

Ю. Ю. Печурчик

ПРОТИВОРЕЧИЕ МЕЖДУ СУБЪЕКТИВНЫМ И АБСОЛЮТНЫМ ДУХОМ КАК ДВИЖУЩИЙ ПРИНЦИП СЕКУЛЯРНОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Работа представлена кафедрой истории философии
Санкт-Петербургского государственного университета.*

В статье исследуется обращение мыслителей Нового времени к философскому наследию Античности и Средневековья, а также зарождение в их концепциях трансцендентальной философии. В качестве принципа развития предмета классической философии рассматривается противоречие между конечным (са-

мосознание, свобода) и абсолютным духом, достигшее своего наивысшего напряжения в системах Шеллинга и Гегеля. Показано, что для разрешения отмеченного противоречия Гегель редуцирует дух к мышлению, веру к знанию, а интеллектуальное и мистическое созерцание заменяет спекулятивным Понятием.

Ключевые слова: Абсолют, дух, самосознание, свобода, созерцание

I. Pechurchik

OPPOSITION BETWEEN SUBJECTIVE AND OBJECTIVE SPIRIT AS A MOVING PRINCIPLE OF SECULAR CLASSICAL PHILOSOPHY

The author of the paper considers the ideas of the early modern period thinkers concerning the philosophical heritage of Classical Antiquity and Middle Ages, as well as the origin of transcendental philosophy in their concepts. The contradiction between the ultimate (self-consciousness, freedom) and absolute spirit is regarded as a principle of the development of the classical philosophy subject; this contradiction achieved its highest point in the systems of Schelling and Hegel. The author shows that in order to resolve the above-mentioned contradiction Hegel reduced spirit to mentality, belief to knowledge, and he also replaced intellectual and mystic contemplation with a speculative Notion.

Key words: the Absolute, spirit, self-consciousness, freedom, truth, contemplation.

Философская идея единого Бога античной мысли, инкорпорированная в вероисповедный контекст христианства, достигла в своем развитии понятия личностного Абсолюта¹. Евангельская мысль о присутствии Бога в человеческой душе («Царство Божие внутри вас есть» Лк., 17, 21) создала возможность их отождествления. Борьба с возникшей тенденцией обожествления Я привела к тому, что единство мышления и бытия было редуцировано схоластической философией к понятию абсолютно-го бытия². В связи с этим остро встал вопрос о свободе воли, ответ на который и попыталась дать секулярная философия.

Трансцендентальная философия, начиная, по сути дела с Декарта, интуитивно исходит из противоречивого понятия «абсолютное Я», которым было постепенно замещено схоластическое понятие Абсолюта. В философии Нового времени объективный дух полагает себя, то субъектом, то субстанцией, то одной из «превращенных» форм их единства – дуализм, антиномизм и др. Дуализм Я и Бога отчетливо проявился в философии Декарта. Дуалистическое противоречие порождает субстанциализм Спинозы, поглотивший все различия. Односторонность

этой формы, в свою очередь, переходит в многообразие субстанций-монад Лейбница. Кант постулирует веру «чистого разума», достигая тем самым желаемой автономии от религии. Идея живого, личного Бога разрабатывается богословием, а «господином» философии становится Абсолют³. Принцип cogito в системах Фихте и Шеллинга превращается в субстанциализм Я. Просвещенческий деизм трансформируется у раннего Шеллинга в антиномизм: две истины, два абсолюта, две свободы и пр., преодолеть который не удалось и Гегелю. Гегелевская теория Абсолюта содержит противоречие между вечной абсолютной идеей и временным характером ее осуществления⁴.

Обычно считают основной проблемой философии Нового времени проблему метода⁵. Что это значит? Речь идет не об организации уже имеющегося знания или выведении из него нового, а о творческой способности человека, отвечающей за производство знания. Только определялась она по-разному. Гегель, например, называет творческий потенциал человеческого духа понятием, а Декарт мышлением: «Под словом «мышление» я понимаю все то, что совершается в нас

осознанно, поскольку мы это понимаем. Таким образом, не только понимать, хотеть, вообразить, но также и чувствовать есть то же самое, что мыслить» [10, с. 316]. Термин «мышление» выражает у Декарта синкретическое единство всех духовных способностей. Если Картезий делает упор на интуицию понятия⁶, то Гегель разворачивает ее в систему силлогизмов. Оба философа исходят из одного и того же положения, что субстанцией человеческих способностей является мышление.

