

сравнения, — благодаря этому для художественного сознания сразу же положена конечность, поскольку оно берет эту форму как последнюю и подлинную» (*Эстетика* 1969. 2: 89). По существу, как уже отмечалось, речь идет о *значимости* (в сосюрловском понимании этой дефиниции), стоящей за понятийным «значением символа» в качестве «образа» (представления или личностного *смысла*). Последний относится к сфере сознания — его исторические состояния фактически и прослеживаются Гегелем через качественные изменения «художественного сознания» и произведений искусства, которое рассматривается как одно из царств абсолютного духа (два других — это философия и религия). Что касается *понятия*, оно однозначно соотнесено со *значением* символа.

### 3. ПОНЯТИЕ И ИДЕЯ

Анализируя «ступени», выделяемые в области словесного искусства на его третьей «сравнивающей» стадии (*Эстетика* 1969. 2: 91—92), Гегель оговаривает, что те виды поэзии, где используются сравнения, идущие *от внешних явлений*, «доставляют много хлопот», при их дальнейшем подразделении на роды. Как и в естественных науках, трудность в том, что «...само понятие природы и искусства делит себя и устанавливает свои различия. <...> В эти различия не вмещаются подобного рода переходные ступени, не вмещаются именно потому, что последние представляют собой лишь ущербные формы, выходящие из рамок одной главной ступени, будучи не в силах достигнуть следующих ступеней <...> Но истинное деление должно вытекать лишь из истинного понятия, и промежуточные образования могут находить себе место лишь там, где подлинные, самостоятельно существующие формы начинают разлагаться и переходить в другие» (там же: 92).

По смыслу, «различие понятия» само есть «истинное понятие», которое не может опираться на «ущербные формы» (неопределенные «образы»). В этом Гегель бескомпромиссно следует логике идеального предмета своих размышлений, не допускаю-

щего «ущербных форм» в систему истинных понятий, описывающих «главные ступени»<sup>104</sup> развития духа.

*Истинное понятие*, по-видимому, следует понимать как *строгое*, опирающееся на четкие логические основания, по которым выделяется данный предмет. (А это всегда предметный класс, коль скоро речь идет о понятии, и именно в этом смысле слово *уже обобщает*). Однако строгие дефиниции и импликации истинных и ложных понятий (предметов) работают в логике и отчасти в систематике, но они малопригодны применительно к словесным знакам (закрепленным или нет отдельными словарными формами) и к стоящим за ними «образам», которые обычно подразумеваются, когда речь идет о «художественном сознании», хотя, как и любой «человек говорящий», художник мыслит прежде всего «культурными образами», т. е. *символами*, а не конкретными ощущениями. Символы же культуры (в самом широком смысле, охватывающем словесные знаки) не являются ни истинными (строгими), ни ложными — они просто накапливаются и постоянно перерабатываются языковой традицией в процессе осмысления и переосмысления соответствующих индивидуально-социальных «образов», за которыми так или иначе стоит человеческий язык.

Сам по себе образ, естественный (впечатление) или «художественный» (словесный, точнее — культурный), не имеет смысла, как, впрочем, и понятие, взятое само по себе. Рассматриваемые как бы в изолированном виде, т. е. вне своей вовлеченности в сферу сознания (и человеческой деятельности), любое слово или высказывание (шире — любого рода знаки или их сочетания) *пусты*. Более того, обособленное *понятие* также не соотносится напрямую с каким бы то ни было знаком — словом, однако, вне этой соотнесенности оно и не становится *представлением* (идеей, мыслью). Именно эта связь ускользает, как от логических определений, так и от лингвистического анализа

<sup>104</sup> Среднюю «ступень» всех гегелевских триад, как уже отмечалось, образует именно промежуточный тип (переходное явление). Такой неопределенный тип может оказаться и самоценным, т. е. он способен обрести свою понятийную определенность, следующую из характера отношений между «образом» и «смыслом». Трудность вызывают *нетипичные* формы, разрушающие логическое основание переходной «ступени».

