочел в Вене лекции по своей "Философии истории", а затем в 1829 г. опубликовал их, Гегель полемически выступил против него в своей последней лекции по истории философии зимой 1830/31 г.: учение о первооткровении и его остающихся "следах" имеет параллели у французских писателей; оно, очевидно, есть не что иное, как пропаганда католической церкви. Гегельянкам и их последователям удалось вытеснить из сферы дискуссии историко-философские труды Шлегеля. "Философия истории" Шлегеля и в самом деле представляет собой альтернативу гегелевской, поскольку она сохраняет индивидуальность и открытость в истории³.

В 1847 г. Давид Фридрих Штраус выступил с докладом "Романтик на императорском троне, или Юлиан Отступник". Он находил романтиков, желавших восстановить старое, уже в

¹ я мыслю, следовательно, я существую (*lat.*).

² Ср.: Pöggeler O. Hegels Kritik der Romantik. Bonn (Bouvier), 1956. S. 298ff, 367.

³ Ср.: Pöggeler O. Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel // D. Kühler und E. Weisser-Lohmann (Hg.). Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte. Bonn (Bouvier) in Vorbereitung.

античном мире, но пафос его был прежде всего нацелен на прусского короля Фридриха Вильгельма IV, который пригласил Шеллинга в Берлин для искоренения "змеиного семени" гегельянства¹. Такой историк, как Далман, снова исключил гражданское общество из сферы политики, так что установка Маркса на то, чтобы по-новому организовать общество, исходя из него самого, была лишь другой крайностью. Томас Манн еще плыл по течению, когда он в 1917 г. в "Размышлениях аполитичного человека" писал: "Это так и никак иначе, что в Германии утверждение национального начала включает в себе отрицание политики и демократии, и наоборот" В летнем семестре 1934 г. Хайдеггер в своей лекции изложил понимание философской логики, исходя из языка, признавая язык в качестве основного произведения народа. Хайдеггер анализировал путь народа к государственности, обращаясь к таким сомнительным формулировкам, как "Мы — это народ" и "Мы — единый народ" Хельмут Плеснер зимой 1934/35 г. писал о немцах: "Именно потому, что они не находят успокоения ни в одной государственной традиции и в своем творчестве политических идей не имеют никакой спокойной точки опоры, более подверженные опасности, ибо и более одинокие, чем какой-либо из древних народов, — ищут они реальной опоры в истории..." "Запоздавшая" немецкая нация и в эпоху империи Бисмарка не могла, в отличие от других западноевропейских наций, соединить свое существование в качестве великой державы с "интернациональной" идеей. Однако остается в силе утверждение: "Каждая великая держава нуждается в оправдании для того, чтобы пользоваться признанием, а не только внушать страх"².

После переворота 1989 г. немцы, например в Лейпциге, снова вышли на улицы с лозунгом: "Мы (а не те, кто там наверху) есть народ, мы — единый народ!" Это не было ложным романтизмом; прежде всего, это не было простым повторением того, что в 1934 г. обсуждал Хайдеггер. Скорее, сама действительность опровергла тех, кто считал себя выразителем немецкого духа. То, о чем говорил сразу после Второй мировой войны Карл Ясперс, 14 ноября 1986 г. в "Frankfurter Rundschau" сформулировал

¹Ср.: *Strauss D. F. Kleine Schriften*. Stuttgart (Franz Steiner), 1995. S. 175ff. В связи с дальнейшим ср.: *Mann T. Politische Schriften und Reden* (Band 1: Betrachtungen eines Unpolitischen). Frankfurt a. M./Hamburg (Fischer), 1968. S. 196.

²Ср.: *Plessner H. Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 4. Aufl. 1992. S. 64.

для множества немецких историков Генрих Август Винклер в качестве ответа на вопрос "Навечно в тени Гитлера?": "Ввиду той роли, которую сыграла Германия в возникновении мировых войн, Европа не может, а немцы не должны были бы уже желать нового немецкого рейха, нового суверенного национального государства. В этом состоит логика истории..."¹ Наши восточные соседи знают, что народы, ищущие свою государственность, принадлежат открытой истории. Решающее значение имеет правильное распределение акцентов между моментами, называемыми "народом", "государством" и "историей" Об этом правильном распределении акцентов спорили романтики и их критик Гегель. Таким образом, спорные вопросы того времени сохранили свою актуальность и вопреки неоправданным ссылкам на "логику истории" вновь встают перед нами.

¹Ср.: "Historikerstreit". München/Zürich (Serie Piper 816), 1987. S. 263, а также: *Schwarz H.* Der Ort der Bundesrepublik in der deutschen Geschichte. Opladen (Westdeutscher Verlag), 1996.

ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ И КИТАЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Предварительные замечания

В моем докладе я сначала, на примере гегелевских "Лекций по истории философии", хотела бы кратко рассмотреть отношение Гегеля к традиционной китайской философии, чтобы обратить внимание на то, как эта философия воспринималась в XVIII в. в Германии.

Затем я представляю книгу "Чжоу И", которая неоспоримо считается истоком китайского диалектического мышления. Я постараюсь поэтому дать описание этого мышления, рассмотрев диалектику начал Инь и Ян, а также диалектику меры и гармонии. В заключение я попробую показать, что классическая китайская философия и немецкая философия имеют нечто общее и в том, что касается их цели. Ведь в обоих случаях мы имеем дело с гуманистической идеей практической философии и усилиями по ее реализации. Эта общая установка позволяет нам находить общий язык при обсуждении роли и места философии, а также актуальности диалектики.

Хочу сделать одно методологическое замечание. Когда речь идет о китайской традиции диалектического мышления, то имеется в виду философская традиция Китая от ее истоков и до 1840 г., так как после начала "опиумной войны" в 1840 г. Китай вступил в совершенно новую эпоху и с этого момента главным образом имел дело с западными идеями. Надо также не упускать из виду отличия традиционной китайской диалектики от диалектики современной и учитывать то, что последняя является продуктом диалектического и исторического материализма, возникшего на немецкой почве, затем перешедшего в Россию и, наконец, транспортированного в Китай.

1. Отношение Гегеля к китайской философии

В своих "Лекциях по истории философии" Гегель посвящает древнекитайской философии всего несколько страниц, однако делает это довольно замечательным образом. Он указывает на то, что настоящая философия возникла лишь в Греции, поскольку она там впервые отчетливо отделилась от религиозного представления и получила форму чистой мысли. Однако он не

хочет оставить без внимания восточную философию и даже рассматривает ее до греческой философии. Начиная с первых десятилетий XIX в. в результате инициированных Наполеоном новых экспедиций, приведших к новым открытиям, в Берлине наблюдается возникновение сильного интереса к египетской и восточной культуре¹. Гегель был сильно захвачен этой новой культурной тенденцией. Он интересовался древнеегипетским искусством, но был весьма критически, почти негативно настроен по отношению к восточной философии. "Первой по времени является так называемая восточная философия... она представляет собою нечто предварительное, о чем мы будем говорить лишь для того, чтобы объяснить, почему мы не излагаем ее более пространно и в каком отношении она находится к мысли, к истинной философии"².

В соответствии с этим Гегель определяет и место рассмотрения восточной философии в структуре своих лекций. Оно находится в промежутке между вводной главой и первой частью текста. По Гегелю, восточная философия хотя и является философией, однако ее нельзя назвать настоящей философией.

Говоря об истории восприятия китайской философии на Западе, необходимо отметить, что интерес к ней проснулся во времена Лейбница.

Вдохновленный китайской философией, Лейбниц считал, что нашел свой политический и философский идеал в далеком Китае. Однако Китай был страной, которую он никогда не видел собственными глазами и о которой у него не было точной и объективной информации. Лишь во времена Гёте было преодолено это слепое пристрастие к Древнему Китаю и, в частности, к конфуцианской философии.

На Западе усматривали "Китай" в своей собственной противоположности. Так, когда Гегель критикует китайскую философию, то его позиция отражает культурные феномены его времени.

Любопытным является и отношение Гегеля к трем основным школам китайской философии. Его внимание по отношению к ним распределяется неравномерно. Конфуцианство представляло собой основное течение традиционной китайской мысли и играло в истории Китая роль государственной философии. Этот факт, вероятно, был известен Гегелю. Он говорил: "То

¹ Cp.: Pöggeler O. (Hrsg.). Hegel in Berlin. Preußische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik. Ausstellungskatalog. Berlin (Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz), 1981. S. 206.

² Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I // Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M. (Suhrkamp), 1971. Band 18. S. 138 (см.: Гегель. Соч. М.; Л., 1932. Т. 9. С. 108).

первое в китайской истории, о чем нам следует сказать несколько слов, это — учение Кун-фу-цзы, жившего за пятьсот лет до Р. Х.”¹

Однако, не успев вникнуть в учение Конфуция, Гегель заявляет: ”...оно представляет собою нравственную философию... Мы обладаем беседами Конфуция со своими учениками, в которых нет ничего замечательного, а есть лишь ходячая мораль в хороших, дельных поучениях, которые мы находим всюду у всех народов и к тому же еще лучше выраженными; De officiis² Цицерона, представляющая собою книгу назидательных нравственных проповедей, дает нам больше, чем все книги Конфуция. Последний является, таким образом, проповедником практической мудрости; у него совершенно нельзя найти никакой спекулятивной философии, а на основании собственных его произведений можно сделать заключение, что для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены”³.

Меньше чем за одну страницу покончив, таким образом, с учением Конфуция, Гегель приступает ко второй и третьей школам, уделяя им несколько большее внимание. ”Вторым обстоятельством, о котором мы должны говорить, является то, что китайцы занимались также абстрактными мыслями, чистыми категориями. Древняя книга И-цзин, т. е. книга принципов, служит при этом основой...”⁴ Хотя Гегель опять-таки тотчас же объявляет содержащиеся в этой книге мысли поверхностными и недостаточно спекулятивными, однако в качестве курьеза он демонстрирует перед своими учениками линии Инь и Ян и образуемые ими фигуры — восемь *Гуа* и их различные комбинации (64 фигуры). Он говорит: ”Можно, следовательно, здесь находить философское возникновение всех вещей из этих абстрактных мыслей, из абсолютного единства и двойственности. Одним преимуществом все символы непременно обладают: они намекают на мысли и вызывают в нас мнение, что таковые действительно существовали; таким образом, здесь начинают с мыслей, но затем возносятся на облака, и философствованию тотчас же наступает конец”⁵.

Поэтому Гегель переходит к третьей школе, даосизму, представляющей собою, по его словам, ”настоящую секту” Он говорит, что сам видел в Вене перевод книги ”Дао-де-цзин”.

Кое-что знал Гегель и о личности Лао-цзы — видимо, из сообщений западных миссионеров. Интересно, что гегелевская

¹Ibid. S. 142. (Там же. С. 111.)

²Об обязанностях (*лат.*).

³Ibid. S. 142f. (Там же. С. 111.)

⁴Ibid. S. 143. (Там же. С. 111—112.)

⁵Ibid. S. 144. (Там же. С. 113.)

оценка Лао-цзы не столь отрицательна, как характеристика Конфуция. Он даже немного углубляется в учение Лао-цзы, упоминая 14-ю и 42-ю главы книги "Дао-де-цзин". Если судить по изданию Хофмайстера, то Гегелю была знакома и первая глава¹.

Здесь Гегеля, кажется, заинтересовало следующее:

1. Дао на греческом языке можно выразить как *logos*.

2. *И-Ху-Вей (И-Х-В)* обозначает "абсолютную бездну и ничто". Гегель, однако, отвергает тезис французского миссионера Абеля Ремюза о том, что китайское *И-Ху-Вей (И-Х-В)*, напоминая еврейское слово *Яхве*, демонстрирует тем самым глубинную связь с христианством.

3. Ничто — пустота, полная неопределенность — есть высшее начало, первое и последнее, источник всех вещей.

По собственному признанию Гегеля, его интерес к древнекитайской философии связан с наличием в ней спекулятивно-логических элементов. Однако не интересовали ли Гегеля на самом деле и другие ее измерения? Поскольку Гегель делает акцент на книгах "И-цзин" и "Дао-дэ-цзин", то можно не сомневаться в том, что одним из таких измерений является диалектика, ибо эти две книги неоспоримо считаются истоком китайской диалектики. Я думаю, что в этих книгах Гегель увидел или почувствовал нечто весьма близкое его собственной диалектике. Ничто, о котором говорит Лао-цзы, соответствует, по моему мнению, тому, с чего Гегель начинает свою систему. Кроме того, это Ничто содержит в себе момент отрицания, обладающий некоторым сходством с определением отрицания в гегелевской диалектике.

Отношение Гегеля к китайской философии основывалось на источниках и результатах исследований, достигнутых в XVIII в. Если индийская культура и философия в результате процесса колонизации была известна и широко обсуждалась на Западе, то Китай тогда оставался для Запада чем-то еще весьма таинственным и непонятным. Большинство сообщений о Китае исходило от западных миссионеров, интересовавшихся главным образом религиозно-мистическими элементами китайской культуры. Их адекватное понимание требовало хорошего знания китайского языка, которым западные миссионеры не владели. Эти неполноценные источники информации не позволили Гегелю по-настоящему познакомиться с китайской диалектикой.

¹ *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band 1. Hrsg. von Hoffmeister. Hamburg (Felix Meiner), 1940. S. 273.*

2. Китайская диалектика

Книги "И-цзин" и "Дао-дэ-цзин" считаются в Китае документами, представляющими традицию диалектического мышления. В соответствии с современным уровнем исследований можно утверждать, что книга "И-цзин" старше книги "Дао-дэ-цзин" и что диалектическое мышление последней проистекает из первой¹. Исконное название этой книги "Чжоу И", что лучше было бы переводить не так, как у Гегеля ("Книга принципов"), а как "Книга перемен". Эта книга относится к древнейшим памятникам китайской философии вообще. Она появилась примерно на этапе перехода от династии Чань к династии Чон, т. е. в XI—XII вв. до н. э. Книга состоит из двух частей. Первая часть называется "И-цзин", а вторая — "И-чжуань". Первая часть представляет собой, по преданию, обобщение приемов гадания по узорам на панцире черепахи. Это уберегло ее во время процесса сожжения книг при династии Кин (221—207 гг. до н. э.). Вторая часть — это, собственно, комментарий к первой. Она возникла постепенно, спустя примерно 400 лет. Остановимся на первой части книги, представляющей собой, таким образом, исконный текст.