Таким образом, проблема метода ставит задачу выразить в понятиях духовную способность человека. Потребность экспликации «органа» человеческого духа была выражена уже Декартом⁷, но в явном виде как систематизация человеческих способностей выступает только у Канта: «Важнейшей из всех проблем, – писал Декарт, – требующих решения, является уразумение природы и границ человеческого познания; эти два пункта мы сливаем в один вопрос, который нужно методически исследовать прежде всего. Этим вопросом должен задаться хоть раз в жизни каждый, кто имеет хоть малейшую любовь к истине, потому что ее исследование заключает в себе весь метод и как бы истинный органон познания» [10, с. 104].

«Любовь к истине» может проявляться по-разному, в зависимости от ступени развития предмета философии. Творческая способность разума выступает, то в форме схоластических дистинкций «за и против», то в мистическом видении «лицом к лицу», когда Истина в нас «видит» саму себя. Чем как не «озарением» может быть «ангелическая» интуиция Декарта, о которой он пишет с таким же воодушевлением, как и вдохновенные «божественным глаголом» поэты: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается

одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция...» [10, с. 84]. Здесь мы видим описание метода непосредственного усмотрения истины, разработанное мистиками Средневековья и Возрождения. Платоновское «видение умственными очами»⁸ нашло в лице выпускника иезуитской коллегии Ла-Флеш достойного преемника.

Если в схоластике основной гносеологической доминантой признавался «божественный свет», то в Новое время его заменяет самосознание. Спиноза, как будто, возвращается назад, к антично-средневековому субстанциализму и переносит центр познавательной активности опять «на небо». Монадология Лейбница сглаживает крайности субъективистской концепции Декарта и субстанциализма Спинозы. Немецкий мыслитель рассматривает субстанцию не как первопричину, а, прокладывая дорогу Канту и Гегелю, как опосредующее понятие между Богом и природой. Движущей причиной становится не «неподвижный движитель», а самодвижущаяся субстанция, монада. Если Аристотель в трактовке энтелехии проводил аналогию между Богом и человеком, то Лейбниц наделяет всю природу свойствами человеческой души: «Это и есть субстанциальное начало, которое в живых существах называется душой, в других же – субстанциальной формой, а поскольку оно составляет с материей действительно одну субстанцию, или единое само по себе, оно образует то, что я называю монадой» [11, с. 300]. Получается, что частичка божественной силы действует во всех монадах подобно тому, как душа является причиной всякой человеческой активности. Аналогия между человеческой деятельностью и движением объектов указывает связь между субстанцией и субъектом. Перенос принцип субъективности на интерпретацию бытия, Лейбниц предвосхищает кантовское конструирование природы, которое нашло свою реализацию в системах Шеллинга и Гегеля. С другой стороны, в лице Декарта, Спинозы и Лейбница происходит определенное «снятие» схоластики, внедрение ее достижений в субъективистскую парадигму нового времени.

Схоласты предполагали, что субстанциальные формы сами по себе находятся в потенциальном состоянии, получая активность от Бога. Лейбниц диалектически объединяет потенциальное и актуальное состояния энтелихи. Он наделяет субстанциальные формы постоянной действительностью, передаваемую материи⁹, которая, согласно своему понятию, не может обладать активностью [11, с. 385]. Тем самым сглаживается богословский подход Спинозы и Мальбранша о непосредственном участии Бога в природных процессах. Картезианцы, пишет Лейбниц, «...превращая сотворенные вещи в простые модификации Единой Божественной субстанции, делают вместе со Спинозой из Бога саму природу вещей» [11, с. 305].

Интуиция немецкого мыслителя направлена на сближение человека и природы, свободы и необходимости. Ему важно показать постепенный переход божественной силы в природу, используя человека как среднее звено. Активность монад Лейбниц рассматривает как некую духовность, аналогом которой является самосознание (апперцепция)¹⁰. Монады, которые не обладают самосознанием, находятся на более низкой ступени в иерархии совершенств. Поэтому им присуще только восприятие (перцепция). Монады, у которых отсутствует перцепция находятся в «бессознательном состоянии» [11, с. 417]. Тем самым Лейбниц прокладывает дорогу от схоластического учения об иерархии совершенств к трансцендентальной философии. Субстанциальность монад, их независимость друг от друга, явилась прообразом кантовской автономии. Творческая способность ума будет рассматриваться кенигсбергским «отшельником» как автономная синтетическая деятельность. Субстанциональность он перенесет в сферу субъективности, припишет свободе индивида.