смысла или значения любого высказывания — отдельного слова или развернутого сложного предложения.

В. фон Гумбольдт, например, справедливо считал понятие неотделимым от слова<sup>105</sup>, а Э. В. Ильенков подчеркивал: «По Гегелю, понятие и не существует в виде отдельного слова, отдельного термина, символа. Оно существует только в процессе его раскрытия через суждение, через умозаключение, выражающее связь отдельных определений...»<sup>106</sup>. Не подверглась ли эта констатация давлению логических дефиниций основных значений слова как строгих понятий?

Ильенков верно определяет продумываемое Гегелем движение мысли *от содержания к содержанию* (а не от формы к форме). Но при этом речь идет об *индивидуальных* осмыслениях — о сфере сознания. В сфере же культуры, в накопленном человечеством тезаурусе знаний *социализованное* «готовое слово» пребывает как таковое: как преемственная форма, обладающая такими-то «словарными значениями» (понятиями), относящимися к какому-то моменту познания, к определенному состоянию языка (и культуры). Подобного рода «словарное слово», взятое в своей обособленности, в виде исторически устоявшейся языковой формы с известным содержанием, и оказывается камнем преткновения на пути как теории знака и значения, так и теории познания.

Парадокс в том, что если такое «снятое» содержание, ставшее «готовой формой» не застревает в области социального (в языковой традиции) в качестве архаизма ли, историзма ли, либо окказионализма, а вновь и вновь вовлекается в сферу сознательного (в речемыслительную деятельность), то оно неизбежно

---

<sup>105</sup> Ср.: «...понятие точно так же не может быть отделено от слова, как человек — от черт своего лица. Слово есть индивидуальное оформление понятия, и если понятие отказывается от этого оформления оно может проявиться вновь только в других словах <...> Душе приходится трактовать слово скорее как отправную точку для своей внутренней деятельности, а не замыкаться в его границах. Но то, что она таким образом сохраняет и чего достигает, она вновь сообщает слову...» (Гумбольдт 1984: 110—111).

<sup>106</sup> Ильенков Э. В. Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике // Диалектика форм мышления. М., 1962: 192 (цит.: Михайлов 1992: 155).

провоцирует новые осмысления, подчиненные меняющимся мотивам и целям человеческой деятельности.

В любом случае роль *понятия* в гегелевском видении развития «духа» (сферы сознательного) нуждается в осмыслении, хотя бы потому, что оно, действительно, является коррелятом устоявшихся и потенциальных словарных значений, из-за отмеченной его связи с представлениями, в соответствии с которыми осмысливается тот или иной словесный знак или «символы культуры».

**3.1. Ранние сочинения.** В тексте «О некоторых преимуществах, извлекаемых нами из чтения древних греческих и римских писателей» понятие сопряжено, с одной стороны, с разными соотношениями между вещами, с другой, — с описывающими их словами. При этом язык определяется как «совершенно ограниченное собрание понятий» (*Эстетика* 1973. 4: 13; ср. раздел 1.1). Попытка же перенести понятия древних авторов «в наш язык» дает автору повод «...точнее проверить и более правильно употреблять слова в соответствии с оттенками их значений. Само по себе становится очевидным, насколько сами понятия приобретают большую определенность благодаря такому изучению словесных различий» (там же: 13–14). Понятие все-таки со словом не смешивается. А в связи с чтением древних писателей «преимуществом» названо и то, что «создается запас абстрактных понятий» (там же: 14). «Оттенки значения», будучи соотнесенными со словесными различиями в «древних» языках, позволяют предположить (по контексту), что юноша-Гегель подразумевал умение подбирать немецкие эквиваленты для передачи соответствующих понятий, встречающихся у древнегреческих философов.