Первая часть книги "Чжоу И", "И-цзин", делится, в свою очередь, на две части: первая часть содержит 30 *Гуа*, а вторая — 34 *Гуа*, так что получается 64 *Гуа*. Каждое *Гуа* содержит символический знак и словесное пояснение к нему. Каждый знак состоит из шести линий, образуемых двумя основными фигурами, располагаемыми различным образом. Тем самым образуются различные знаки, и каждый знак получает свое собственное значение.

Одной из основных фигур, как правильно заметил Гегель, является горизонтальная линия. Она называется *Ян* (—). Вторая представляет собой разломанную надвое черточку той же величины, что и первая фигура. Она называется *Инь* (— —). Эти фигуры соединяются затем по три и образуют восемь сочетаний, носящих название *Гуа*. Это — основные знаки книги "И-цзин". Так как их недостаточно для того, чтобы охватить все явления на Небе и на Земле, в мире и человеке, то две основы, *Инь* и *Ян*, соединяются уже по шесть, образуя тем самым в общей сложности 64 *Гуа*. Древние философы полагали, что все содержание космоса можно объяснить из этих 64 *Гуа*.

¹Ср. статью 102 "Yin Yang" in: L. Geldsetzer, Hau-Ding-Hong. Chinesisch-Deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie. Aalen (Scientia), 1986. S. 99.

Лейбниц получил однажды от одного французского миссионера в подарок доску с 64 *Гуа* и был от этого в полном восторге.

Именно эти две линии, *Инь* и *Ян*, их соединение и не соединение, их соотношение и противоположность, составляют основную идею книги "Чжоу И". Эта основная идея определила в целом дальнейшее развитие диалектики в китайской философии. Книга "Чжоу И" была поэтому признана всеми тремя основными школами китайской философии — конфуцианством, даосизмом и буддизмом. Они лишь по-разному интерпретировали ее.

Диалектика Инь и Ян

Самым главным в книге "И-цзин" является диалектика понятийной пары *Инь* и *Ян*. В своем изначальном значении это солнечная сторона и теневая сторона. Обращенная к Солнцу сторона называется *Ян*, а теневая — *Инь*. Затем они обозначают теплую и холодную погоду. Древние мыслители полагали, что все явления имеют как положительную, так и отрицательную сторону, и для выражения этой противоположности они использовали понятийную пару *Инь* и *Ян*. *Ян* получает значение Неба, Силы, мужского начала и выражает положительное начало в природе. *Инь* получает значение Земли, Слабости, женского начала и выражает отрицательное природное начало. Позднее понятия *Инь* и *Ян* стали использоваться для представления межчеловеческих отношений.

Древние философы считали, что всякая вещь имеет две стороны. В каждой вещи присутствуют две противоположные силы, положительная и отрицательная, находящиеся в определенном соотношении. Когда соотношение сил изменяется, то это вызывает изменение или движение вещи. Это изменение или движение называется "*И*". В книге "Чжоу И" говорится: "Одно *Инь* и одно *Ян* — это Дао". Изменение соотношения *Инь* и *Ян* есть фундаментальный закон всех вещей.

Слово "*И*" означает движение и вызываемое этим движением изменение. Согласно книге "И-цзин", это изменение представляет собой универсальный феномен, лежащий в основе законов Неба и Земли, человека и общества. Все вещи охвачены сетью универсальной взаимосвязи. Однако эта взаимосвязь весьма динамична. Каждая вещь движется внутри этой сети. Это частичное движение заставляет постоянно меняться содержание сети. Однако диалектическое движение, о котором идет речь в книге "И-цзин", есть нечто другое по сравнению с так называемым диалектическим движением понятия у Гегеля, протекающим от абстрактного к конкретному и ведущим к количест-

венным и качественным изменениям. В ходе этого движения постоянно возникает нечто новое, причем так, что процесс приобретает прогрессивный характер. Диалектическое движение "по-китайски" представляет собой круговорот. Оно постоянно возвращается к своему началу, описывая один круг за другим, и при этом не возникает ничего нового.

Диалектика *Инь* и *Ян* применяется и к социальным феноменам. За высшим благом следует зло. За злом следует добро. Или: плохая ситуация меняется, переходя в ситуацию благоприятную, и наоборот.

Слово "Тай" означает пункт соприкосновения Неба и Земли. Когда Небо и Земля встречаются, то Земля, *Инь*, приподнимается к Небу. Небо, *Ян*, опускается вниз. Оба начала, таким образом, пребывают в тесной взаимосвязи. Результат: вся растительность развивается превосходно. Урожай хороший. Люди могут жить в состоянии радостного благополучия. Правители и народ пребывают в надлежащем контакте. Слово "Тай" обозначает, таким образом, Золотой Век. Когда же время "Тай" истекает, наступает время "Пи" Золотой Век не может длиться вечно. Слово "Пи" означает противоположность "Тай". У него два значения: во-первых, отрицательность, во-вторых, нарушение социальной коммуникации. Когда господствует "Пи", растения прекращают свой рост. Люди оказываются в трудном положении. Между императором и его чиновниками возникают разногласия, которые могут вести к борьбе за власть. Здесь может победить император. Он может при этом прогнать хороших чиновников и назначить плохих. Так в стране возникает диктатура. Или же плохие чиновники сами выигрывают борьбу. Тогда они говорят первое слово, а император становится марионеткой. Для джентльмена не остается ничего другого, кроме как удалиться от политики. В обоих случаях народ остается наедине со своими нуждами. Никто при дворе не слушает его жалоб.

"Тай" развивается к "Пи". "Пи" снова приходит к "Тай". Древний поэт Бай Ю И (772—846) писал: "Когда уходит радость, приходит печаль; когда приходит Золотой Век, уходит бедность". Диалектическое чередование "Тай" и "Пи" означает, что на определенном этапе развитие вещей обращается в свою противоположность. За утверждением следует отрицание.

Диалектика меры

Каким образом силы *Инь* и *Ян* могут наилучшим образом соотноситься друг с другом и избегать диссонанса в этом соотношении? Согласно книге "И-цзин", эти два начала должны

постоянно соблюдать надлежащую меру. Если мера не соблюдается, то нарушается равновесие между *Инь* и *Ян*, так что обе стороны вступают в конфликт и начинается состояние отрицания. Когда это состояние проходит, сторонам снова назначается некоторая определенная мера соотношения. Состояние отрицания начинается количественным образом, и после определенного качественного изменения оно заканчивается.

Понятие меры было весьма важным понятием в древнекитайской философии. Древние философы полагали, что каждая вещь имеет свою собственную меру и что наилучшей мерой является середина. В особенности конфуцианство распространило такую концепцию меры на сферу человеческих поступков и отношений. Понятие меры получало тем самым социально-этическую окраску. Оно означало такую установку человека, при которой его отношение к вещам строится таким образом, что он не избегает вещей, но и не впадает в зависимость от них.

Когда пытаются с помощью внешних сил нарушить свойственную вещи меру, то вслед за этим приходят потери и наказание. Это — высший этический принцип. В книге "Лунь Ю", например, говорится: "Середина и мера есть добродетель" В книге "Ли Джи" говорится: "Не демонстрировать веселье и гнев, печаль и радость! Это называется серединой. Показывать их в меру называется гармонией"¹. Человек должен постоянно обращать внимание на равновесие и в соответствии с этим строить свое поведение. Похоже, что здесь древняя китайская философия опять-таки приходит к результатам, сходным с теми, которые были достигнуты в античной философии.

Диалектика гармонии

Когда в книге "Чжоу И" говорится о диалектике *Инь* и *Ян*, а также об их сохранении в мере, то имеется в виду возникновение и сохранение гармонии в процессе чередования и изменения соотношения этих начал. Идея гармонии является ведущей идеей классической китайской философии не только в конфуцианстве, но и в даосизме. Если каждая вещь состоит из двух различных элементов, *Инь* и *Ян*, если эти элементы соотносятся друг с другом и противоположны друг другу и если одно уже не может существовать без другого, то они должны пребывать в гармонии или находиться в органическом единстве. Тем самым в мире поддерживается порядок.

¹Paul G. Sie Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie. München, 1987. S. 97.

Если же гармония между этими двумя началами нарушена, если они пребывают в состоянии борьбы и наносят вред друг другу, то в мире воцаряется хаос.

Древние философы полагали, что гармония является основным и фундаментальным состоянием мира и имеет вечное значение, тогда как конфликт представляет собой неестественное состояние мира, означает нарушение равновесия и носит случайный характер.

Концепцию диалектики гармонии в книге "И-цзин" можно обобщить следующим образом:

1. "Первое начало" как источник происхождения Неба и Земли есть вместе с тем процесс изменения, имеющий органическую структуру.

2. "Первое начало" извечно содержит в себе способность породить иное.

3. В этом процессе порождения *Инь* и *Ян* образуют две взаимно противоположные и взаимозависимые действующие силы.

4. "Первое начало" есть "единое" Все силы, определяющие возникновение и изменение вещей, исходят от него. Оно есть источник всех феноменов, определяемых противоположностью.

5. Возникновение всех вещей основывается на взаимодействии исходящих из "Первого начала" *Инь* и *Ян*. Поэтому все вещи в своей сущности тождественны с "Первым началом"

6. Поэтому все вещи по существу содержат в себе добро.

7. Люди обладают способностью познавать исходящие от "Первого начала" перемены и ориентироваться в своих поступках на меру этих перемен. Тем самым люди могут способствовать совершенству мира и общественной жизни.

8. Когда люди познают меру этих перемен, они могут принимать участие в них. В практике такого соучастия они познают на опыте гармонию человека с миром.

9. Все социальные беды происходят в конечном счете от неправильного понимания человеком меры перемен "Первого начала" В силу такого непонимания человек сам может стать причиной дисгармоничного отношения между миром и человеком¹.

Эта концепция диалектики гармонии имеет два измерения:

1. Ее онтологический смысл состоит в том, что в космосе, природе и человеке господствующим является состояние гармонии. Все диссонансы и конфликты лишены онтологической истинности. Они имеют значение лишь постольку, поскольку за-

¹Ср.: *Mao Zedong. Über den Widerspruch*, in: *Ausgewählte Werke. Peking (Verlag für fremdsprachige Literatur), 1968. Band 1. S. 401.*

ключают в себе возможность перемен и гармонии жизненного мира.

2. Ее практический смысл состоит в указании на то, что на пути познания и образования люди могут прийти к этой гармонии. В своей жизни люди нередко попадают в затруднительное положение и сталкиваются с превратностями судьбы. Однако они могут устранить эти трудности путем соблюдения меры в своем поведении.

Этому традиционному пониманию гармонии был в свое время брошен вызов со стороны маоизма. Мао Цзэдун, основываясь на своем политическом опыте, полагал, что борьба важнее гармонии, а противоречие важнее тождества. В своей философской работе "О противоречии" он приводил слова Ленина о том, что единство, совпадение, тождество противоположностей условно, временно, преходяще, относительно, тогда как борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие и движение вообще¹. К этому Мао присовокуплял и свою собственную интерпретацию. Что здесь Ленин имеет в виду? То, что все процессы имеют начало и конец, что все они превращаются в свою противоположность. Постоянство всех процессов относительно, тогда как их изменчивость, проявляющаяся в превращении одного процесса в другой, абсолютна. Движение всякой вещи проявляется в двух состояниях: это — состояние относительного покоя и состояние явного изменения. Движение имеет своей причиной борьбу этих содержащихся в вещи противоположных факторов. Если движение вещи характеризуется первым состоянием, то в ней происходят лишь количественные изменения; поэтому вещь находится в кажущемся покое. Если же движение обретает черты второго состояния, то это значит, что накапливающиеся в первом состоянии количественные изменения уже достигли определенного кульминационного пункта, в результате чего единство снимается, происходит качественное изменение и движение вещи выражается в явном изменении. Поэтому говорят, что единство противоположностей условно, временно и относительно, а борьба исключаящих друг друга противоположностей абсолютна.

Таким пониманием соотношения гармонии и борьбы противоположностей Мао руководствовался и в своей политической деятельности. В конечном счете страна была ввергнута в хаос. Лишь после окончания культурной революции снова восстановил свою первостепенную значимость принцип гармонии. Гар-

¹Ср.: *Mao Zedong. Über den Widerspruch // Ausgewählte Werke. Peking (Verlag für fremdsprachige Literatur), 1968. Bd. 1. S. 401.*

мония это то начало, которое должно сплачивать людей и поддерживать стабильность в обществе. Вновь отдавая должное принципу гармонии, Китай возвращается в русло своей древней традиции.

4. Примат практической философии как общая черта классической китайской и немецкой философии

Если мы сегодня хотим говорить о том, что общего и каковы различия между гегелевской диалектикой и диалектикой Древнего Китая, то мы должны прежде всего спросить себя: как возможно вообще сравнивать эти два типа диалектики, если между ними лежат два тысячелетия и они происходят из разных культур? По моему мнению, оба типа диалектики стремились к примату практической философии. Их главная цель состояла в том, чтобы с помощью разума добиться торжества гуманизма.

Когда китайская философия развивает диалектику гармонии, то дело идет прежде всего о развитии гуманного начала в жизненном мире. Гуманизм является подлинной целью древней китайской философии. Даже когда древние философы занимались теоретическими вопросами, они рассматривали решение этих вопросов как средство для решения практических проблем. Все вращалось вокруг человека. Если теоретические вопросы не затрагивают человека, то они рассматриваются как второстепенные и оставляются в стороне. Поэтому можно говорить о первостепенном значении практики в древней китайской философии.

Эту гуманистическую концепцию можно резюмировать следующим образом:

1. Установка на максимально эффективное обучение и разрешение проблем.
2. Самосовершенствование индивидуума.
3. Совершенствование личности ближнего.
4. Социальное и политическое усовершенствование собственной страны.
5. Универсальное требование гуманизма и гармонии.

Называя сегодня Гегеля основателем спекулятивной диалектики, поскольку он впервые придал античной диалектике положительный смысл и использовал ее в качестве философского метода для построения своей системы, не следует забывать о том, что его диалектика выросла из его юношеских произведений, хотя, разумеется, и вышла потом на новый уровень. Разве, например, проблема преодоления дуализма субъективности и

объективности не привела в конечном счете молодого Гегеля к осознанной разработке диалектики как философского метода? Разве Гегель Йенского периода не определяет диалектику и как философский метод, и как негативный разум? Разве Гегель не сохранил это двусмысленное понимание диалектики вплоть до "Энциклопедии", хотя у зрелого Гегеля диалектика как негативный разум все больше отступает на задний план? Многие современные исследования указывают на то, что гегелевская диалектика коренится в его ранних произведениях¹.