Картезианская традиция поставила задачу найти адекватную понятию субстанции методологию. Пытаясь решить возникшее противоречие между абсолютной субстанцией и конечным самосознанием, трансцендентальная философия передает функцию первопринципу абсолютному Я. В системах Фих-

те и раннего Шеллинга дуализм природы и свободы, субстанции и субъекта кантовской системы преодолеть не удастся, поскольку Абсолют остается третьим, мистическим, моментом трансцендентального опосредствования идеального и реального. Возникает логическая необходимость его выведения из противоположности субъективного и объективного, которую осуществляет Гегель. Исходя из понятия духа как тождества самому себе, он сводит противоречие между субстанцией и субъектом к абсолютному духу. На самом деле, как отмечают исследователи, он изображает «человеческий» дух, «бытие-сознания»¹¹.

Чтобы разрешить антиномии трансцендентализма, человеческому самосознанию приписывается «звание» абсолютного. Человеческий дух именуется и конечным, и абсолютным одновременно. За высокими словами, дистинкциями и опосредованиями, скрывается изначально неразрешимое противоречие теоретического разума между абсолютной и относительной истиной и практического – между относительной человеческой и абсолютной свободой. Как истина, так и свобода, по своему понятию – абсолютны. Мы же познаем лишь относительную истину и обладаем только ограниченной свободой.

Начатое Просвещением созидание религии Разума, получает в философии Гегеля своеобразное решение на основе синтеза языческой философии и христианского богословия. От языческой философии исходит понятие «абсолютная идея», а от христианства – представление об «абсолютном духе». В «Науке логики», как заявляет спекулятивный мыслитель, изображается Бог¹², каким он был до сотворения природы и человека [6, с. 39]. Это, как бы недоразвитый абсолютный дух, который эмануирует в природу и человеческое сознание. Восхождение человеческого духа по ступеням сознания – это уже разворачивание «недоразвитого» абсолютного духа, его эволюция в человеческом сознании от чувственного восприятия (разума в себе) до спекулятивного мышления (разума в себе и для себя) и, одновременно, это его возвращение из своего инобытия природой и конечным духом.

Антиномия между эманацией и эволюцией неочевидна. Она скрывается за логическими опосредованиями. Термины «в себе», «в себе и для себя» и пр. создают видимость спекулятивного преодоления рассудочного способа изложения. Формальному различию, существующему между двумя методологиями (рассудочной и спекулятивно-разумной), придается преувеличенное значение. Предполагается, что спекулятивное мышление, как тождество духа с самим собой, изображает движение самого содержания. Происходит слияние субъективного (формального) и объективного процессов развития реальности. Единство субъективного и объективного именуется абсолютным. Формальная, терминологическая игра получает статус объективности. Развитие трансцендентального сознания от его простейших форм до высшей (абсолютного духа) сопоставляется с развитием природы. Единство двух форм развития именуется субстанцией-субъектом. Достигается слияние двух абсолютных: абсолютного Я и абсолютной субстанции (субъективного и объективного духа).

Спинозу критиковали за то, что его субстанция не обладает самодвижением. Недостаток преодолевается благодаря диалектике противоположностей (тождество духа с собой), вследствие чего объективные определения, переходя друг в друга, получают видимость развития. Как правильно отметил Шеллинг, «...чтобы найти какое-либо основание к дальнейшему продвижению идеи, Гегель прибег к следующему утверждению: она, правда, существует в конце «Логики», но еще не утверждена, поэтому она должна выйти из себя, чтобы утвердить себя. Это лишь одна из тех уловок, с помощью которых можно обмануть только тех, кто не способен к мышлению. Ибо для кого должна идея утвердить себя? Для самой себя? Но ведь она уверена в себе и сама для себя достоверна и знает заранее, что не погибнет в инобытии; для нее эта борьба не имела бы никакого смысла» [19, с. 518].

В работе «Система трансцендентального идеализма» Шеллинг рассматривает два параллельных процесса развития: трансценден-

тального сознания и природы, которые он пытается соединить с неоплатоническим понятием самодостаточной субстанции (энтелехии), заимствуя из христианского богословия понятие Абсолюта. В результате возникла апория двух «абсолютов» – фихтевского абсолютного Я и Бога. Разрешение антиномии приводит Шеллинга к философии Откровения. Находясь в русле традиции, он не может отказаться от рассудочной методологии, за рамки которой он уже вышел.