«Дух христианства и его судьба», вводит *понятие* в его отношении к закону: «Так как законы суть соединения противоположностей в одном понятии<sup>107</sup>, оставляющем их, следовательно, в качестве

<sup>107</sup> В прим. (сост. С. С. Аверинцев и Ал. В. Михайлов при участии А. В. Гульги) *соединение противоположностей* в этом месте понимается как «...объединение, сообщество разных (групп) людей, которые “живут в законе”, но, естественно, остаются разными (“противоположными”). Гегель при этом имеет в виду “закон Моисея”» (*Философия... 1977. 2: 504, прим. 3*).

противоположностей, само же понятие состоит в противоположенности действительности, то оно выражает долженствование. Если [рассматривать] понятие не с точки зрения его содержания, а с точки зрения его формы, т. е. как понятие, как нечто созданное и постигнутое человеком, то закон носит моральный характер...» (*Философия...* 1976. 1: 105). Далее в скобках, рассматривая «всеобщность» и «живые связи» закона, Гегель формулирует мысль, которую последовательно будет развивать позже: «в понятии всеобщность охватывает собой все особенное» (там же: 110). Ту же мысль варьирует утверждение: «Когда распадается на противоположные единое, то соединение противоположных начал существует только в понятии; создается закон» (там же: 120).

Эти «противоположения» рассматриваются и в аспекте формы и содержания — противопоставления формального «жизни». Так, рассуждая о морали, Гегель заметит в примечании: «моралист спекулятивного толка может в увлечении впасть в горячее прославление добродетели и осуждение порока; однако по существу задача его сводится к тому, что он воюет с живым, полемизирует с ним или холодно изучает свои понятия» (там же: 119). Альтернативное «или...» сродни «книжной премудрости» у молодого Гегеля. Отстранение понятия от содержания, правда, подмечено им и применительно к «живому»: «В иудейской образованности мы обнаруживаем только круг постигнутых сознанием живых отношений, и то скорее в форме понятий, чем в качестве добродетелей и свойств; это вполне естественно, так как они предназначались главным образом для взаимоотношений с чужими, отличными по своей сущности, а не для выражения милосердия, доброты и т. п.» (там же 152).

**3.2. «Различие философских систем Фихте и Шеллинга»** (1801)<sup>108</sup> — первое печатное произведение Гегеля, в частности, критикующего формальные принципы «всеобщности понятия» у Фихте: «Формальное единство понятия, которое должно господствовать, противоречит многообразию природы <...> Формальное понятие должно господствовать, но оно есть нечто пустое и должно быть наполнено посредством связи с влечением, и таким образом возникает бесконечное множество возможностей действовать так или иначе. Если же наука берет это понятие в его единстве, то она ничего не может достигнуть с помощью такого пустого формального принципа» (*Эс-*

---

<sup>108</sup> Изд. Г. Лассона (1928. Т. 1). Рус. пер. П. П. Гайденко в извл. (*Эстетика* 1973. Т. 4: 51–55).

тетика 1973. 4: 52). Снятие коллизии — в данном случае нравственного порядка — заключается в том, «...чтобы выяснить и оценить преимущество одного понятия обязанности перед другим и выбрать среди относительных обязанностей в соответствии с наилучшим пониманием дела» (там же: 52–53). Ориентация на «связь с влечением» и «понимание дела» фактически отдаляет содержательное понятие от «пустого» слова. Поскольку же *формальное понятие* может быть только логически определенным, в том числе как «пустое», то призванное его наполнить смыслом «влечение» (как мотивация деятельности), может отсылать лишь к целенаправленному или обусловленному ситуацией выбору говорящим того или иного «образа», чем и отличаются реальные осмысления так называемых словарных значений, от «формальных».

Выбор, по Гегелю, осуществляется не между разными понятиями той же «обязанности», но в очевидном соответствии «с наилучшим пониманием дела». В каком-то смысле, это — зародыш деятельностной теории формирования сознания, а следовательно и антропосоциогенеза в целом, включая неотъемлемую от него проблему происхождения человеческого языка. Правда, последующая гегелевская логика развития абсолютного духа с таким «приземленным» историзмом напрямую не соотносится.