Молодой Гегель исходил из религиозно-политических реалий своего времени и на первое место ставил проблему отчуждения человека в современном мире. Его высшим идеалом было "Царство Божие" на земле. Под этим он понимал прежде всего политическую свободу, народное образование, участие ученых в социальной и политической жизни, устранение всех подавляющих человека начал, единую Германию с представительной системой власти и т. д.².

Гегель не был одинок в свое время. Нравственные усилия являются одной из великих традиций немецкого идеализма.

Надо постоянно отдавать себе отчет в том, что эта концепция гуманизма часто может таить в себе опасность, когда ее из теории переводят в практическое измерение, но при этом злоупотребляют ею. Ведь эта концепция требует в социально-политическом отношении всеобщего и абсолютного признания, содержа в себе, таким образом, тоталитарную претензию. Сегодня, когда, с одной стороны, весь мир связан в единое целое в результате научно-технического и экономического развития, а с другой — активно развивается процесс индивидуализации, такая претензия может оказаться особенно опасной. Необходимо постоянно отдавать себе отчет в ограниченности этой концепции. Если злоупотреблять ею, она легко может обратиться в свою противоположность. История последствий этой концепции со времен Просвещения на многих примерах подтверждает это.

Заключение

Если время, в котором жили древние философы, разрабатывавшие диалектическое мышление, сегодня можно считать навсегда прошедшим, то их опыт и их переживания уже не могут

¹ Cp.: Zhang S. Hegels Übergang zum System. Bonn, 1991. S. 201—213.

² Gadamer H.-G. Die Vielfalt Europas // Das geistige Erbe Europas. Hrsg. von M. Buhr. Napoli (Vivarium), 1994. S. 52.

стать нашими. Если сегодня для нас, современных людей, важно найти путь спасения от опасностей, связанных с бесконечным техническим развитием, и определить, в чём состоит шанс на выживание для нашей планеты, то мы должны спросить себя: можем ли мы все же еще чему-то научиться, обращаясь к традиционной диалектике? Сохраняет ли для нас классическая диалектика с ее концепцией гуманизма какой-то смысл?

История продемонстрировала нам множество недостатков и теневых сторон традиционной диалектики. Содержит ли она в себе еще какие-нибудь моменты, которые могли бы открыть для нас новые возможности для ориентации в современном мире? Я думаю, что сегодня могут оказаться актуальными следующие комплексы проблем, которые можно выделить, анализируя китайскую традицию диалектического мышления. Они не только образуют основу для диалога между западной и восточной философией, но и могут помочь нам, диалектически размышляя над ними, лучше понять наше время и то общество, в котором мы живем. Я назову лишь некоторые диалектические пары: внутреннее — внешнее; Я — не-Я; познание — действие; мышление — язык; смысл — интерес; человечность — справедливость; право — нравственность; небо — люди; бытие — сущее; разум — желание; субстанция — функция; самообразование — государственный контроль.

**ФИЛОСОФСКИЕ ЭПОПЕИ.
ОБ УНИВЕРСАЛЬНЫХ СИНТЕЗАХ МЕТАФИЗИКИ,
ПОЭЗИИ И МИФОЛОГИИ В ГЕГЕЛЬЯНСТВЕ,
ГНОСТИЦИЗМЕ И РОМАНТИЗМЕ**

Для тех типов философии, которые можно назвать поэтическими или пойетическими, в центре философского понимания действительности стоит *Poiesis*¹, созидание. Способы созидания в этом типе философии могут быть двоякими: рождение и изготовление, *generatio* и *factio*. Стихотворчество, или поэзия в пойетической философии, есть высшая форма *пойесис*.

От пойетической философии следует отличать философию, сочиняющую фикции (*dichtende oder fiktionale Philosophie*). В ней момент *пойесис* в состоянии действительности уступает по своему значению моменту фиктивного и работе идеи. Прототипом этого рода философии может служить система Гегеля. Для Гегеля не созидание, а логическая работа понятия, диалектическое самоопределение и самовырабатывание идеи в определенную идею становится принципом действительности. Платой за вытеснение *пойесис*, принципа рождения, творчества, делания и поэзии, становится сочинение философской системы, измышляющей некий великий эпос работы понятия. Сочиняющая философия Гегеля вытесняет из философии *пойесис* и поэзию ради логики и работы понятия и в то же время измышляет великий диалектический эпос, в котором теогония и космогония, история абсолюта и мировая история, история человека и природы сливаются в логический эпос отчуждения идеи в природу и снятия их обеих в определенном понятии. Парадоксальным образом вытеснение из философии *пойесис*, а также и поэзии приводит к тому, что философия становится сочинительством, созданием фикций.

Промежуточное положение между логицизмом метафизической диалектики Гегеля, с одной стороны, и формами пойетической, персоналистской философии, как они выступают в платонизме, патристической и возрожденческой теософии, философской теологии и персонализме, с другой, занимают системы гностицизма. Здесь, как и в мифе, рождение становится принципом созидания божественного мира, но, в противоположность мифу, происхождение божественных эонов (эпох) тол-

¹Греческое слово *poiesis* имеет несколько значений: творение, творчество, созидание, делание, постройка, сочинение стихотворных произведений, т. е. поэзия.

куется в то же время как духовное порождение мысли. Напротив, *пойесис* делания, творчества в облике безумного демиурга, созидającego неудачное произведение по отражению божественных идей, отступает на задний план по сравнению с рождением идеального мира. Однако, в отличие от метафизической логики, *пойесис* не исчезает здесь полностью¹.

1. К истории *пойесис*

Относительно центральной роли *пойесис* для человека нет никакого сомнения. Начиная с Платона, *пойесис*, созидание, находится в центре философии. Согласно Платону, существует два типа созидания: художественное делание и природное созидание путем рождения. *Пойесис* становится основным понятием принципа "созидания", охватывающего рождение, делание и поэзию, или стихотворство. Материальное и духовное делание и поэзия представляют собой один способ созидания наряду с другим — с созиданием природным. *Пойесис* — это "все, что вызывает переход из небытия в бытие"². Поэзия, поэтическое творчество — это для него превосходный способ художественного созидания или делания. Поэтическая *пойесис* или делание поэта получают столь большое преимущество, что поэзия, творение поэтических произведений, будучи лишь одним видом *пойесис*, получило имя всего рода³. Поэзия для Платона, несмотря на его критику поэтов, есть высшая форма *пойесис*.

Благодаря греческому переводу Библии, *Септуагинте*, понятие *пойесис* стало применяться еврейскими и христианскими философами в качестве характеристики божественного творчества. Тем самым Бог стал высшим поэтом и делателем. Впрочем, этот перенос понятия *пойесис* на понятие творения находится в напряженном отношении к различению *праксис* и

¹Поэтична не только та философия, которая ставит *пойесис* в центр своего миропонимания, но и та, которая пытается объединить средства поэзии, эпоса, романа и дневника со средствами философского анализа эпохи в теории. В качестве такого примера я истолковал эпос и миф модерниста Эрнста Юнгера и сравнил его с другими формами эпической философии в своей статье: *Koslowski P.* Поэтическая и сочиняющая философия // G. Figal, H. Schwilk (Hrsg.). *Magie der Heiterkeit. Ernst Jünger zum Hundertsten.* Stuttgart (Klett - Cotta), 1995. S. 204—235. Эту статью я использовал в настоящей работе. Отдельные части эпического цикла юнгеровской поэтической философии рассмотрены в сочинении: *Koslowski P.* *Der Mythos der Moderne. Die dichterische Philosophie Ernst Jüngers.* München (W. Fink), 1991.

²См.: *Платон.* Пир, 205 с (пер. С. К. Апта).

³Там же

пойесис, ставшему употребительным благодаря Аристотелю. Аристотель различал *праксис* как разумное действие, совершаемое ради него самого, действие, которое содержит в себе свою цель, и *пойесис* как создание чего-то другого ради этого другого — создание, цель которого в совершенстве произведения. Следовательно, в аристотелевской философии *пойесис*, по-видимому, не может быть отнесена к творчеству Бога. Так, Климент Александрийский отвергает Аристотелево различие *пойесис* и *праксис*, потому что оно неприменимо к Богу. С точки зрения Аристотеля, действие Бога не может быть названо "*пойесис*", потому что даже неразумные животные тоже что-то производят: "И Аристотель в своих рассуждениях об искусстве учит, что *poiein* может быть отнесено также и к неразумным животным и даже к неодушевленным предметам, а *prattein* — только к людям; пусть этот поправит тех, кто утверждает, что Бог — творец (*poietes*) всего"¹. Так как *пойесис* относится и к животным, и к человеку, и даже к Богу, то применительно к этим трем классам существ о ней можно говорить лишь по аналогии. Бог как творец — это первый и высший поэт, творческие идеи его воображения — это высшая поэзия, а его произведение наивысшее делание. Человеческое делание — только отражение этого изначального делания.

В выразительной поэтической философии теософской традиции, еврейской каббале и христианской теософии поэзия и *пойесис* становятся основными теологическими и антропологическими категориями. Согласно Луи Клоду де Сен-Мартену, первый человек был первым поэтом, подражающим прапоэзии божественного праязыка и в качестве поэта участвующим в поэзии мира². Поэзия — это высшая сила в человеке, потому что она творит только из себя, не нуждаясь в материальных средствах³.

Эту высокую оценку теософией поэзии как божественной способности мы находим также в поэтике Ренессанса у Юлия Цезаря Скалигера. В то время как остальные искусства суть только пересказ действительности — *narrare*, поэзия — это но-

¹ *Clemens Alexandrinus*. *Stromata* V. Cap. XIII.

² *Saint-Martin L.-C. de*. *Irrthümer und Wahrheit oder Rückweiß für die Menschen auf das allgemeine Principium aller Erkenntniß-ss*. Von einem unnbek. Ph. Перевод с фр. на нем.: *Matthias Claudius*. Breslau (Gottlieb Lowe), 1782. S. 556—557.

³ *Saint-Martin L.-C. de*. *Über das natürliche Verhältnis zwischen Gott, dem Menschen und der Welt* (перев. А. В. Sellin). Konstanz — Leipzig (Wölfling), 1919. S. 26. Original: *Saint-Martin L.-C. de*. *Tableau Naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, Edimbourg, 1782; переиздание: *Saint-Martin L.-C. de*. *Oeuvres Majeures*, ed. par R. Amadou. Hildesheim (Olms), 1980, Bd. 2.

вое создание, *conderre*. Поэзия конституирует новую действительность, и в этом творческом созидании поэт есть *alter deus*, другой Бог¹, продолжатель первого поэта, Бога Творца². Скалигер называет поэта *factor*, делатель. Его понятие "*factor*" в английской поэтике превращается в понятие "*maker*" и применяется, как и у Скалигера, для характеристики Бога Творца и творческого человека — поэта³. Сэр Филипп Сидней пишет в 1595 г. в своей "Апологии поэзии": "Мы, англичане, совпадаем с греками, называя поэта созидателем"⁴. Еще в XVIII в. в Германии для характеристики поэта употребляют слово "делатель" (*Macher*). Виланд говорит о "характере поэта, истинного делателя"; Шиллер объясняет, что под "поэтом, делателем", он разумеет того, кто может передавать чувства⁵.

¹ Для Юнгера поэт — это "*alter auctor*" (другой создатель) и тем самым "*alter deus*" (другой Бог). Ср.: *Jünger E. Sgraffiti* (1960) // *Sämtliche Werke* (S.W.). Stuttgart (Klett), Bd. 9. S. 436: "Автор занимает свое место в иерархии. Он имеет непосредственное и только ему присущее отношение к высшему Автору Вселенной: в этом — основа его теологии, ему самому неведомой" *Strahlungen I. Das erste Pariser Tagebuch* (1949) // *Sämtliche Werke*. Bd. 2. S. 16: "Служение поэта принадлежит к высшим в мире. Когда он преобразует слово, вокруг него толпятся духи; они чувствуют, что проливается кровь" (там же). Близость Юнгера к немецкой теософски-каббалистической традиции, в особенности к Гаману, была установлена в работе: *Schwarz H.-P. Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers*. Freiburg i. Br. (Rombach), 1962. S. 210 ff. und 249 ff.

² *Caesaris Scaligeri Viri Clarissimi, Poetices libri septem* (1561), Editio tertia, apud Petrum Santandreamum, 1576, Liber I: *Historicus*, Capit. I: "*Orationis necessitas, ortus, usus, finis, cultus*" (Необходимость речи, возникновение, употребление, конец, культ. *лат.*) Ср. также позднее в: Anthony Ashley Earl of Shaftesbury. *Characteristicks of men, manners, opinions, times*. London, 1714. Bd. I. S. 207f.: "Такой поэт в действительности есть второй создатель; настоящий Прометей, после Юпитера. Подобно этому суверенному художнику или универсальной пластической природе, он формирует целое, связанное и пропорциональное в себе, все части которого соподчинены в должном порядке"

³ Ср.: *Walzel O. Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe*. München (M. Hueber), 1932. S. 47.

⁴ *Sidney P. An Apologie for Poetrie* (1595), ed. by E. Arbers. Birmingham, 1868. S. 24.

⁵ *Wieland Ch. M. Gespräche im Elysium* (1780) // *Gesammelte Schriften*. I. Abteilung: Werke, Bd. IX, hrsg. von W. Kurrelmeyer. Hildesheim (Weidmann), 1987. S. 294: "Они (Гомер, Фидий, Пракситель, Апеллес. — П. К.) ...потому и не пытались это объяснять, что чувствовали необъяснимость этого; они это делали, изображали для тех, кто может видеть. Таков характер поэта, истинного делателя" (Ф. Шиллер. Письмо к Гёте. Иена, 27 марта 1801 г. // *Schillers Werke. Nationalausgabe*. Bd. 31, hrsg. v. S. Ormanns. Weimar (Hermann Bohlhaus Nachfolger), 1985. S. 25: "Поэтом, делателем я называю всякого, кто в состоянии вложить свое чувство в какой-либо объект, так что этот объект заставляет меня пережить то же чувство и, следовательно, живо воздействует на меня").