Гегель находит в методологии Шеллинга недостатки, преодолевая которые приходит, как ему кажется, к «снятию» богословия. Абсолютный дух растворяется в диалектике субъективного и объективного, поскольку и тот, и другой являются духом. Единство противоположностей позволяет совершить формальную подмену понятий, подвести неопределенное единство субстанции-субъекта под термин «абсолютное». В результате достигается видимость самодвижения содержания, что противоречит понятию Абсолюта, который, единственно, и может быть причиной развития. Гегель «снял» представление о Боге, но не Его понятие, Абсолют. Система, выведенная из одного понятия, обладает самодвижением лишь по видимости, поскольку, согласно Гегелю, движущей силой познания является абсолютный дух. В лице Гегеля он и выполнил задачу построения системы¹³, поставленную Кантом.

Фихте и Шеллинг начали построение системы с абсолютного Я, что противоречит понятию начала. Начало должно быть абстрактным, неразвернутым, всеобщим. То, что является первоначалом должно быть неопределенным (апейрон). Оно содержит в себе все не конкретно, а «в себе», в понятии, абстрактно. То, без чего никакая определенная мысль не получит свое бытие есть бытие мысли, мысль вообще. Положение «Я мыслю», из которого исходит трансцендентальная философия, является результатом многовекового развития человеческого духа. С ним сражались, его пытались «умертвить», с ним боролись как с первородным грехом¹⁴. Средневековые мыслители, признавая один Абсолют, были более последовательны, чем Кант,

который постулировал идею Бога потому, что без нее не завершить построение системы. Таким резюме заканчиваются все кантовские «Критики». Объявивший автономию философии от богословия, он вынужден «схоластически» обойти упоминание понятия Творения. Место Бога, сотворившего природу и человека, теперь занимает рассудок. В первой «Критике» – это человеческий дискурсивный рассудок, а в третьей – интуитивный божественный рассудок.

Шеллинг, для разрешения кантовского дуализма природы и свободы, постулирует «творение» природы абсолютным Я. А Гегель, ссылаясь на авторитет немецких мистиков¹⁵ и Отцов Церкви, возводит интеллектуальное созерцание Я в ранг спекулятивного, в котором, в соответствии с понятием духа, достигается тождество противоположностей (Я и Бога, относительной и абсолютной истины и т. д.).

По учению ап. Павла, «видеть Бога лицом к лицу» может лишь сверхчеловеческое умозрение. Поэтому христианская философия полагала «пропасть» между мистическим «умным видением» и «естественным разумом». Гегель считал, что он открыл спекулятивное умозаключение, превосходящее рассудочные тонкости средневековой схоластики, которое преодолевает разрыв между мистическим созерцанием и рассудочным методом.

Спекуляция выявляет в тождественных по содержанию понятиях их «подлинный смысл», который скрывается за их формальным различием¹⁶. Так совершается переход к спекулятивному понятию¹⁷, в котором, как в мистическом созерцании и в понятии духа, достигается тождество субъективного и абсолютного, Я и Бога. Тем самым, Гегель доводит до логического завершения абсолютизацию Я, начатую Фихте и Шеллингом. Трансцендентальное Я=Я превращается в самооткровение духа, который полагает себя в природе и истории.

Интеллектуальная интуиция Декарта и Фихте, требующая ясности и очевидности понятия, смыкается в гегелевской методологии со схоластической логикой и мистиче-

ской интуицией. Интеллектуальное созерцание художественного воображения и религиозное чувство, по замыслу мыслителя, должны соединиться с дискурсивностью рассудка.

Гегель считал себя религиозным мыслителем. Свои первые труды он посвятил религиозной тематике и ею завершил свою теоретическую и преподавательскую деятельность. После выхода в свет произведения Шеллинга «Система трансцендентального идеализма» Гегель пересмотрел, прежде всего, саму трактовку предмета философии. Предметом философии отныне он объявляет Абсолют, т. е. абсолютную идею, а природу и конечный дух (интеллигенцию) рассматривает как ее проявления [1, с. 188].

Для реализации замысла мыслителю необходимо было разрешить противоречие между абсолютной и относительной истиной¹⁸, абсолютным и конечным духом. Гегель, эксплицируя интуиции своих предшественников, уточняет, что абсолютным может быть только абсолютный дух, так как только в духе возможно тождество таких противоположностей как истина и знание. Таким образом, снимается трансцендентальный дуализм: декартовский – Бога и Я, кантовский – мышления (веры) и познания и т. д., который в системе абсолютного идеализма превращается в тождество абсолютного духа и человеческого самосознания. Дуализм теоретического и практического разума сохранился лишь в виде противостояния абстрактной Логике и конкретного учения о Духе в «Философии духа».