**3.3. «Философская пропедевтика»** включает дефиницию *адекватного понятия*, приравненного к *идее*: «Идеей является та действительность, которая соответствует не какому-то вне ее находящемуся представлению или понятию, а своему собственному понятию <...> *Идеал* — это идея, рассматриваемая со стороны ее *существования*, соответствующего понятию. Идеалом является, следовательно, действительность в своей высшей истине. В отличие от слова “идеал” “идеей” называют, скорее, нечто истинное, рассматриваемое со стороны его понятия» (*Эстетика* 1973. 4: 153–154).

По контексту *идея* соотносится с *существованием* только через свое *собственное понятие*, и «вне ее» (идеи) можно представить лишь иное понятие, в том числе «идеальное» в качестве своего рода эталонного воплощения «истины».

**3.4. «Наука логики»** в продолжение к цитированному рассуждению о формах мысли и языке (см. раздел 1.4) обращает внимание на преимущество немецкого в сравнении с другими

современными языками по тому, насколько в нем «отчеканены» существительные и глаголы (*Наука...* 1970. 1: 82): «К тому же, — подчеркивает Гегель, — многие из его слов имеют еще ту особенность, что обладают не только различными, но и противоположными значениями <...> мышление может только радовать, когда оно неожиданно сталкивается с такого рода словами и обнаруживает, что соединение противоположностей — результат спекуляции, который для рассудка представляет собой бессмыслицу, наивно выражено уже лексически в виде одного слова, имеющего противоположные значения» (там же: 82—83).

Та же мысль подхвачена в связи с рассуждением о термине *снятие* (*Aufheben*), где Гегелем фактически характеризуется наиболее отрефлексированная форма понятия: «*Aufheben* имеет в немецком языке двойкий смысл: оно означает сохранить, *удержать* и в то же время прекратить, *положить конец* <...> Указанные два определения *снятия* можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имеющие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов. Двойкий смысл латинского слова *tollere* (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: *tollendum esse Octavium*<sup>109</sup>) не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] возвышения <...> Еще чаще придется обращать внимание на то, что в философской терминологии рефлексированные определения обозначены латинскими терминами либо потому, что в родном языке для них нет терминов, либо же <...> потому, что термин, которым располагает родной язык, больше напоминает о непосредственном, а иностранный термин — больше о рефлексированном» (там же: 168—169).

Последнее замечание могло бы быть истолковано в том смысле, что собственно понятие (и строгий термин) не нуждается в какой-либо мотивации, кроме спекулятивного определения, чему противоречат приводившиеся ранее контексты. Подразумевается лишь большая отстраненность «иностранной» словоформы (в данном языке практически не мотивированной) от смысловых ассоциаций, примешивающихся даже к восприятию строгих терминов.

---

<sup>109</sup> Такие значения многозначного латинского глагола, как «возносить» и «убирать», делают цicerоновское выражение двусмысленным: «дóлжно вознести Октавия» и «дóлжно убрать Октавия».

Дефиниции *понятия* в «Большой логике», разумеется, крайне многоаспектны, о чем можно судить хотя бы по вводным разделам к третьей книге, посвященной «Учению о понятии» (*Наука... 1972. 3: 9–33* — «О понятии вообще» и «Членение»). Ниже резюмированы лишь некоторые из таких аспектов (ср. также в этом очерке раздел 4.2).

Прежде всего подчеркивается: «...то, что в ближайшей самой обычной рефлексии отделяют от формы как содержание <...> обладает в самом себе формой и, более того, только благодаря ей одушевлено и обладает содержимым (Gehalt)»<sup>110</sup> (*Наука... 1970. 1: 90*). С введением этого содержания в логическое рассмотрение «предметом [логики] становятся не *вещи* (Dinge), а *суть* (Sache), понятие вещей» (там же). Другими словами, *сущностное* затрагивает не абстрактное бытие (кантовскую вещь саму по себе — *Dinge an sich*), но определенное — в понятии и, соответственно, в «слове» — содержание определенной «вещи», ее смысл как отрефлексированной вещи. Такой подход отнюдь не ведет к так называемому идеализму, коль скоро законы отражения (а значит, и рефлексии) подразумевают, что в структуре любого сигнала «кодированы» свойства воспринимаемого объекта, а не воспринимающего субъекта, когда речь идет об «интеллигенции» (см. далее раздел 7 в очерке о М. Хайдеггере; ср.: *Сухачев 2007: 265–266*).