У современных немцев произошло полное изменение понятия "делатель". Сегодняшний "делатель" — это и не поэт, и не тот, кто созидает своими руками материальные произведения, а предприниматель, менеджер и политик, который побуждает других созидать, сообразуясь с его измышлениями. Аристотель никогда не применял к политикам понятие "делатель" или поэт (*Poietes*). Политика для него была как раз противоположностью *пойесис*, — она была праксисом, т. е. умением держать совет и находить взаимопонимание с другими свободными гражданами. Политик у Аристотеля не изготовитель материальных вещей — это было делом не-свободных, — но и не создатель желательного экономического и политического порядка.

Платон объединил два способа созидания — путем рождения и путем делания — в понятии *пойесис*. Хайдеггер вновь вводит широкое понятие *пойесис*, включающее в себя естественное и искусственное создание. "Подлинное понимание некоторого сущего в его бытии существует только для автора этого сущего. В создании сущего заключается первичное и прямое отношение к бытию этого сущего. А это значит: бытие некоторого сущего означает не что иное, как созданность"¹.

В своей работе о технике Хайдеггер непосредственно примыкает к платоновскому широкому понятию *пойесис* и, подобно Платону, понимает и природное созидание как *пойесис*: "Все заключается в том, что мы мыслим со-зи-дание во всей его широте и вместе с тем в духе греков. Со-зи-дание, *пойесис*, это не только ремесленное изготовление, не только художественно-поэтическое создание иллюзий и образов. Также и *фюсис*, само-из-себя произрастание, есть со-зи-дание, *пойесис*. Более того, *фюсис* есть *пойесис* в высшем смысле, ибо природное присутствующее содержит порыв к созиданию в себе (*en heauto*), например порыв цветка к расцветанию. Напротив, ремесленно и искусственно созданное, например серебряная чаша, имеет порыв к созиданию не в себе, а в другом (*en allo*), в ремесленнике и художнике"².

В противоположность Платону, Аристотель и его последователи придают значение отличию феноменов от того, что является для них общим. Они подчеркивают также отличие способов созидания от общего для всех них как форм созидания

¹ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt a. M. (V. Klostermann), 1975. S. 213.

² Heidegger M. Die Frage nach der Technik, Vorträge und Aufsätze. Pfullinger (Neske), 1990. S. 15.

"изготовления" (Herstellen). Не только *пойесис* и *праксис* должны быть отделены друг от друга, но должно также строго различать рождение (Genesis) и делание (Poiesis). "Человек рождает человека"¹, — говорит Аристотель, — но он не делает его. Рождение — это первый и единственный в своем роде способ созидания. "Но рождение способно на наибольшее"

В противоположность мифу, в котором принцип рождения как теогонический и космогонический принцип является всепроникающим, для философии модерна, начиная с Гегеля, характерно известное пренебрежение, даже презрение к рождению. "Наши светские мудрецы-идеалисты не желают даже слышать слово "рождение", — пишет Этингер². Хайдеггер, обращаясь к созиданию, к единству рождения и делания в созидании, пытается и рождению, а не только деланию вновь вернуть их достоинство, противопоставляя их принципу труда, господствующему в эпоху модерна.

У рождения и поэзии общим является то, что хотя они и совершаются не без усилия, но не являются трудом. Ни рождение, ни поэзия — это не труд как разумно управляемая обработка материального внешнего мира. Поэтическая идея может прийти поэту в голову "совсем без труда", и рождение тоже может быть легким.

2. Работа, труд вместо пойесис: перетруженный рабочий эпохи модерна

Труд, а не созидание путем делания и поэзии — вот принцип эпохи модерна. В своей статье к юбилею Эрнста Юнгера в 1955 г. Хайдеггер указал на эту связь между трудом и болью, мобилизацией и метафизической системой эпохи модерна, особенно системой Гегеля. Эта статья называлась "О линии"³ и тем самым была ответом на статью Юнгера "О линии. К 60-летию Мартина Хайдеггера"⁴, представленную им к юбилею М. Хайдеггера в 1950 г. Хайдеггер пишет по поводу "Рабочего" Юнгера:

"Здесь уместно было бы рассмотреть Ваше сочинение "О боли" и вскрыть внутреннюю связь между "трудом" и "болью"

¹ *Аристотель*. Метафизика VII, 8, 1033 в. (перев. А. В. Кубицкого).

² *Oetinger F. Ch.* Biblisches und emblematisches Wörterbuch, 1776². Nachdruck Hildesheim (Olms), 1987. S. 489.

³ Она опубликована под названием // "Zur Seinsfrage" (см.: *Heidegger M.* Wegmarken // Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. (V. Klostermann), I. Abt. Bd. 9. S. 385—426).

⁴ *Junger E.* Sämtliche Werke, Bd. 7.

Эта связь указывает на метафизические отношения, которые открываются Вам с метафизической позиции Вашего произведения "Рабочий". Чтобы отчетливее обрисовать те отношения, на которых держится связь между "трудом" и "болью", нужно было бы поразмыслить над основной чертой метафизики Гегеля, над единством "Феноменологии духа" и "Науки логики". Основная черта — "абсолютная отрицательность" как "бесконечная сила" действительности, т. е. "существующего понятия". Оба — и труд и боль принадлежат отрицанию отрицания, и именно здесь они раскрывают свое внутреннее метафизическое родство... Гегелевское понятие "понятия" и его верно понятое "напряжение" на измененной почве абсолютной метафизики субъективности говорят одно и то же"¹.

Ключевое слово было найдено Эрнстом Юнгером, выпустившим в 1932 г. книгу "Рабочий"². Оба, Юнгер и Хайдеггер, рассматривают эпоху модерна с характерным для нее превознесением труда и обесценением *poiesis*, рождения и поэтического делания как выражения нигилизма, для которого нет ничего, что было бы ценным само по себе. Только человек создает ценность, и все, обладающее ценностью, вносится в мир только благодаря "работе понятия" или человека. Тотальный труд тем самым есть и выражение нигилизма, и средство его преодоления. Юнгер видел в "рабочем" носителя "тотальной мобилизации" мира: в планетарном процессе труда меняется облик Земли — меняется благодаря человеческому труду. Модерн — это эпоха титанического рабочего. Достаточно вспомнить пафос "тотальной мобилизации" 20-х и 30-х гг. в национал-социализме и большевизме, чтобы понять, до какой степени всемирно-экономическая мобилизация, свойственная современности и либерализму, имеет свою основу в этом трудовом характере модерна, — пусть даже либерализм и не воспринимает ужаса и террора этой "тотальной мобилизации".

Хайдеггер и Юнгер говорили о тотальном трудовом характере эпохи 20-х и 30-х гг.; они поняли его связь с нигилизмом и абсолютной субъективностью мышления эпохи модерна начиная с Гегеля. Тоталитаризму наряду с другими чертами присуще также чрезмерное усиление трудового характера модерна, усиление идеи тотальной трансформации мира посредством

¹ Heidegger M. Zur Seinsfrage. S. 404.

² Под "рабочим" Юнгер подразумевает не социологическую категорию рабочего, а рабочего как эпохальный тип, который может охватить всех работающих, инженеров и предпринимателей, специалистов и ученых. Ср.: Koslowski P. Der Mythos der Moderne. Die dichterliche Philosophie Ernst Jungers. München (W. Fink), 1991.

труда, превращение ее в идею планетарного трудового государства или планетарного бесклассового общества. В обеих формах абсолютного трудового государства, в национал-социализме и в коммунизме, история и природа, так же как и их противоположность друг другу, снимаются посредством труда.

Условия конечного существования, истощимость ресурсов Земли и ограниченность истории в тотальном процессе трансформации с помощью труда должны быть превращены в экономическое изобилие, а с помощью организации — привести к рациональному овладению общественным развитием. Национал-социализм и коммунизм были формами усиления трудового характера модерна, превращения общества в тоталитарный трудовой лагерь и тем самым — формами "патологии культуры" (Эдуард Шпрангер). Через них, однако, раскрываются глубоко заложенные опасности модерна и свойственного этой эпохе понимания труда. Не без основания Хайдеггер в 1955 г. указал на Гегеля с его восхищением "работой понятия"

Гегель стоит у истоков эпохи модерна, и к нему восходят все заблуждения этой эпохи. Гегель впервые — и в известном смысле он один — перенес мысль, что субъект конституирует себя только благодаря труду и только благодаря труду приходит к себе, — перенес эту мысль даже на Бога и тем самым дал религиозное освящение трудовому характеру мира. Бог для него больше не творец, не великий поэт, свободно создающий мир. Напротив, Бог сам вынужден претерпевать труд; Бог становится для Гегеля великим рабочим мирового духа, который только в процессе мировой истории трудом прокладывает себе путь к субъективности и самосознанию. Самосозидание Бога путем рождения самого Себя и созидание Его другого — мира — путем *пойесис*-делания заменяется диалектической работой понятия.

Гегелевская метафизическая логика переосмысляет в духе модерна центральные положения теистического и пойетического, иудео-христианского понимания мира и труда. Изменения, внесенные Гегелем в теистически-персоналистское миропонимание, могут показаться минимальными, однако они имеют далеко идущие последствия для толкования человеческой самости и смысла человеческого труда и *пойесис*. Согласно Гегелю, рай — это место, где может оставаться не человек, а только животное: изгнание в мир труда есть, таким образом, не следствие падения и первородного греха, оно необходимо для становления человеческого самосознания. Грехопадение есть, собственно, счастливый случай. Гегельянец Иоганн Эдуард Эрדманн верно говорит об "апофеозе грехопадения", которым,

начиная с Фихтева наукоучения, проникнут весь немецкий идеализм¹. В отличие от Фомы Аквинского, Гегель не считает, что человек призван к сотрудничеству с Богом в творении. Он не просто сотрудничает в процессе творения, помогая своим трудом и поэтическим созиданием, в его труде сам Бог реализует себя в мире. Наконец, для Гегеля Бог и человек, божественное и человеческое творчество, не разделены, и творение не дано человеку заранее, как это сказано в Библии: "И увидел Бог, что это хорошо" Напротив, божественный человек как сосуд Абсолюта есть творец самого себя и Абсолюта. В эпоху модерна человек вместо сотрудничества с Творцом становится создателем самого Бога. Человек больше не соучаствует в Творении мира с помощью поэзии первого человека (Сен-Мартен) и с помощью труда павшего человека, как это полагает христианство, но своей работой понятия в объекте он впервые осуществляет становящегося Бога.

Труд есть тот единственный медиум, благодаря которому Бог и человек приходят к самосознанию. Человек и Бог тем самым "овнешняются" Их самость больше не имеет внутреннего измерения или внутренней жизни (*Innerlichkeit*), не имеет никакой самостоятельности, предшествующей деланию и труду, но возникает только благодаря диалектике субъект-объекта, диалектике "обработки мира" Поэтому гегельянство с необходимостью отрицает внутреннюю сферу в личности Бога, а тем самым Троицу². Божественная самость у Гегеля не имеет никакого внутреннего измерения в качестве Отца, Сына, Святого Духа и никакого внутреннего самосозидания Бога путем рождения Сына и низведения Святого Духа. В диалектике субъекта-объекта Бог становится духом благодаря его овнешнению в мир и благодаря труду человека. С этим "овнешнением" божественной и человеческой самости связано и обесценение рождения. Для рабочего, каким является мировой дух, рождение не играет никакой роли. Внешнее рождение человека и внутреннее самопорождение или возрождение внутреннего человека при тотальном характере труда не имеют никакой "ценности", потому что они не являются ни рациональным трудом, ни его результатом.

Наконец, гегелевская модернистская трансформация христианства привела также к утрате интересубъективного измерения

¹ *Erdmann J. E. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl. bearbeitet von B. Erdmann. Berlin, 1896 (1. Aufl. 1866). Bd. 2. § 323. S. 575.

² Ср.: *Kosłowski P. Hegel der Philosoph der Trinität? Zur Kontroverse um seine Trinitätslehre // Theologische Quartalschrift*. 162 (1982). S. 105 -131.

Самости. Согласно гегелевской трансформации христианского учения о Троице, Бог не есть совершенная самость в себе в интерперсональности трех Лиц, но посредством труда, овнешняясь в объект и возвращаясь из него к себе, Он становится абсолютной субъективностью. В гегелевской теории самосознания человека и Бога, чрезмерно подчеркивающей диалектическую работу в объекте, утрачивается внутреннее рождение самости и ее межличностное конституирование. Все эти три элемента характерны для теории самости эпохи модерна. Они ведут к непомерно высокой оценке труда как условия человеческой самости, к обесценению внешнего рождения и внутреннего возрождения, а также к недооценке интерперсональности самости. Пытаясь осуществить свою самость только через труд, человек принужден переутомляться. Результат переутомления — утрата *пойесис* как свободного делания и поэзии.

Самость эпохи модерна переутомляется из-за перегруженности работой, которая для рабочего этой эпохи становится единственным принципом, конституирующим его субъективность, более того — единственным источником смысла вообще. Для эпохи модерна смысл возникает только благодаря труду, а это означает, что нет ни смысла, ни ценности, которые возникли бы помимо труда. Такая сверхнагруженность труда влечет за собой его "чрезмерность": труд требует от человека чрезмерно много. Нигилистическая основа этого миропонимания, для которого лишнее смысла и ценности обретает свой смысл и ценность лишь через труд, сказывается и на самом труде — на его сверхнагруженности. Такой труд не может больше удовлетворить связываемые с ним ожидания смысла и становится бессмысленным. Трудящийся человек как спаситель мира, спаситель самого себя и спаситель Бога теряет уверенность в своем деле. "Тут напал на них страх перед их произведениями и перед всеми созданиями человеческих рук", — пишет Климент Александрийский в III в. о гностическом демиурге и его помощниках¹. Человека как спасителя мира охватывает страх демиурга перед трудом своих рук и результатами этого труда, которые представляют собой уже не *пойесис* и поэтическое, а необходимый диалектический процесс.

¹См.: Koslowski P. Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus. Wien (Passagen), 1993 (Philosophische Theologie. Studien zu spekulativer Philosophie und Religion. Bd. 1).