В статье «Вера и знание» Гегель полагает, что старое противостояние разума и веры, философии и позитивной религии следует считать «снятым», поскольку оно перемещено вовнутрь самой философии. После попытки Канта оживить позитивную религию, заявляет Гегель, произошло своеобразное слияние веры и разума. Результатом их синтеза стало некое общее, которое мало имеет в себе как от разума, так и от подлинной веры. В системах Канта и Фихте разум опять стал слугой веры, веры «чистого разума». Как видно из рассуждений Гегеля, его более всего удручает то обстоятельство, что абсолют-

ное объявляется непознаваемым, трансцендентным для разума. Такой подход, по его мнению, грозит «смертью философии». Он лишает ее возможности выполнить свою всемирно-историческую миссию «конструирования высшего блаженства в качестве идеи» [20, s. 293]. За романтической формой выражения просматривается желание примирения противоположностей, антиномизм между которыми достиг в системах Фихте и Шеллинга наивысшего напряжения. Абсолютная конечность эмпиризма, продолжает Гегель, противостоит абсолютной бесконечности идеализма. А над ними витает «абсолютное как пустота разума, твердой непостижимости и веры» [20, s. 295.]. Противоречивость понятия «веры чистого разума» заключается в том, что единство веры и разума противопоставляется разуму. Разум, как и Бог, в кантовской и фихтевской философии представлен потусторонним и непостижимым.

Кантовский дуализм рассудка и разума (веры), теоретической и практической философии превращается у Фихте в противостояние абсолютного Я и абсолютной вещности, чистого бытия и чистого мышления. Гегель видит примирение («снятие») противоположностей, восполняющей недостатки религиозного и рассудочного способов представления, как восхождение к спекулятивной форме. Противоречивость понятия «снятие» заключается в том, что оно оставляет «потусторонним» для философского понятия содержание предшествующих формаций (научной, художественной и религиозной). Редукция духа к мышлению проявляется в том, что Гегель пытается наполнить спекулятивное содержание религиозными и этическими представлениями: «Совесть... есть божественная творческая сила, ... богослужение внутри самого себя» [7, с. 334.]. Его утверждение о возможности спекулятивного «снятия» религии противоречит его мысли, что в вере утихают все волнения: «Это примирение совершается в сердце, является духовным – это чистое сердце, которое наслаждается присутствием в нем Бога и тем самым обретает примирение, наслаждение своей примиренностью» [9, с. 321]. Примирение в

сфере разума не снимает пошлость жизни или, по выражению В. В. Розанова, «боли жизни». Пустоту логической формы все равно нужно наполнить чувственным содержанием религии, морали и искусства.

Из того факта, что человек – разумное существо, делается вывод о превосходстве мышления над другими человеческими способностями. Разум отождествляется с духом, а дух редуцируется к мышлению: «...Мышление есть тот источник, та почва, где есть всеобщее вообще, где есть Бог;...только дух в своей свободе, т. е. в качестве мыслящего, обладает содержанием божественной истины и сообщает ее чувству. Его содержание есть и содержание чувства применительно к любому истинному благоговению и набожности» [8, с. 364]. Мышление как божественное в нас (Аристотель), возведенное в ранг спекулятивного, превращается в божественное в себе и для себя понятие.

Спекулятивное означает духовное, так как дух суть то, что тождественно себе в своем различии от себя. Вследствие чего чистое понятие приобретает статус субстанции-субъекта (тождество в различии). Единство трех моментов понятия (всеобщее, особенное и единичное), как и единство противоположностей соответствует понятию духа. Отношение понятий есть одновременно отношение вещей. Как сформулирует Гегель в «Науке логики», «все вещи суть умозаключения» [6, с. 614]. Как и абсолютный дух, понятие содержит все определения бытия и мышления в себе, а затем посредством суждений и умозаключений эксплицирует их вовне. В результате единства эманационно-эволюционного процесса мы имеем, с одной стороны, субъективную реальность, а с другой, – объективную. Таким образом, объединяются две линии трансцендентализма: развитие природы и свободы. Как Бог самоопределяется через Самого Себя и тем самым творит мир природы и свободы, так и понятие через свое «перводеление» полагает субъективный и объективный миры. Как Бог-Отец узнает Себя в Сыне, так понятие «видит» в вещах свои собственные определения¹⁸. Таким образом, оно выполняет одновременно как онтологическую, так и гносеологическую функцию.