Далее Гегель утверждает: «...понятие как мысль вообще, как всеобщее есть беспредельное сокращение по сравнению с единичностью вещей, которые в своей множественности предстают неопределенному созерцанию и представлению. Отчасти же *какое-то* понятие (ein Begriff) есть в то же время, во-первых, *само* понятие (der Begriff) в самом себе, а последнее имеется только в единственном числе и составляет субстанциальную основу; но, во-вторых, оно есть некоторое определенное понятие <...> то, что выступает как содержание; определенность же понятия есть определение формы указанного субстанциального единства, момент формы как целокупности, момент *самого понятия*, составляющего основу определенных понятий» (там же). Выражение «бесконечное сокращение» четко характеризует обобщающую силу понятия как имени множества единичных вещей, с которыми оно соотносится, — как *имени определенного предметного класса*. И можно добавить, не очень рискуя ис-

<sup>110</sup> В лингвистическом смысле сказанного речь идет о внутренней форме слова — о мотивации значения.



казить гегелевскую мысль, что как таковое оно одновременно есть *бесконечное усложнение* — постоянное надстраивание над «моментом» формы как единстве *субстанциальном* нового *идеального* содержания или новых понятий, соответствующих и различным модусам рефлексии, и разным ее уровням. (В контексте гегелевской философии последние соотносятся с различными ступенями развития «духа»).

Наконец, обращается внимание на то, что «Если те определенные мысли, которые суть только внешние формы, рассматриваются истинно в них самих, то из этого может следовать лишь то, что они конечны, что их якобы самостоятельное бытие (Für-sich-sein-Sollen) неистинно и что их истина — понятие. Поэтому, имея дело с определениями мысли, которые вообще пронизывают наш дух инстинктивно и бессознательно и которые остаются беспредметными, незамеченными, даже когда они проникают в язык, логическая наука будет одновременно также реконструкцией тех определений мысли, которые выделены рефлексией и фиксированы ею как субъективные, внешние формы по отношению к материалу и содержанию» (там же: 91).

Что касается «логической науки», необходимо иметь в виду гегелевское ее деление на «...логику понятия как бытия и понятия как понятия, или <...> на объективную и субъективную логику.

Сообразно же с лежащей в основе стихией единства понятия в самом себе и, следовательно, нераздельности его определений, последние, поскольку они *различны*, поскольку понятие полагается в их *различии*, должны также находиться по крайней мере в *соотношении* друг с другом. Отсюда получается некоторая *сфера опосредствования*, понятие как система рефлексивных определений, т. е. как система бытия, переходящего во *внутри-себя-бытие* понятия, понятие, которое таким образом еще не положено, *как таковое*, для себя, а обременено в то же время непосредственным бытием как чем-то также внешним ему» (там же: 115–116). Этого рода понятие, еще «обремененное» бытием, Гегель соотносит с «Учением о сущности», обращая внимание на то, что «хотя сущность и есть уже внутреннее, но характер субъекта следует непременно сохранить за понятием» (там же: 116).

И я бы добавил: «характер субъекта» следует сохранять за понятием не столько из-за рефлексивности такового — собственно *субъективности* восприятия, сколько в силу того, что единственно субъект способен к постижению сущего в понятиях. «Феноменология духа» не позволяет сводить гегелевскую теорию познания к антропоцентризму.