3. Родовые схватки титана и возвращение титана-человека к земле

Перетруженный рабочий модерна, по Юнгера, убеждается на опыте, что труд не может ему дать того, что он от него ожидал, а именно, возвращения ему через объект и внешний мир его самости, которая должна быть обретена из его внутреннего мира. Человек постигает — и в этом подлинная суть мифа о титане у Юнгера, — что он действует не по собственному замыслу и не как часть мирового духа, — как это полагал Гегель в своем философском эпосе, — но что в титаническом труде мобилизации эпохи модерна он вместе с землей переживал родовые схватки и в союзе с ней действовал против духа и богов. "Человек работающий" эпохи модерна ошибочно понял тотальную мобилизацию XX в. как труд, ведущий к его, человека, самообождению. Став рабочим, пережив всемирные движения и две железные бури мировых войн, человек, вопреки его ожиданиям, не сделался завершителем божественного мирового духа. Но он больше и не поэт, продолжающий в качестве *alter deus* (второго Бога) поэму божественного творения. Скорее, человек, сам того не желая, стал титаном, сыном земли, выполняющим ее волю и возвращающимся к ней.

Тенденция поэтической философии Юнгера состоит в том, чтобы все-таки оправдать титанизм и технику модерна несмотря на их разрушительный характер, создав что-то вроде "технодицеи". Эта тенденция обнаруживается в его смелом переосмыслении мифа о Сизифе. Человек эпохи модерна не может больше видеть в себе союзника богов, он должен понять себя как титана в союзе с землей. Он больше не может узнать себя в Прометее, который, хотя и помогает человеку, все же занимает сторону богов. Скорее, человек должен идентифицировать себя с Каином, Ламехом и Танталом, бунтарями и мятежниками, титанами. Жизненные условия, в которые они поставлены, мучительны с точки зрения олимпийских богов и в соответствии с божественным правом являются наказанием за человеческое и титаническое восстание против богов. Но это не означает с необходимостью, что и в глазах людей и титанов эти условия мучительны. "Они, быть может, выглядят как мучение лишь с точки зрения богов, но в царстве титанов, где границы размыты, они выглядят иначе. Там пребывают низвергнутые, уверенные в своем возвращении... Кереньи видит в Сизифовом вкатывании на гору камня человеческое усилие, которое всегда остается тщетным. Однако можно добавить, что это воспринимается как проклятие только в рефлексии. Повторение — нечто

нормальное, и общее желание обычно состоит в том, чтобы все оставалось как есть”¹.

Тотальный трудовой характер модерна и его монотонность только с точки зрения олимпийцев, поэтов и героев воспринимаются как наказание. Для титанов и рабочих труд, напротив, есть “обустройство земли”, а монотонность — выражение нормального, дающее облегчение. Титан желает монотонности, он хочет, чтобы ради его облегчения и покоя все так и оставалось. Титанизм модерна и монотонность техники выступают как недостаток и упущение человеческих возможностей только для человека, который имеет завышенные, а именно исторические требования к собственному существованию и к мировой истории. Для самого титана Сизиф представляет тип нормальной жизни, освобожденной от необходимости принимать историческое решение.

Элемент гносиса в центральной философии модерна, а именно гегелевской, заставляет поставить вопрос о том, какую роль для философии истории и метафизики модерна играют теософия, гностицизм и мифология и как оценить их истинный статус. Эти подходы к миру, эти “картины мира” противоположны господствующему рационализму; но это не повод к поспешному изгнанию их из философии как иррациональных. Быть может, наряду с рационализмом и иррационализмом или даже над ними существует нечто третье. С этими вопросами о статусе гносиса и мифа связан вопрос о роли поэзии в философии и миропонимании. Так как по(й)этическое и эстетическое мышление является общим для поэзии, мифа, гностицизма и теософии, то следует выяснить ту роль, какую играл и играет поэтический элемент в возникновении и преобразованиях гегелевской философии и в философских эпопеях эпохи модерна.

4. Происхождение понятия “философский эпос” из французского романтизма и гностицизма

Понятие “философский эпос” встречается у Гегеля, но не в качестве систематического описания его собственной философии, а в его размышлениях об эстетике. Это понятие получило, однако, центральное значение в дискуссии об эпосе человечества, которая велась во французском романтизме XIX в. В 30-е гг. устремленность к эпосу во французской литературе соединяется с идеей философии человечества. Французские авторы той поры

¹ *Junger E. Xylokastron. Nachtrag, 1980, SW, Bd. 6. S. 441.*

объединяют философию истории с мифом и литературным эпосом. Они стремятся соединить философию и поэзию в некой поэтической философии, в то время как в Германии тех лет литература и философия, миф и научное мышление гегелевской философией резко разделяются.

Сочинение Эрнста Юнгера устраняет традиционное для Германии разделение между философией и поэзией. Чтобы сделать наглядными философские идеи в поэтическом рассказе и углубить поэтическое содержание с помощью философской рефлексии, Эрнст Юнгер не принимает разрыва между философской наукой и художественным воображением, разрыва, который стал господствующим в Германии с XIX в. благодаря идеализму и позитивизму. Его философский эпос XX столетия соответствует определению эпоса, предложенному в 1937 г. Альфредом де Виньи: эпос — "это философская идея, представленная в эпической форме, в форме рассказа"¹.

Согласно Эдгару Кине (1803—1875), существует три вида эпоса: героический ("Илиада", "Песнь о Нибелунгах"), теологический ("Божественная комедия" Данте) и спекулятивный, философский эпос эпохи модерна. В качестве раннего примера философского эпоса модерна Кине называет "Утеранный рай" Мильтона². Французский романтизм ставил перед собой задачу: как может быть написан новый христианский эпос и какова Божественная Комедия XIX в.? Бальзак дал ответ: это — Человеческая комедия³. Человечество стало субъектом истории: для теософского романтизма — наряду с Богом, для романтиков-атеистов — вместо Бога. Во французском теософском романтизме — и это отличает его от немецкого левогегельянства и материализма — человечество не становится вместо Бога господином истории. Согласно персоналистскому и теологическому основному убеждению романтиков, человек, так же как и у Фомы Аквинского, есть сотрудник Бога и продолжатель Его дела. Он не является ни единственным Господином истории, ни всего лишь орудием Божиим. В теософских эпопеях французского романтизма, созданных под влиянием иллюминизма, человечество, сотрудничая с Богом, является героем истории эпо-

¹ Vigny A. de. Préface à Moïse, Eloa Le Déluge (1837) // Oeuvres complètes, ed. F. Baldensperger. Paris (Gallimard), 1950. Bd. I, S. 55: "Философская мысль представлена в эпической или драматической форме"

² Ср.: Cellier L. L'épopée romantique. Paris (Presses Universitaires de France), 1954. S. 75. Второе издание под названием: L'épopée humanitaire et les grands mythes romantiques. Paris (Société d'Édition d'Enseignement supérieur), 1971.

³ Ср.: S. 66.

хи модерна. Философский эпос — это изображение героя-человечества и его истории¹.

Сен-Мартен, которого можно рассматривать как главу и самого философского мыслителя иллюминистской и теософской школы, оказавшего сильное влияние на эпических поэтов романтизма, хотя сам он принадлежал еще почти к эпохе Просвещения, — Сен-Мартен считал, что эпическая поэзия должна продолжить пророческую поэзию Ветхого Завета. С точки зрения иллюминистских теософов, пророческая поэзия превосходит эпическую, потому что она непосредственно причастна высшей поэзии или *пойесис* Творца, участвует в деле самого Творца², хотя опосредованно всякая поэзия, в том числе и эпическая, черпает свою силу из первоначальной поэзии Бога.

Эпос французского романтизма религиозен и одновременно является общечеловеческим; он больше не партикулярен и ограничен каким-нибудь одним народом или "ландшафтом" Согласно Ламартину, эпос больше не является ни национальным, ни героическим; он есть нечто большее — он общечеловечен³. Балланш заявляет, что "всякий народ трудится над тем, чтобы создать свой эпос, всякая раса — над тем, чтобы создать свои эпопеи. Все эти следующие друг за другом эпопеи должны завершиться созиданием всеобщей эпопеи человеческого рода. Идея этого завершающего эпоса, единого в своих великолепных различиях, есть не что иное, как идея универсальной религии"⁴. В конце концов "все дело человечества и его народов будет одним-единственным эпосом.

В своем стремлении к универсальному синтезу философского эпоса французский романтизм не делает больших различий между литературными жанрами. Так, Кине называет эпическими произведениями даже драмы и в своем "Агасфере" непосредственно подражает "Фаусту" Гёте⁵. Также и роман, например у Виктора Гюго, рассматривается как эпос⁶.

Романтический философско-религиозный эпос пытается создать универсальный синтез, в котором было бы возможно тотальное изображение мировой истории. Романтический эпос претендует на то, чтобы быть эпосом и философией, философс-

¹ Ср.: Ballanche P. S. Essai sur les institutions sociales (1818) // Oeuvres. Paris, 1830. S. 285: "Эпопея — это история человеческого рода в различные эпохи общества... Представитель идей века, законодатель народа, основатель империи — вот герой эпопей"

² Cellier. § 69.

³ Ibid. S. 73.

⁴ Ibid. S. 78.

⁵ Ibidem.

⁶ Hugo V. William Shakespeare (1864). Paris, 1973.

ким эпосом человечества и его истории. В качестве такого "тотального эпоса" романтический эпос обнаруживает большую близость к гностицизму, который тоже претендовал на то, чтобы быть теорией всецелой действительности, представленной в форме повествования.

5. Сочиняющая философия и догматический миф в гностицизме

Гностическая система с ее схемой творения, падения и спасения повествует "épopée de l'homme"¹, эпос человека и притом каждого человека. Вся мировая история предстает как один связный рассказ, как некоторое целое. Этот гностический рассказ дает слушателю освобождение и избавление от нужды и бедствий настоящего: "Знанием же искупляется внутренний, духовный человек, и они довольствуются знанием всего. И вот какое искупление истинное" Таково, согласно Иринею², основное убеждение гностицизма валентиниан. Познание целого мировой истории есть цель и содержание "гносиса" Это целое представляется как процесс возникновения, падения, или дезинтеграции, и спасения, или реинтеграции, мира и человека. Познание этого процесса, согласно гностицизму, есть освобождение, или спасение от мирового процесса. Тут важны два момента: во-первых, догматическое содержание системы, а во-вторых, психологическое воздействие, которое она оказывает на слушателя.

Согласно догматическому содержанию гностицизма, "гносис" освобождает, потому что познание, или "гносис", определяется как главный движущий фактор в самом процессе падения и как причина падения и бедственного состояния мира. Жажда познания и познание — вот источник дезинтеграции: падший эон называется у валентиниан "София", и она пала потому, что жаждала слишком много знать³. Снятие этого ложного познания, отрицание отрицания, согласно догматическому учению валентиниан, ведет к преодолению разорванности духовной субстанции в мире и тем самым к восстановлению духа. "Гно-

¹ *Amadou R.* Louis-Claude de Saint-Martin et le Martinisme. Paris, 1946, 80; книга о христианском гносисе мартинизма.

² *Св. Иринея Лионский.* Творения I, 21, 4 // Сочинения святого Иринея, епископа Лионского. Спб., 1900. С. 84.

³ Гордыня Софии состоит в том, что она пытается "понять, что есть по ту сторону знания" (гносиса): *inquisitio magnitudinis patris fiebat passio perditionis (Quispel G., Gnosis als Weltreligion. Zürich (Origo), 1951. S. 85).*

сис” именно поэтому является средством исцеления от дезинтеграции и способом реинтеграции, поскольку он разоблачает претензии ложного гносиса, мнимого знания, указывая его границы. Характерное для гностицизма эсхатологическое ожидание исцеления и спасения, согласно его догматическому содержанию, состоит в том, что пневматическое и духовное сосредоточивается и отделяется от форм ложного знания и от смешения ”гносиса” и незнания¹.

Размышления над догматическим мифом психологически воздействуют освобождаяще на адепта гностицизма, ибо в рассказе он узнает свою собственную жизненную ситуацию, свои беды и несчастья и, видя онтологические бедствия гносиса в мире, испытывает некоторое, пусть хотя бы временное, освобождение от своих личных невзгод.

Повествующая теория гностицизма — это философский, а не только мифологический эпос, потому что гностическая схема истории как творения, падения и спасения отменяет общепризнанную противоположность между фиктивным мифом, с одной стороны, и историческим сообщением, как и понятийной теорией, с другой. Философский эпос гностицизма включает в себя элементы всех трех названных форм подхода к миру. Рассказы гностицизма, внехристианские гностические системы содержат элементы как мифа, так и понятия; догматическая теология христианства и христианский гносис включают к тому же еще элемент исторического сообщения.

Гностический тип теории гипостазировывает, космологизирует его, психологический опыт самости — забвение и воспоминание, приводя его в общую онтологизированную связь мировой истории: возникновения мира, кризиса мира и его спасения. Такая онтологизация опыта самости могла бы быть интерпретирована как простая психологическая проекция и трансформация этого опыта в некий космологический миф. Этой интерпретации, однако, препятствует тот факт, что гностические системы и эпопеи какого-нибудь Валентина или Василида излагаются не как мифические события, не как свершение и действие мифологических героев, но как систематическое развитие действующих лиц, своеобразие которых состоит в том, что они суть нечто среднее между личностями с собственными именами и понятийными универсалиями. Так, например, София как причина падения и *плане (plane)*, забвение как следствие падения — это не только лица, имеющие собственные имена, как в мифе, но одновременно это и психологически толкуемые универсалии,

¹Ср.: *Hippolyt. Refutatio omnium haeresium* VII 27, 1 // *Die Gnosis*. S. 97.

которые могут быть переведены в форму понятийного постижения и объяснения. Гностические имена могут быть поняты как имена собственные и одновременно как понятия. В то же время в гностическом рассказе, в его высоких формах (вырожденные мифологические варианты последователей мы оставим здесь без внимания), предмет повествования явно предстает не как вечное возвращение равного, а как однократный процесс. Идея однократности исторического процесса существенно отличает гностицизм от мифа с его циклической схемой.

Открытие самости и ее истории, понятийное изложение и однократность события в гностическом повествовании отличают гностическую систему от мифа. Всеобъемлющий характер этой системы, стремление к тотальности и связности повествования выводят его за пределы мифа и сближают с философской системой. "Система", стремление к тотальности и убеждение, что систематичность есть свидетельство истины, все это не изобретено впервые в новое время, а является открытием Александрии, открытием философии, христианской теологии и внехристианского гностицизма во II и III столетиях. Следы этого гностически-мифологического системного мышления можно обнаружить еще в юнгеровском гносисе эонов и истории земли, как Юнгер излагает его в своем сочинении "An der Zeitmauer" ("У стены времени").