У Канта онтологический и гносеологический аспекты были разведены. Поскольку рассудок познает природу, конструирует ее, постольку он «как будто» творит ее, когда налагает на априори заданную форму материи. Человек выступает творцом лишь наполовину. Он лишь соединяет (синтезирует) сотворенные Богом форму и содержание. Объявляя единство формы и содержания, их переход друг в друга, Гегель, по сути дела, превращает человека в Творца природы и самого себя. И даже Бога. Логика

изображает абстрактного Бога, Бога-Отца, а в самосознании человека Он соединяется с Сыном и Святым Духом¹⁹. Сформированное в христианской Церкви зрелое представление о Боге получает, считает спекулятивный мыслитель, свое разъяснение в его философии. Так, Гегель интерпретирует схоластическую формулу «понимаю, чтобы верить». А поскольку в спекулятивной философии абсолютный дух и человеческий дух суть одно и то же, постольку вера есть знание.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Термин «абсолют» был развит схоластами и применен к богу Фомой Аквинским («Сумма теологии», I, 85, 3), позднее – Николаем Кузанским («О вразумленном неведении», II, 3) (Прим.13 к «Философии религии» Гегеля [9, с. 510]).

² Процесс познания, пишет В.В. Соколов, движется между двумя крайними полюсами – интеллектуализирующей и мистифицирующей: «Двуединая функция понятия абсолюта в его гносеологическом содержании и делает его последним, глубинным субъектом верознания» [14, с. 12].

³ «Таким идеальным Началом, от которого все происходит и в которое все возвращается, из которого все логически и исторически выводится и в чем все успокаивается, служит у Гегеля «Абсолютная Идея», у Шеллинга – «Бог Абсолют», у Фихте – «Абсолютное Я» (*Майоров Г. Г.* Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 70). Гарнцев М. А. подчеркивает, что уже Декарт возродил платоновское понятие абсолютной свободы: «Удивляться же надобно тому упорству, с каким Декарт, решившись мыслить свободно, торил дорогу, ведущую к идеалу абсолютной свободы» [4, с. 7].

⁴ «Этот вопрос многие стараются вовсе отрицать: гегелевский "Бог" есть не что иное, как одна из структур бытия, получающая свою действительность в природе и "приходящая к себе" в истории человеческой мысли. Можно это выразить даже так, будто Бог создает природу и развертывает свое сознание в истории религии или философии. Но можно это выразить и так, что логическая структура лежит в основе как природы, так и тем самым, в конце концов, и человеческого сознания. Наконец, это можно выразить и так, что философия (в данном случае гегелевская) развертывает из себя как природу, так и дух вместе с его историей; ср. последний раздел "Энциклопедии", о трех заключениях (*Werke*, X, 474 ff.), за которым непосредственно следует раздел из аристотелевской метафизики (*Лобкович Н.* От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики». 1993. // Вопросы философии. 1995. № 1. С. 95–105. Прим. 41).

⁵ Хайдеггер рассматривает в качестве парадигмы «нового времени» субъекта, что означает, что творческая функция теперь приписывается ему. «С истолкованием человека как субъекта Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений. ... Благодаря антропологии начинается переход метафизики в процесс элементарного прекращения и оставления всякой философии» [18, с. 54].

⁶ «Рационалисты XVII в. полагали, что ответы могут быть найдены при помощи некоей метафизической интуиции – особого проявления света разума, присущего всем людям» (*Исайя Берлин.* Стремление к идеалу // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 51–63. С. 53).

⁷ Куно Фишер пишет: «По методологическим соображениям Декарт требует исследования способности познания прежде всего, и критический дух его философии является в этом требовании таким ясным и самосознательным, что можно подумать, что в этом месте мы касаемся порога кантовской философии» [16, с. 307].

⁸ На это обстоятельство указывает Лейбниц: «Декарт имеет большие заслуги прежде всего в том, что возродил стремление Платона увести дух от чувственного восприятия» [11, с. 245].

⁹ Видимо, следуя Лейбницу, Кант пришел к выводу, что «...тело стремится придти в такое состояние, при котором оно не действует» (*Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1964. С. 254). Такую трансформацию в науке Нового времени претерпело аристотелевское учение об активности формы и пассивности материи, приведшее к понятию энтропии.

¹⁰ Здесь уместно будет отметить платонические мотивы монадологии, которые проявились в «платоническом учении о родстве (*syngeneia*) бога и духовного начала в человеке» [5, с. 31].

¹¹ Кричевский указывает на необходимость введения дистинкции безусловно абсолютный дух и «человеческий» абсолютный дух (*Кричевский А. В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология / Вопросы философии. 1993. № 5. С. 162). Соотношение абсолютного и субъективного духа обстоятельно проанализировано в книге Быковой М. Ф., Кричевского А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. Сергеев К. А. и Слинин Ю. А. во вступительной статье к «Феноменологии духа» определяют предмет гегелевской «феноменологии» как «бытие-сознания» (К. А. Сергеев, Ю. А. Слинин. Феноменология духа Гегеля как наука об опыте сознания // Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 5–50).