По-своему показательно словоупотребление «абсолютное понятие», синонимичное *истинному* понятию, его содержательной сущности. Именно в качестве такой высшей *истины* или высшей *всеобщности* оно соотнесено и со столь же абсолютным (по своей значимости для гегелевской диалектики) понятием духа, ср.: «Как известно, Кант *конструировал материю из сил отталкивания и притяжения* <...> Это *метафизическое* изложение предмета, который, как казалось, не только сам, но и в своих определениях принадлежит лишь области *опыта* <...> оно как попытка [исходить из] понятия дало по крайней мере толчок новейшей философии природы, философии, которая не делает основой науки природу как нечто чувственно данное восприятию, а познает ее определения из абсолютного понятия...» (там же: 249).

И вместе с тем: «Я, дух, абсолютное понятие — это не только всеобщности в смысле высших родов, а конкретности <...> Поскольку жизнь, Я, конечный дух — это также лишь определенные понятия, они находят свое абсолютное разрешение в том всеобщем, которое следует понимать как истинно абсолютное понятие, как идею бесконечного духа...» (*Наука*... 1972. 3: 39–40).

Отмечая, что «не так-то легко выяснить то, что другие говорили о природе понятия», Гегель решительно высказывается против его метафизической и романтической мистификации и против агностицизма: «В последнее время можно было тем более считать себя избавленными от возни с понятием, что <...> в философии уже с давних пор сделалось привычкой, сохранившейся отчасти еще и поныне, по-всякому порочить понятие, делать его — высшую форму (das Höchste) мышления — предметом презрения и, напротив, считать вершиной в науке и морали *непостижимое* и *отказ от постижения*» (там же: 16).

В сфере субъективного данное здесь определение понятия как «высшего» в мышлении пересекается с его отношением к сознанию: «Понятие, достигшее такого *существования*, которое само свободно, есть не что иное, как Я, или чистое самосознание. Правда, я *обладаю* понятиями, т. е. определенными понятиями, но Я само есть чистое понятие, которое как понятие достигло *наличного бытия* <...> о том и другом ничего нельзя понять, если не воспринимать оба указанных момента одновременно в их абстрактности, и в их полном единстве» (там же: 16–17).

Другую сторону понятия, относящуюся к области объективного, составляет «...единство *бытия* и *сущности*. Сущность — *первое отрицание* бытия, которое вследствие этого стало видимостью; понятие — *второе* отрицание, или отрицание этого отрицания; следо-

вательно, понятие есть восстановленное бытие, но восстановленное как его бесконечное опосредствование и отрицательность внутри самого себя <...> Поэтому в понятии нет различия по этим определениям. Оно истина субстанциального отношения, в котором бытие и сущность достигают друг через друга своей осуществленной самостоятельности и своего определения» (там же: 30).

Разумеется, становление понятия рассматривается Гегелем в терминах субстанциального единства бытия и сущего, но и в единстве этой субстанции с рефлексивным сознанием: «*Диалектическое движение субстанции* через причинность и взаимодействие есть поэтому непосредственный *генезис понятия*, который изображает его *становление*. Но *становление* понятия, как и повсюду становление, означает, что оно рефлексия того, что переходит в свое основание <...> Таким образом понятие есть истина субстанции, и так как *необходимость* — это определенный способ отношения субстанции, то свобода оказывается *истиной необходимости* и способом отношения понятия» (там же: 10).

В главе, посвященной суждению, подчеркивается: «...это *определенность* понятия, *положенная* в самом понятии» (там же: 60). Поскольку же понятие есть абстрагирование, «...противопоставление его определений друг другу — это акт его собственного определения. *Суждение* есть это полагание определенных понятий самим же понятием» (там же). В современной лингвистической терминологии можно было бы переименовать этот процесс в качестве *актуализации смысла* понятия, если только такое словосочетание не нарушает различия смысла и значения (правда, не всеми лингвистами признаваемого различия), с которыми обычно соотносится понятие. И Гегель продолжает: «суждение может быть названо ближайшей *реализацией* понятия, поскольку реальность вообще означает вступление в *наличное бытие* как в *определенное бытие*» (там же).