Гностическая система рассказывает историю, основная схема которой такова: сотворенный мир и "Я" из-за незнания впали в состояние дезинтеграции, распада и могут вновь обрести целостность через познание тотальности этого события, благодаря познанию мира и самопознанию¹. Эта история всемирной действительности рассказывается как эпос. Содержанием эпоса, по Гегелю, является "целостность мира... Здесь разворачивается вся целостность того, что только можно причислить к поэзии человеческого существования" Согласно Гегелю, в эпосе "цельный внутри себя мир" созерцается "во всей его полноте"².

Гностическая система самая всеобъемлющая из эпопей, она есть всецелостный эпос, рассказ о тотальной связи Бога, мира, человека и их истории. Гностическая система не удовлетворяется какой-либо частичной историей, в ее истории глобальная действительность предстает целиком.

¹ Различие между христианским, еврейским и языческим гносисом в вопросе о единстве или различии Бога Творца и Бога Спасителя должно быть здесь оставлено в стороне.

² Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 459, 460, 472.

Гностически-теософская подоплека романтизма и глубокое родство теософского и романтического эпоса ясно видны в требовании Констана создать один-единственный эпос модерна, универсальный синтез теологии, поэзии и философии, по сравнению с которым эпопеи Гомера и Вергилия выглядели бы как детские истории: "Мильтон комментировал книгу "Бытия", Клопшток — Евангелие и Суме — Апокалипсис: таким образом, тут перед нами — три главные песни великого библейского эпоса. Если бы появился какой-нибудь христианский Гомер, который свел бы воедино Мильтона, Клопштока и Суме, создав поэму искупления, разделенную на три части, подобно трилогии Данте, и если бы он воззвал к непогрешимому гению Святой вселенской Церкви, учение которой указывало бы ему путь и сдерживало бы его порывы, — тогда книги Гомера и Вергилия окажутся не более чем хорошими детскими сказками, и истинная эпическая поэма нового времени предстанет как *универсальный синтез*" (курсив мой. — П. К.)¹.

Универсальный синтез поэзии, философии и теологии, к которому стремился не только французский, но и немецкий романтизм в лице Фридриха Шлегеля, Франца фон Баадера, Клеменса Брентано² и позднего Шеллинга, не был осуществлен; там же, где он был почти достигнут, а именно в спекулятивной догматике Баадера и философии откровения Шеллинга, он оказался таким темным и трудным, что едва ли мог быть понят уже современниками.

Однако в ходе своего развития романтизм осознал, как следует стремиться к этому универсальному синтезу и каких ловушек системы надо избегать. Если ранний романтизм еще полагал, что синтез может быть достигнут путем снятия различия между поэзией, философией и теологией, то поздний романтизм, и прежде всего Баадер, осознал, что этот синтез может быть получен только в согласии или соединении трех подходов поэзии, философской спекуляции и религиозного откровения, но не в некоей единой системе. В раннюю пору романтизма Фридрих Шлегель требовал, чтобы "прогрессивная универсальная поэзия" с обеих сторон разрушала границы поэзии и

¹ Constant A.-L. Art. "Poésie" // Dictionnaire de Littérature chrétienne. Paris, 1961. Sp. 1115. Ср. о романтическом эпосе также Bowman F. P. Illuminism, utopia, mythology // The French Romantics, hrsg. v. D. G. Charlton. Cambridge (Cambridge University Press), 1984. Bd. 1. S. 76--112.

² Согласно В. Фрювальду, Клеменс Брентано "потерпел фиаско со своим всеобъемлющим проектом христианского всемирного эпоса в 16 000 страниц in Folio" (Fruhwald W. Schelling und die Dichter // Philosophisches Jahrbuch, 96 (1989). S. 339).

философии¹. Поэзия сама должна стать философией. "Вся история поэзии есть длинный комментарий к краткому тексту философии: все искусство должно стать наукой, а вся наука — искусством; поэзия и философия должны объединиться"². Таким образом, философия стала бы поэтической, а поэзия — философской.

Тотальная поэтизация действительности стирает различия между родами миропонимания и тем самым между подходами к действительности. Философский анализ понятия, историческое сообщение и поэтическое воображение соединяются воедино, и таким образом снимаются границы между понятийным, историческим и воображаемым. Тотальная фикционализация и поэтизация больше не позволяют отличить исторически данное и понятийно данное от воображаемого и фиктивного в универсальном синтезе тотальной поэзии³.

Программа универсального синтеза является тоталитарной, когда он собирает воедино три формы познания мира — поэзию, понятие и историческое сообщение. Универсальный синтез снимает в тотальной поэзии, тотальной диалектике или тотальной истории свойственное каждой из этих форм открытие бытия.

6. Сочиняющая философия Гегеля как философская эпопея

Опасности устранения различия между поэзией, философией и историей подверглась гегелевская система, поскольку Гегель попытался с помощью диалектики понятий снять в философской системе поэзию и историю. Философия у Гегеля становится сочиняющей, потому что она должна принудительно подчинить движению метафизической логики и собственный смысл исторических эпох, который противится диалектическому снятию, и бессмысленность исторической случайности, и, наконец, поэтическое воображение, длительное воздействие которого не

¹ *Schlegel F. Althenäums-Fragment, Nr. 116 (1798) // Kritische Ausgabe, hrsg. v. E. Behker u. a. Paderborn (F. Schöningh), 1958 ff., Bd. 2. S. 182.*

² *Schlegel F. Kritisches Fragment, Nr. 115 // Kritische Ausgabe. Bd. 2. S. 161.*

³ Эта опасность возникает и в том случае, если литературный элемент включается в историографию, как, например, у Х. Уайта: *White H. Auch Klio dichtet. Geschichtsschreibung und Dichtung. Stuttgart (Klett-Cotta), 1989; см. также White H. Metahistory. Frankfurt a. M. (Fischer), 1993.* Такой опасности трудно избежать даже и тогда, когда анализ влияния на ту или иную философию истории преобладающего в ней типа литературного тропа может многое прояснить.

зависит от истории. Однако тотальное логизирование истории возможно лишь с помощью сочинения догматических фикций об истории, о религиозном откровении и о поэзии. Гегель стремится к универсальному синтезу даже не так, как это делали ранние романтики, обращавшиеся для этого к поэзии, а с помощью диалектики понятий¹. В результате его система оказывается не в меньшей мере плодом поэтического вымысла, чем творения поэтов. Все переломные моменты в истории Абсолюта и человечества, когда ход событий определялся свободой, гегелевская система вынуждена объяснять с помощью фикций логической последовательности в смысле системы. Так как система, в отличие от гностицизма, придумывающего и рассказывающего диалектический миф о сверхъестественном, претендует на постижение всемирной истории, более того, на приведение ее к понятию, то такая система оказывается крайне догматической формой догматического мифа. Миф, который рассказывает гегелевская система, в своем воздействии тем догматичнее, чем более он претендует на то, чтобы снять в науке миф и традиционную философию².

Чем больше Гегель отвергает поэтизацию философии, к которой стремился ранний романтизм, чем сильнее он хочет превратить философию в науку и подчинить религию и искусство метафизической логике, тем больше он сам становится сочинителем, а его система превращается в замкнутый философский эпос некоего универсального синтеза.

Согласно Гегелю, универсальный синтез метафизики, религии, поэзии и истории можно осуществить не в цикле романтически-поэтических эпопей или в гностическом эпосе догматического мифа, а только в форме философской системы. Для диалектической философии Гегеля в эпоху классицизма и романтизма "снятие" и преодоление мифа и поэзии в философской

¹"Таким образом, в философии объединены оба аспекта — аспект искусства и аспект религии. В ней объединены *объективность* искусства, которая потеряла здесь характер внешней чувственности и заменена высшей формой объективности, *мыслью*, и *субъективность* религии, которая здесь очищена и превращена в субъективность *мышления*. Ибо мышление является самой внутренней, самой подлинной субъективностью, а истинная мысль, идея, является вместе с тем самой предметной и самой объективной всеобщностью, которая лишь в мышлении впервые оказывается в состоянии постигать себя в форме самой себя" (Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. М., 1968. Т. 1. С. 112—113).

²Ср.: Jünger. Sgraffiti (1960). SW Bd. 9. S. 449: "В своей "Логике" Гегель ставит вопрос: "Не будет ли фигура умопомрачения бесконечно выше, чем какой-нибудь вид попугая или фиалок?" Вот оценки, за которые мы ныне расплачиваемся" Юнгер цитирует Доносо Кортеса, что Гегель это "опустошитель мозгов" (Gehirnverwuster) эпохи модерна (Eumeswil (1977), SW, Bd. 17. S. 316).

системе является задачей мышления. Благодаря этому мышление само становится сочинительством и насильственно подчиняет действительность фикциям системы. Напротив, для поэтического романтизма Клеменса Брентано и философского романтизма Баадера и позднего Шеллинга примирение и дополнительность мифа, истории и философии, гуманистической эпопеи, критической историографии и понятийного мышления являются задачей поэзии, ставшей философской, и задачей философии, ставшей поэтической. И это отнюдь не означает для них снятия различий между поэзией и философией. Теософские и гностические элементы присутствуют во всех трех вариантах теории совокупной действительности — в философии истории Гегеля, в философии откровения позднего немецкого романтизма и в поэтическом эпосе человечества, созданном французским романтизмом. Гностический элемент у Гегеля явлен в его преобразовании и "псевдоморфозе" (Ганс Йонас) христианского учения о грехопадении, которое трансформируется в учение об отпадении Абсолюта от самого себя в природу и в учение о необходимости человеческого грехопадения для обретения сознания человеческим родом. За гегелевской мыслью об отчуждении идеи от самой себя (или об отпадении ее от себя) стоит гностическая идея падения Софии из Плеромы. Эта идея характерна для всего гностицизма, но в первую очередь для его высшей спекулятивной и монистической формы — валентинианства, близкого к гегелевской монистической деволюционной системе. Подобно тому как валентинианская София отпадает от себя и от божественной Плеромы из гордыни или жажды свободы и благодаря своему овнешнению (*Entäußerung*) создает из Плеромы овнешненную субстанцию мира, *экстрому*¹ материального мира, — подобно этому у Гегеля идея овнешняет себя и тем самым создает сферу внешнего².

Эпос французского романтизма индивидуалистичнее и космополитичнее³, чем немецкая поэзия и философия той поры, прежде всего Гегель и Шеллинг, которые сильнее связаны с народным духом и нацией. С другой стороны, Гегель уже видит, что национальный эпос представляет тем больший

¹ Плерома — полнота, экстрема — выкидыш; недоносок (*греч.*).

² Насколько я знаю, среди гегельянцев Иоганн Эдуард Эрцман был единственным, кто открыто признал это единодушие между Гегелем и гностиками.

³ Французские романтики были слишком индивидуалистичны, чтобы принять деиндивидуализацию и анонимизацию эпоса человечества за диалектическое развитие "мирового духа". Ср.: *Hugo V. William Shakespeare* (1864). Paris, 1973. Buch II. S. 90: "Я" отдельного человека является более широким и глубоким, чем "Я" какого-либо народа"

интерес, чем более "в этом особом народе... должна отчетливо запечатлеваться и *общечеловеческая* сторона"¹, и что эпопеи прошлого утратили свою силу: "Житие Христа, Иерусалим, Вифлеем, римское право, даже Троянская война для нас гораздо более близкие события, чем судьбы Нибелунгов, которые для национального сознания представляют собой просто прошедшую историю, как бы начисто выметенную метлою. В желании сделать подобный материал чем-то национальным, даже народной Книгой, заключался самый тривиальный и плоский замысел"².

Насколько гегелевская философская система с ее стремлением понять и изобразить историческую тотальность близка к романтическому эпосу его эпохи, видно в его рассуждениях об эпосе в "Лекциях по эстетике", в которых Гегель сам почти признает сочинительский характер своей философии: "В этом отношении величайшим действием духа была бы всемирная история, и это универсальное деяние на поле битвы всеобщего духа можно было бы попытаться переработать в абсолютный эпос, где героем был бы человеческий дух, *humanus*, восходящий в процессе своего воспитания от тупой придавленности сознания к ступени всемирной истории. Но как раз вследствие своей универсальности такой сюжет был бы слишком неподатлив для художественной индивидуализации... Для поэзии это было бы возможно только двояким образом, а именно внутренний творец истории, вечная абсолютная идея, реализующаяся в человечестве, выступила бы либо как направляющий, деятельный, исполняющий индивид, либо как скрыто действующая необходимость"³. Гегелевская система и есть этот абсолютный эпос, в который была "переработана" мировая история, но, следуя логике собственной системы, Гегель не может назвать этот абсолютный эпос эпосом или поэзией. Напротив, он должен дать ему имя философии истории и науки логики.

Гегелева система абсолютного духа как историческая теория вседейственности представляет собой некий "абсолютный эпос", но он не есть ни изображение истории и божественных деяний, ни изображение истории человеческих индивидов или групп. Это процесс некоего не-индивидуального и не-всеобщего Единичного, ибо Абсолют мыслится не как лицо или индивидуум, но и не как нечто всеобщее. Тем не менее мировая история должна пониматься как единство, как единый процесс Абсолютного. Гегель сам понимал свою систему не как аб-

¹ Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 3. С. 439.

² Там же.

³ Там же. С. 446.

солотный эпос — не как поэзию, а как объясняющую теорию тотальности, которая является не повествовательной, а диалектической и "научной". Чтобы строго подчинить философию поэзии и снять поэзию в философии, гегелевская философия была вынуждена сама стать сочинительством. В ней реализуется такая форма мысли, которая ведет не к поэтической, а к сочиняющей философии, к философии фикций.

Это включение поэзии в философию привело не к устранению фикций, как этого можно было бы ожидать, а к превращению всей действительности в нечто фиктивное. Так как мышление больше не приспособлялось к действительности, но и не обрело поэтической свободы в сфере воображаемого и фиктивного, ибо и эта сфера была подчинена догматизму идеи, то действительность и история, так же как и царство поэтических фикций, должны были подчиниться сочинительству философии. Черты этой сочиняющей философии налицо и в тоталитаризме марксизма-ленинизма, и в потемкинских деревнях Советского Союза. Диалектика подчиняет себе действительность, а там, где действительность не соответствует идее, должны появиться фикции такого соответствия. Эти фикции о действительности создает себе догматическая спекуляция, сооружающая потемкинские деревни "абсолютного знания", превратившегося в сочинение фикций.