¹² Логика «есть изображение Бога, каков Он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 103). В этом определении, считает В. Хёсле, содержится опасность вульгарной платонизации в смысле удвоения мира [21, с. 67]. Как отмечает Тимофеев А. И., «Природа у Гегеля в определенной степени начинает замещать бога в роли одного из оснований человеческого бытия» [15, с. 159].

¹³ «То, что мы называем наукой, возникает не технически ввиду сходства многообразного или случайного применения знания *in concreto* к всевозможным внешним целям, а архитектурно ввиду сродства и происхождения из одной высшей и внутренней цели, которая единственно и делает возможным целое, и схема науки должна содержать в себе очертание (*monogramma*) и деление целого на части (*Glieder*) согласно идее, т. е. *a priori*, точно и согласно принципам отличая это целое от всех других систем. Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею. Однако при разработке науки схема и даже даваемая вначале дефиниция науки весьма редко соответствуют идее схемы, так как она заложена в разуме подобно зародышу, все части которого еще не развиты и едва ли доступны даже микроскопическому наблюдению» (Кант И. Критика чистого разума. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 680–681). Рокмор Т. отмечает: «Кант вскользь говорит о том, что он имеет в виду под "системой", однако никогда не формулирует это в окончательном виде» [13, с. 193].

¹⁴ «Декарт погубил христианскую цивилизацию, понимая познание как "живой опыт субъективности. Они (современные последователи Декарта) не видят того, что в объекте и объективности – сама жизнь и спасение интеллекта: объект – конечная цель первой операции интеллекта (простой перцепции или "простого восприятия")» (*Маритен Ж.* Краткий трактат о существовании и существующем / Ж. Маритен. Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004. С. 14).

¹⁵ «Теология есть постижение религиозного содержания в понятиях... Прежде теологи постигали всю глубину этого подхода... Доминиканский монах Мейстер Экхардт в одной из своих проповедей говорит об этой сокровенной глубине следующее: "Око, которым Бог видит меня, есть око, которым я вижу Его, мое око и Его око – одно. В справедливости я взвешиваюсь в Боге, и Он во мне. Если бы не было Бога, не было бы меня; если бы не было меня, не было бы Его. Однако знать это нет необходимости, ибо это – вещи, смысл которых легко исказить и которые могут быть постигнуты только в понятии» [8, с. 377].

¹⁶ «Точно так же в философском предложении тождество субъекта и предиката не должно уничтожать их различие, которое выражается формой предложения, а единство их должно получиться в виде некоей гармонии» (*Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. С. 35).

¹⁷ Лопатин упрекает Гегеля за сведение мысли к понятию, поскольку есть нечто, что движет понятиями, хотя понятие – тоже мысль [3, с. 55]. «...Либо мы ищем само абсолютное, выходящее за пределы всего конечного – и тем самым логически выразимого, и тогда мы не можем действительно постичь и логически зафиксировать; либо же мы ищем только логическую систему понятий и тогда всегда пребываем в сфере только относительного, частного, производного, не доходя до подлинной первоосновы и целостного всеединства бытия», – отмечает С. Л. Франк [17, с. 326].

¹⁸ «Но в христианстве менее всего надлежит нам знать бога только как творческую деятельность, а не как дух; как раз этой религии присуще явное сознание того, что бог – это дух, а именно, так же как

в себе и для себя, он относится к себе самому как к иному [из] себя (именуемому «сыном»), что в самом себе он есть любовь, по своему существу это опосредствование [себя] самим собой» [9, с. 355].