Соответственно, продумывая характер соотношения *между* субъектом и *предикатом* суждения, он констатирует: «Так как суждение есть понятие как определенное понятие, то имеется лишь в общем виде то различие между ними, что суждение содержит определенное понятие в противоположность еще *неопределенному* понятию. Следовательно, субъект в противоположность предикату можно принять прежде всего за единичное в противоположность всеобщему, или за единичность в противоположность особенному, поскольку они вообще противостоят друг другу лишь как более определенное и более общее» (там же: 62).

Поскольку же рассмотрение суждения «может исходить либо из первоначального единства понятия, либо из самостоятельности крайних членов» (там же: 63), постольку следует: «Суждение есть расщепление понятия самим понятием; это *единство* есть поэтому то, на основании чего рассматривается суждение в соответствии с его истинной *объективностью*» (там же).

Тут же намечено несколько условное разграничение *понятия* и *представления*: «Но что понятие дано в суждении как *явление*, поскольку его моменты достигли в суждении самостоятельности, — этой *внешней* стороны больше придерживается представление» (там же). В конечном счете: «*понятие* или по крайней мере *сущность* и *всеобщее* вообще *дается лишь предикатом*» (там же)<sup>111</sup>.

Отмечу, что *предикатом* дается не только понятийного, но любого уровня осмысление «сущности» — вплоть до прагматически ориентированного восприятия таковой. Эксплицитно (в «суждении») или имплицитно (в «именовании») к предикациям сводится и актуализируемое, и так называемое словарное значение слов: труду лексикографа всегда предшествует анализ языкового материала — множества высказываний или текстов.

Формальных исчислений понятий Гегель категорически не приемлет: «До крайности доведена такая чуждая понятия трактовка понятийных определений умозаключения, несомненно, у Лейбница, который подверг умозаключение комбинаторике и определил посредством нее число возможных вариантов умозаключения <...> определения умозаключения приравниваются здесь к сочетаниям костей или карт при игре в ломбер, разумное берется как нечто мертвенное и лишнее понятия, и игнорируется *отличительная черта понятия* и его определений — *соотноситься между собой* как *духовные сущности* и через это соотнесение *снимать* свое *непосредственное* определение» (там же: 130).

Действительно, следующее математической логике *исчисление*, работающее или чистыми значениями, или чистыми отношениями, не считается с опосредствованием понятия «в субъек-

<sup>111</sup> Причем, в аподиктическом суждении (очевидно убедительном) субъект и предикат имеют одно и то же содержание (там же: 103) из чего следует двойная субъективность — *понятия* и *внешней проявленности, случайности*. Равным образом из суждений о существовании чего-либо следует двойная объективность — *абсолютная истина*, противостоящая самостоятельному понятию, и *действительная истина*, утверждающая исходную достоверность *Я* или понятия (там же: 157).

те», что уничтожает его (понятия) объективность, мыслимую при таком формальном подходе как своего рода «вещь в себе», не подразумевающая понимания.

Объективность же понятия следует из снятия ряда опосредствований *бытия*, которое есть «первая непосредственность, а наличное бытие — она же с первой определенностью»<sup>112</sup>. Далее *существование* и *вещь* есть «непосредственность, возникающая из *основания* — из снимающего себя опосредствования простой рефлексии сущности». *Действительность* и *субстанциальность* есть «непосредственность, проистекающая из снятого различия между еще несущественным существованием как явлением и его существенностью». Наконец, *объективность* есть «такая непосредственность, к которой понятие определяет себя снятием своей абстрактности и опосредствования» (там же: 156).

К этому определению различных модусов все более объективируемой в понятии «непосредственности» примыкает оценка таких выражений языка, которые «*кажутся приближающимися* к определениям понятия»: «Нет надобности *доказывать*, что с выбранным из языка повседневной жизни словом и в этой жизни связывают то же понятие, для [обозначения] которого его употребляет философия; ведь повседневная жизнь имеет не понятия, а представления, и сама философия должна познать понятие того, что вне ее есть только представление. Поэтому вполне достаточно, если при употреблении тех его выражений, которыми пользуются для философских определений, имеется приблизительное представление об их различии, как вполне возможно при применении указанных выражений, что в них обнаруживают оттенки представления, имеющие более близкую связь с соответствующими понятиями» (там же).