7. Поэтическая философия, догматический миф, сочиняющая философия

Сам Маркс хорошо видел напряжение между сочиняющей философией с характерным для нее включением поэтического элемента в систему, с одной стороны, и мифом и эпосом, сохраняющими поныне свое очарование, — с другой. Миф для Маркса, который следует здесь за наукой о мифе¹, есть способ овладения природой: "Всякая мифология преодолевает, подчиняет и преобразовывает силы природы в воображении и при помощи воображения; она исчезает, следовательно, вместе с наступлением действительного господства над этими силами природы"². Однако Маркс признает, что очарование греческой поэзии, основанной на греческой мифологии, не было уничтожено научно-техническим овладением природой эпохи модерны, но сохранилось и поныне. Миф и поэзия сопротивляются

¹Ср.: *Jamme Chr.* Einführung in die Philosophie des Mythos. Neuzeit und Gegenwart. Darmstadt (Wissensch. Buchgesellschaft), 1991. S. 4.

²Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 47.

обгону их со стороны философии и науки. "Однако трудность заключается не в том, чтобы понять, что греческое искусство и эпос связаны с известными формами общественного развития. Трудность состоит в том, что они все еще доставляют нам художественное наслаждение и в известном отношении признаются нормой и недостижимым образцом"¹. Поэзия сопротивляется тотальному историческому опосредованию. Великое произведение искусства и миф не позволяют включить себя в метафизическую, философско-историческую или экономическую схему, но сохраняют надысторическую непосредственность. Поэзия взрывает тотальное опосредование бытия историей (*Vergeschichtlichung des Seins*), которое утверждал догматический миф систематической философии. Так же как религии и гностицизму, поэзии доступна область надысторического и сверхприродного, — область, которая не должна быть разрушена тотальной имманентизацией и превращением философии в герметическую систему.

Маркс считал, что овладение природой и "абсолютное знание" диалектики делают миф и поэзию устаревшими. И в то же время он был достаточно честен, чтобы согласиться, что поэзия тем не менее сохраняет свое очарование: "...возможен ли Ахиллес в эпоху пороха и свинца? Или вообще "Илиада" наряду с печатным станком и тем более с типографской машиной? И разве не исчезают неизбежно сказительство, былинное пение и Муза, а тем самым и необходимые условия эпической поэзии, с появлением печатного слова?"²

Маркс поставил вопрос, не исчезают ли условия эпоса вместе с техническим овладением природой и, следовательно, не становится ли эпос невозможным. Гегель попытался написать эпос прогрессирующего овладения человеческой и внечеловеческой природой посредством познания человека, представший у него в виде эпоса абсолютной идеи, эпоса, попирающего права как философии, так и поэзии³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. 1. С. 48.

² Там же.

³ В своей философии Эрнст Юнгер не ставит вопрос о том, возможен ли еще эпос в условиях овладения природой, но пишет цикл эпоей эпохи модерна, пишет Миф Модерна. Проблема для него в том, как может быть создан эпос модерна, который, подобно гегелевской системе, включает и технику, и овладение природой, но который в то же время остается поэзией, является поэтической философией, а не вырождается в сочинительство догматической философии. Юнгер пишет в 1984 г.: "Знание и поэзия. "Возможна ли "Илиада" в эпоху пороха?" (Карл Маркс). Это как раз моя проблема" (*Junger E. Autor und Autorschaft* (1984) // SW, Bd. 13. S. 258).

8. Заключение

Если окинуть взглядом попытки объединения поэзии и философии в гностицизме и в системе Гегеля, то можно установить следующее. Хотя гностицизм, как и религия, устанавливает различие между сверхприродным и природным, но ни поэзию, ни делание и творение, ни историческую фактичность он не лишает их прав. Гегельянство снимает различие между божественным и человеческим, сверхприродным и природным в некоем тотальном историческом процессе (*Vergeschichtlichung*). Подобно гностицизму, от которого оно, впрочем, отличается своей тотальной имманентизацией Абсолютного, гегельянство не признает значения исторической науки и ее фактичности. Подобно гностицизму, гегельянство обесценивает созидание в обоих его видах делания и творения. Гностицизм соединяет в понятии *conceptio* созидание как произведение-рождение и как придумывание-создание. Гегель же, напротив, снимает различие между созданием, *poiesis*, и диалектическим придумыванием понятия. Для творения и творческого ни в гностицизме, ни в гегельянстве места нет.

В отличие от гностицизма, Гегель принижает поэзию, подчиняя ее своей философской системе, плоду сочинительства, и отрицает ее собственные права, независимые от философской догматики. По сравнению со спекулятивными системами гностицизма Гегель — скромный гностик, не претендующий на познание высших миров и на обладание Плеромой. Утрата сверхприродного в строгом смысле указывает на очень существенное различие между гегелевской и гностическими системами. Абсолют Гегеля есть, как говорит М. Эбремс, "натуральный супранатурализм"¹. Гегель — это гностик природного Сверхприродного, имманентизированного Абсолюта, оконченного Бесконечного. "Энциклопедия философских наук" Гегеля — это не дуалистический гносис двоицы — Плеромы и экстромы, а некий монистический гносис тотальности бесконечного и конечного. Для гностического характера философской системы не является решающим, как часто ошибочно полагали, дуализм сверхприродного и природного миров, ибо тогда и христианская религия была бы гностической; решающей является идея монистической системы деволюции, регресса. В этой системе²

¹ Abrams M. H. *Natural Supranaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York, 1971.

² О системном характере гностицизма ср.: Strutwolf H. *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1993. Об идее системы и претерпевающего ее страдающего Бога см.: Koslowski P. *Gnosis und Theodizee. Eine Studie über den leidenden Gott des Gnostizismus*.

повествуется о начале самоконституции Абсолютного в Плероме, об отпадении Бога от Себя, об истории страдающего Бога и о возвращении внешнего материального мира в Плерому. Наконец, и христология гегелевской философии религии, как и христология гностицизма, является докетической¹, — правда, опять-таки по-разному: в то время как гностицизм отрицает человечество Христа, его телесность, Гегель отрицает Его божественность, Его отличие от всякого другого человека, в котором Абсолют приходит к самому себе.

Сочиняющая философия Гегеля не устояла против соблазнов доктринерства и догматизма, потому что Гегель претендовал с ее помощью создать систему тотальности, которая включает также и Абсолютное, и Божественное и подчиняет его "Логике" системы. Спекулятивная философия становится у Гегеля доктринерской системой и догматическим мифом. Его система и тот догматический миф, который рассказывает его философия истории, устраняют разом различие между поэзией и философией, между эпосом и диалектикой понятий. Философия сама становится сочиняющей и в то же время скрывает свой сочинительский и мифологический характер, определяя себя как абсолютное знание и как науку. В тот момент своей истории, когда философия в лице гегелевской системы взрывает все границы литературных жанров и понимает себя как повествование мастера-художника и как тотальность науки, которая объемлет одновременно миф, религию, поэтический эпос и метафизическую онто-логику, в этот момент философия теряет свой научный характер и свое отличие от поэзии. Философия становится сочиняющей, и ее мнимый сциентизм оказывается той видимостью, которая лишь скрывает ее мифологический характер.

¹ Докеты — одна из раннехристианских гностических сект. Ее последователи считали лишь кажущимся телесное существование, рождение и особенно смерть Христа.

Борис Бессонов — профессор, проректор Московского государственного университета коммерции.

Марина Быкова — профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; профессор Института философии Венского университета.

Пиамма Гайдено — профессор, зав. сектором Института философии РАН.

Милий Грецкий — профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Александр Доброхотов — профессор философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова; профессор филологического факультета Женевского университета.

Дмитрий Жовтун — профессор кафедры философии Российской академии государственной службы при Президенте РФ.

Владимир Зелинский — профессор философии Университета Вресция (Италия).

Вальтер Йешке — профессор философии Свободного университета в Берлине.

Петер Козловски — директор Института философских исследований в Ганновере и профессор Университета Виттен/Хердеке (Германия).

Андрей Кричевский — кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Доминико Лосурдо — профессор философии Университета Урбино (Италия).

Мао Йонг — профессор философии Института философии Китайской академии социальных наук (Пекин).

Отто Пёггелер — профессор философии Университета Рура (Бохум).

Петер Райзингер — профессор философии Мюнхенского университета.

Вячеслав Сербиненко — профессор философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Эрих Соловьев профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Буркхард Тушлинг профессор философии Марбургского университета (Германия).

Ганс Фридрих Фулда профессор философии Гейдельбергского университета (Германия).

Людвиг Хайде — профессор метафизики и теории познания Католического университета Нимеген (Нидерланды).

Чан Шэнь — профессор философии Китайской академии социальных наук (Пекин).

Петер Энгельман — преподаватель философии Института философии Венского университета и руководитель “Passagen Verlag” (Вена, Австрия).

Чен Юнцван — профессор, директор Института философии Китайской академии социальных наук (Пекин).

- Адорно Т. 57, 106
 Аксаков К. С. — 164
 Альтюссер Л. — 219, 222, 223, 225—227, 231, 236, 312
 Андерсон П. — 225
 Ансельм Кентерберийский — 117, 118
 Апт С. К. — 349
 Арендт Х. — 325
 Аристотель — 23, 24, 35, 39, 40, 41, 71, 169, 226, 350, 352, 353
 Баадер Ф. К. фон — 12, 143, 332, 365, 368
 Бай Ю И 341
 Бакунин М. А. 162, 257, 258, 284
 Балланш П. С. — 361
 Бальзак О. де 360
 Барт К. 276
 Баскин Ю. Я. — 273
 Бастиа Ф. — 261
 Бауэр Б. — 131
 Бах И. С. — 330
 Бахофен И. Я. — 323
 Безансон А. — 307
 Белер Э. — 326
 Белинский В. Г. — 162, 284
 Берггруен — 330
 Бердяев Н. А. 57, 59, 163, 166, 173, 284
 Бессонов Б. Н. — 3, 9, 176
 Бетховен Л. ван — 330, 331
 Биго 225
 Бисмарк О. фон Ш. — 269, 333
 Блази Л. ди — 3
 Бланки Л. 265, 270
 Боймлер А. 323
 Брауэр Л. — 74
 Брентано К. 365, 368
 Бруно Д. — 40
 Буасере З. 329
 Быкова М. Н. — 84
 Быкова М. Ф. — 100, 144, 275, 280
 Бютнер С. — 80
 Вааген Г. 329
 Вагнер Р. — 137, 319
 Вазюлин В. А. — 222
 Ваккенродер В. Г. — 326
 Валицкий А. — 282
 Вальтер Ф. — 279
 Ван Ру Жуй — 244
 Вебер М. — 60, 66, 111, 112, 121, 331
 Вейль Г. 74, 297
 Вергилий 365
 Виланд К. М. — 351
 Винкельман И. И. 326
 Винклер Г. А. — 334
 Виньи А. В. де 360
 Вискер Р. — 294
 Вольпе Д. — 231
 Гайденок П. П. — 3, 31
 Галилей Г. — 68, 234
 Галич А. И. — 162
 Гаман И. Г. 79, 351
 Ганс Э. — 263, 331
 Гароди Р. — 319
 Гартман Э. — 172
 Гегель Г. В. Ф. — 4—44, 46—56, 59—62, 64—67, 71—101, 103—107, 111, 113, 120—134, 136—140, 142—160, 162—174, 176—183, 185—189, 193—205, 207—218, 220—225, 227—240, 245, 246, 250, 252—272, 275—289, 291—301, 305, 322, 324—332, 334—340,

- 345, 346, 348, 353—359,
364, 366—373
- Гейзенберг В. — 68, 77, 80, 81
Гейне Г. — 38, 255, 256, 260
Георге С. — 323
Гераклит — 169, 311
Гердер И. Г. — 119, 167,
322, 326
Герлах — 270, 271
Герц Г. — 82
Гесс М. — 256, 260, 269
Гёлер Г. — 231
Гельдерлин Ф. — 322, 323,
327, 328, 329, 331, 332
Гёррес И. — 332
Гёте И. В. — 141, 322, 323,
324, 326, 327, 328, 336, 351,
361
Гёшель К. Ф. — 131, 147, 149
Гитлер А. — 334
Глюксман А. — 314
Гоббс Т. — 200, 278
Гогоцкий С. — 163
Голубинский Ф. — 164
Гомер — 351, 365
Гофман Э. Т. А. — 330
Граммши А. — 226, 227, 236
Грецкий М. Н. — 220
Грин Т. Х. — 266, 281
Гропиус В. — 330
Гулыга А. В. — 163
Гумбольдт В. — 165
Гундольф Ф. — 323
Гуссерль Э. — 84, 96, 101, 236
Гуцков К. — 255, 256
Гюго В. — 361
- Далман Д. — 333
Далхауз К. — 330
Данте А. — 328, 360, 365
Дарвин Ч. Р. — 233
Дебольский Н. Г. — 163
Декарт Р. — 14, 15, 17, 31,
36, 84, 236
Демокрит — 227
Деррида Ж. — 326
Дидро Д. — 303
Дильтей В. — 326
- Доброхотов А. Л. — 134
Дон-Жуан (Дон Хуан) — 330
Достоевский Ф. М. — 305, 320
Дробницкий О. Г. — 273
Дэн Сяопин — 250
Дюзинг К. — 88, 96
- Евклид — 28
- Жан Поль — 322
Жовтун Д. Т. — 55
- Зелинский В. К. — 8, 305
Зеньковский В. В. — 170, 283
Зольгер К. В. — 328
Зон-Ретель — 231
- Изида — 78, 79
Ильенков Э. В. — 222
Ильин И. А. — 55, 163
Иммерман К. Л. — 327
Иоанн Богослов — 127
Иосиф II — 330
- Йешке В. — 113
Йонас Г. — 145, 368
- Каин — 168, 358
Кальвез — 225
Кальдерон де ла Б. — 328
Камю А. — 320
Кан Йю Вей — 242
Кант И. — 15, 24, 28, 29, 31,
33, 34, 36, 57, 60, 68,
69, 73, 74, 76—79, 82,
86, 87, 89, 90, 91—93,
95, 118, 119, 121, 130,
163, 174, 200, 221, 236,
239, 272—275, 278—283,
285, 286, 289
Кантор Г. — 71, 72, 74
Каримский А. М. — 276
Кассирер Э. — 55
Кереньи К. — 358
Кине Э. — 360, 361
Киреевский И. В. — 163,
165, 168—170
Клее П. — 329, 330