¹⁹ «...Сын есть отличающее себя от отца и понимаемое, как остающееся в различии, так что отец в нем существует лишь в себе; но единством отца и сына является только дух, сын как любовь...» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1999. Кн. 3. С. 194).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Баум М. Заметки по вопросу об отношении системы и диалектики у Гегеля // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М.: Наука, 1987. С. 187–199.
2. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. 272 с.
3. Гайденко П. П. Диалектический процесс как отношение мысли к данности («учение динамического спиритуализма») (Л. М. Лопатин) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 50–68.
4. Гарнцев М. А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. 1996. № 8. С. 7–16.
5. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии. М.: Изд-во МГУ, 1987. 215 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Система наук. Ч. 1: Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. 444 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 532 с.
9. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. 572 с.
10. Декарт Р. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. 654 с.
11. Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. 636 с. Т. 1.
12. Лобкович Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики. 1993 // Вопр. филос. 1995. № 1. С. 95–105.
13. Рокмор Т. Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм // Историко-философский ежегодник. 1991. С. 190–204.
14. Соколов В. В. Субъект-объектная суть философии и ее проявление в цивилизационном и историко-философском процессе // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1999. № 03. С. 3–14.
15. Тимофеев А. И. Учение о человеке в философии Гегеля. СПб., 2008.
16. Фишер К. Декарт. СПб., 1994. 560 с.
17. Франк С. Л. Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов. М., 1990. С. 324–332.
18. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
19. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 387–560.
20. Hegel G. W. F. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke in 20 Bd. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Surkamp, FaM. 1996. S. 287–433).
21. Hösle V. Hegels System d Idealismus d Subjektivität u d Problem d Intersubjektivität 2 Bde. Bd 1/ Systementwicklung und Logik Vittorio Hösle. Ungekürzte Studienausg. Hamburg : Meiner, 1988. 275 s.

REFERENCES

1. Baum M. Zаметki po voprosu ob otnoshenii sistemy i dialektiki u Gegelya // Filosofiya Gegelya: problemy dialektiki. M.: Nauka, 1987. S. 187–199.
2. Bykova M. F., Krichevsky A. V. Absolyutnaya ideya i absolyutny dukh v filosofii Gegelya. M., 1993. 272 s.
3. Gaydenko P. P. Dialekticheskiy protsess kak otnosheniye mysli k dannosti («ucheniye dinamicheskogo spiritualizma») (L. M. Lopatin) // Idealisticheskaya dialektika v XX stoletii. M., 1987. S. 50–68.
4. Garnitsev M. A. Problema absolyutnoy svobody u Dekarta // Logos. 1996. N 8. S. 7–16.
5. Garnitsev M. A. Problema samosoznaniya v zapadnoyevropeyskoy filosofii. M.: Izd-vo MGU, 1987. 215 s.

6. *Gegel' G. V. F.* Nauka logiki. SPb.: Nauka, 1997. 800 s.
7. *Gegel' G. V. F.* Sistema nauk. Ch. 1: Fenomenologiya dukha. SPb.: Nauka, 1999. 444 s.
8. *Gegel' G. V. F.* Filosofiya religii: v 2 t. M.: Mysl', 1976. T. 1. 532 s.
9. *Gegel' G. V. F.* Filosofiya religii: v 2 t. M.: Mysl', 1977. T. 2. 572 s.
10. *Dekart R.* Soch.: v 2 t. M.: Mysl', 1989. T. 1. 654 s.
11. *Leybnits G. V.* Soch.: v 4 t. 636 s. T. 1.
12. *Lobkovits N.* Ot substantsii k refleksii. Puti zapadnoyevropeyskoy metafiziki. 1993 // Vopr. filos. 1995. N 1. S. 95–105.
13. *Rokmor T.* Gegelevskaya tsirkulyarnaya epistemologiya kak antifundamentalizm // Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 1991. S. 190–204.
14. *Sokolov V. V.* Sub'yekt-ob'yektnaya sut' filosofii i eyo proyavleniye v tsivilizatsionnom i istoriko-filosofskom protsesse // Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 7. Filosofiya. 1999. N 03. S. 3–14.
15. *Timofeyev A. I.* Ucheniye o cheloveke v filosofii Gegelya. SPb., 2008.
16. *Fisher K.* Dekart. SPb., 1994. 560 s.
17. *Frank S. L.* Filosofiya i religiya // Na perelome. Filosofiya i mirovozzreniye. Filosofskiy diskussii 20-kh godov. M., 1990. S. 324–332.
18. *Khaydegger M.* Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya. M.: Respublika, 1993. 447 s.
19. *Shelling F. V. Y.* K istorii novoy filosofii (Myunkhenskiye lektsii) // Shelling F. V. Y. Soch.: v 2 t. M.: Mysl', 1989. T. 2. S. 387–560.
20. *Hegel G. W. F.* Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivitat in der Vollstandigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie // Hegel G.W.F. Werke in 20 Bd. Bd. 2. Jenaer Schriften 1801–1807. Surkamp, FaM. 1996. S. 287–433).
21. *Hösle V.* Hegels System d Idealismus d Subjektivitat u d Problem d Intersubjektivitat 2 Bde. Bd 1/ Systementwicklung und Logik Vittorio Hösle. Ungekürzte Studienausg. Hamburg : Meiner, 1988. 275 s.