- Клейст Г. фон. — 322, 324, 327
 Климент Александрийский — 350, 357
 Клин Г. — 173
 Клопшток Ф. Г. — 326, 365
 Козловски П. — 3, 4, 11, 44, 273, 274, 277, 280, 348, 349, 354, 356, 357, 372
 Койре А. — 234
 Консидеран В. — 265
 Констан де Ребек — 365
 Конфуций — 249, 250, 337, 338
 Кортес Д. — 367
 Крамер В. — 68, 71
 Кричевский А. В. — 3, 144, 146, 149
 Кроче Б. — 281
 Кудрявцев-Платонов В. Д. — 164
 Кундера М. — 294
 Кьеркегор С. — 12, 222, 330
 Кюн Э. — 3

 Ламартин А. — 361
 Ламех — 358
 Лао-цзы — 249, 250, 337, 338
 Лассаль Ф. — 269, 271, 284
 Лаут Р. — 33
 Лейбниц Г. В. — 18, 36, 114, 117, 185, 336, 340
 Ленин (Ульянов) В. И. — 162, 163, 222, 224, 272, 310, 311, 313—319, 344
 Лео Г. — 270, 271
 Лессинг Г. Э. — 119, 129, 176
 Лиань Ки Чао — 242
 Лиань Су-Мин — 248
 Лионский И. — 362
 Лиотар Ж.-Ф. — 238
 Локк Д. — 200
 Ломоносов М. В. — 164
 Лопатин Л. М. — 38
 Лоренц К. — 80
 Лосурдо Д. — 8, 252
 Лукач Г. — 222, 236, 324
 Льюис К.-С. — 43

 Мальбранш Н. — 18
 Манн Т. — 333
 Манхейм К. — 267
 Мао Йонг — 10, 237
 Мао Цзэдун — 237, 243, 246, 343, 344
 Маркион — 116
 Маркс К. — 4—6, 9, 10, 16, 46, 103, 105, 106, 109, 110, 146, 176—185, 188—193, 195, 197, 199—204, 207—218, 220—237, 239, 240, 242, 244—246, 247, 250, 260, 261, 263—265, 268, 273, 284, 310, 311, 314, 317, 320, 333, 370, 371
 Мендельсон М. — 176
 Мендельсон Ф. — 330
 Меринг Ф. — 255
 Мерло-Понти М. — 321
 Мидас — 57
 Милош Ч. — 307
 Мильтон Д. — 110, 360, 365
 Минерва — 297
 Михелет К. Л. — 261, 262, 265, 269
 Монтескье Ш. Л. — 200
 Моцарт В. А. — 330
 Му Цонсан — 249
 Мюллер А. — 325, 327
 Мюллер И. — 322, 327
 Мюрдаль Г. — 266

 Найт Ф. — 9
 Наполеон I Бонапарт — 331, 336
 Нибелунги — 328, 369
 Николай Кузанский — 40
 Ницше Ф. — 52, 55, 133, 323, 324, 326
 Новалис — 332
 Новгородцев П. И. — 163, 285
 Новицкий О. — 164
 Ньютон И. — 74, 234

 Одоевский В. Ф. — 162

 Павел, апостол — 116

Парменид — 311, 318
Паскаль Б. — 169
Петренко Е. — 3
Пёггелер О. — 322
Пикассо П. — 330
Пиррон — 114
Писарев Д. И. — 163
Платон — 39, 40, 136, 139, 144,
175, 293, 325, 349, 352
Плеснер Х. — 333
Плеханов Г. В. — 163
Плотин — 122, 126, 144, 174
Полани М. — 64
Поппер К. — 55, 80, 196,
223, 270, 276
Пракситель — 351
Пригожин И. — 61
Приленский В. И. — 284
Прометей 351, 358
Протей — 79
Прудон П.-Ж. — 258

Райзингер П. — 66
Ранке Л. фон — 166
Рассел Б. — 70, 309, 312
Редкин П. — 163
Ремюз А. 338
Ренан Ж. Э. 314
Ридель Р. — 80
Рикардо Д. — 204, 230
Робеспьер М. — 181
Роздольский — 231
Розенкранц К. — 254, 258—
263, 265, 267, 268
Руге А. — 131, 253—256, 260,
261, 267—269
Руссо Ж.-Ж. 196, 200
Рязановский Н. 167

Савиньи Ф. К. 331
Садовский В. Н. 276
Самарин Ю. Ф. 164
Сартр Ж.-П. — 58, 306, 319
Селан П. — 328
Сен-Мартен Л. К. де — 350,
356, 361
Сербиненко В. В. 162, 174
Сидней Ф. 351

Сизиф 358, 359
Скалигер Ю. Ц. — 350, 351
Сковорода Г. С. — 164
Скрипник А. П. — 273
Смит А. — 230, 274
Сократ — 164, 293
Соловьёв В. С. — 34, 35, 163,
164, 171—175
Соловьёв Э. Ю. — 272, 273
Спавента Б. и С. — 266
Спиноза Б. — 31, 36, 38,
40, 75, 115, 131, 174, 176,
185, 186, 217, 236
Сталин (Джугашвили) И. В.
222, 314, 318
Станкевич Н. В. — 164
Сунь Ят Сен — 242

Тан Си Тон — 242
Тантал — 358
Тениссен В. — 88, 89
Тибо Ж. — 330
Токвиль А. — 270, 271
Треде Й. Х. — 88
Тренделенбург Ф. А. — 259
Тушлинг Б. — 9, 193

Уайт Х. 366
Уно К. — 231

Фейербах Л. — 9, 131, 132,
133, 146, 176, 179, 180,
184—188, 189, 221, 222,
227—229, 255
Фейербах П. — 275
Фейерейс К. 120
Фидий 351
Фихте И.-Г. — 8, 21, 22,
31—36, 38, 40, 73—75, 163,
236, 272, 275, 285, 286, 356
Фольмер Г. — 80
Фома Аквинский 356, 360
Форстер Г. — 327
Фрейд З. — 133, 320
Фридмен М. — 266
Фридрих Вильгельм IV 333
Фридрих К. Д. — 329

Фриз Я. Ф. — 145
Фрювальд В. 365
Фулда Х. Ф. 14, 25, 88, 89

Хабермас Ю. — 5
Хайде Л. — 287, 289, 296, 303, 304
Хайдеггер М. — 11, 58, 86, 96, 101, 173, 236, 275, 287, 293, 311, 323, 325, 333, 352—355
Хайденрайх К. Г. — 275
Хайек Ф. фон — 266
Хайнзе И. — 327
Хаук А.-М. — 3
Хеллинграт Н. фон — 323
Херманни Ф. — 3
Хёсле В. — 88, 89, 302
Хёффе О. — 274
Хомяков А. С. — 59, 165—168, 169, 171
Христос (Иисус Христос) — 116, 369, 373
Хукс — 324

Цицерон 337

Чаадаев П. Я. — 163, 170, 171
Чан Шэнь — 6, 7, 335
Чен Юнкван — 103
Чернышевский Н. Г. 163
Чичерин Б. Н. — 163, 282—285

Шадов Г. — 327
Швейцер А. — 132
Шекспир У. — 328
Шеллинг Ф. В. 12, 32, 33, 103, 120, 121, 126, 133, 158, 159, 163, 164, 166, 168—171, 175, 185, 186, 316, 330—333, 365, 368

Шестов Л. — 57
Шиллер Ф. — 319, 322, 325, 326, 351
Шлегель А. В. — 328, 330
Шлегель Ф. 167, 168, 325, 326, 329, 331, 332, 365
Шлейермахер Ф. — 121, 131, 132, 324, 332
Шмитт К. — 324, 325
Шопенгауэр А. — 5, 52, 133, 172
Шпрангер Э. — 355
Шталь Ф. Й. — 253
Штраус Д. Ф. — 131, 132, 332

Эбремс М. — 372
Эйк Я. В. 329
Эйнштейн А. — 78, 234, 235
Энгельман П. 8, 45, 48, 54
Энгельс Ф. — 105, 176, 178—185, 188—190, 222, 224, 226, 230, 232, 234, 244, 255, 260, 261, 264, 265, 268, 273, 284, 311, 314, 370, 371
Эпикур — 227
Эрдманн И. Э. — 279, 355, 356, 368
Этингер Ф. Ч. — 353

Юлиан Отступник — 332
Юнг А. — 252
Юнгер Э. — 349, 351, 353, 354, 358, 360, 364, 367, 371
Юркевич П. 164

Якоби Ф. Г. — 119—121
Ясперс К. — 333

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию. <i>Петер Козловски</i>	3
--	---

<i>Петер Козловски</i> . Выводы из гегельянства: стремление к системе и господство системы	4
--	---

Часть I

СПЕКУЛЯТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА, МЕТОД

<i>Ханс Фридрих Фулда</i> . Претендует ли гегелевская логика на то, чтобы быть универсальным научным методом?	14
---	----

<i>П. П. Гайденок</i> . Является ли гегелевский монизм одним из источников пантеизма и имперсонализма?	31
--	----

<i>Петер Энгельман</i> . Является ли притязание диалектики на универсальность источником тоталитаризма?	45
---	----

<i>Д. Т. Жовтун</i> . Гегелевская логика в контексте западноевропейской цивилизации	55
---	----

<i>Петер Райзингер</i> . Спекуляция и эмпирия у Гегеля — мезальянс?	66
---	----

Часть II

ГЕГЕЛЬ И МОДЕРН

<i>М. Н. Быкова</i> . Гегель философ модерна?	84
---	----

<i>Чен Юнкван</i> . К вопросу о диалектике отрицания. Модернизация и диалектика	103
---	-----

Часть III

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

- Вальтер Йешке.* "Самосознание духа" Философия религии Гегеля в историческом контексте 113
- А. Л. Доброхотов.* Антигностические моменты спекулятивного метода Гегеля 134
- А. В. Кричевский.* Имеют ли атеизм и религиозное сознание общую основу в философии Гегеля? Как получается, что два противоположных типа мировоззрения ссылаются на одну и ту же метафизику? В чем причина такой двусмысленности учения Гегеля? 146
- В. В. Сербиненко.* Гегель и русская религиозная метафизика XIX в. 162

Часть IV

ГЕГЕЛЬ И МАРКС

- Б. Н. Бессонов.* "Снятие" философии. Гегель. Фейербах. Маркс.. 176
- Буркхард Тушлинг.* Объективный дух: диалектика капитала у Гегеля, диалектика у Маркса 193
- М. Н. Грецкий.* Является ли марксизм законным наследником гегельянства? 220
- Мао Йонг.* Место Гегеля и Маркса в современном Китае 237

Часть V

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПОЛИТИКА

- Доменико Лосурдо.* Логика, политика и социальный вопрос: "правое" и "левое" крыло гегелевской школы 252
- Э. Ю. Соловьев.* Понятие права у Канта и Гегеля с точек зрения русской традиции и современности 272

<i>Людвиг Хайде</i> . Нравственность и ирония. Гегелевская критика современной субъективности в "Основах философии права"	287
<i>В. К. Зелинский</i> . Гегель и государство абсолютного субъекта	305

Часть VI

ПОЛОЖЕНИЕ ГЕГЕЛЯ СЕГОДНЯ

<i>Отто Пёггелер</i> . Гегель и немецкий романтизм сегодня	322
<i>Чан Шэнь</i> . Диалектика Гегеля и китайская традиция диалектического мышления	335
<i>Петер Козловски</i> . Философские эпопеи. Об универсальных синтезах метафизики, поэзии и мифологии в гегельянстве, гностицизме и романтизме	348
Сведения об авторах	374
Указатель имен	384

**СУДЬБЫ ГЕГЕЛЬЯНСТВА:
ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА
ПРОЩАЮТСЯ С МОДЕРНОМ**

Заведующий редакцией *М. М. Беляев*
Ведущий редактор *А. Н. Голубев*
Редактор *Ж. П. Крючкова*
Художественный редактор *Е. А. Андрусенко*
Технический редактор *Р. Я. Лаврентьева*
Корректор *Т. И. Радина*

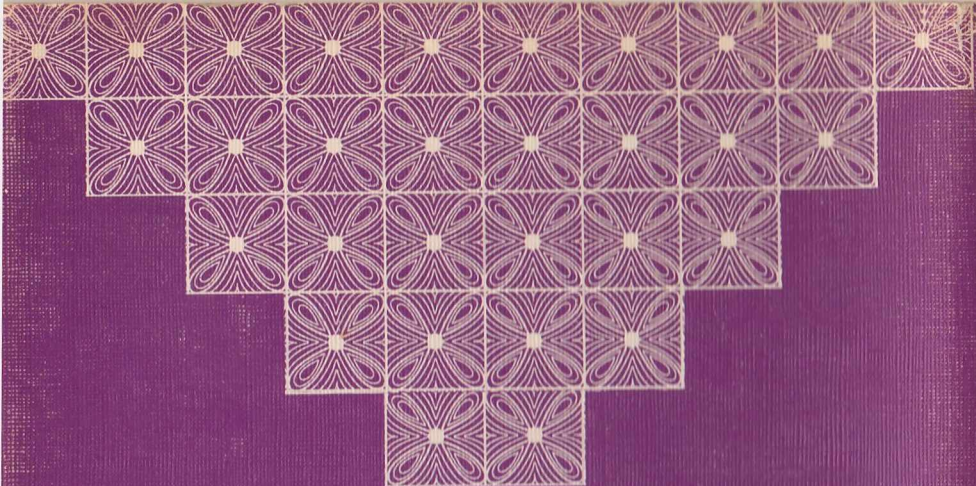
ЛР № 010273 от 10.12.97.

Сдано в набор 17.12.99. Подписано в печать 21.01.00.
Формат 84х108 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура "Таймс"
Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,16. Уч.-изд. л. 25,26.
Тираж 1500 экз. Заказ № 602.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"
Министерства Российской Федерации по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий"
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.



Спекулятивная философия, логика, метод

Гегель и модерн

Религия, философия, философия религии

Гегель и Маркс

Практическая философия и политика

Положение Гегеля сегодня