Генезис понятия в движениях мысли от несвободы и случайности через тождество и различие, а также через положенность всеобщего и единичного в его определенности, подводит к определению понятия как «царства *субъективности* или *свободы*» (*Наука...* 1971. 2: 225). Напомню, что *субъективное*, по Гегелю, не противостоит *объективному*, но соотносится с *сознанием*

---

<sup>112</sup> Здесь возникает аллюзия с триадическими отношениями, которые Ч. С. Пирс продумывал в связи с определением «Знака или Репрезентатива» (ок. 1902 г., — см. раздел 3.8 в следующем очерке). Наряду с «Критикой чистого разума» Канта, диалектическая логика Гегеля была, одним из источников размышлений американского философа о «мире репрезентаций».

(и его субъектом), индивидуализированным и в идеальном качестве «абсолютного духа» и в его конечных воплощениях — «в субъективном духе».

**3.5. «Энциклопедия философских наук в кратком очерке».** В связи с определением философии в ее единстве с искусством и религией здесь показателен параграф, который посвящен *собственному понятию* философии, соотнесенному с ее знанием: «Это ее понятие есть *мыслящая себя* идея, знающая себя истина или логическое, понятое как всеобщность, удостоверенная в конкретном содержании. Наука таким образом вернулась к своему началу, и логическое — ее *результат*, *предпосылка* ее понятия или непосредственность ее начала, а также сторона *явления*, которая в ней была преодолена» (*Эстетика* 1973. 4: 170). Философское понятие, таким образом, сродни «идеалу» (см. раздел 3.3), но логически выверенному («преодоленному») в качестве предпосылки и «понятому» в результате как «истина» самой *идеи*.

**3.6. «Лекции по философии религии» (1821–1831)**<sup>113</sup> соотносят понятие с единственно возможным в науке методом, «так как метод есть не что иное, как объясняющее себя понятие, а оно есть лишь одно» (*Философия...* 1976. 1: 251). Затем намечаются три момента развития понятия («Это — ритм, чистая, вечная жизнь самого духа...», — там же), однако, подчеркивается: «...если понятие появляется сначала в форме всеобщности, затем в форме особенности и, наконец, в форме единичности, или, другими словами, если все движение нашей науки заключается в том, что понятие становится суждением (*Urteil*) и находит свое завершение в умозаключении (*Schluss*), то в каждой сфере этого движения будет проходить одно и то же развитие моментов; различие заключается только в том, что в *первой сфере* развитие совершается в *определенности всеобщности*, во *второй сфере* в определенности особенного, где оно *позволяет мо-*

<sup>113</sup> Гегель читал этот курс в 1821, 1824, 1827 и 1831. Публ. Ф. Маргайнеке на основе подготовительных записей Гегеля и записей его слушателей (1832. Т. 11–12), расширенное изд. Б. Бауэра (1840), новый расширенный вариант Г. Лассона (1925–1929), воспроизведен Г. Глокнером (1928. Т. 15–16), а также в 1969 (Т. 16–17). Рус. пер. П. П. Гайдено в извл. (1973. 4: 214–284); пер. М. И. Левиной и П. П. Гайдено по изд. Г. Глокнера, сверенному с рукописью Б. Бауэра (*Философия...* 1976–1977. Т. 1–2).

ментам выявить себя в качестве *независимых*, и лишь в сфере единичного развитие возвращается к истинному умозаключению (Schluss), опосредующему себя в *тотальности определенностей*» (там же: 251–252). В некотором отвлечении от религиозных представлений, иллюстрирующих гегелевские определения, основные моменты понятия характеризуются следующим образом.

*Всеобщность* есть «...момент мышления в его совершенной всеобщности. Мыслится не то или иное, но *мышление мыслит себя самое, предмет есть всеобщее*, которое в качестве действующего есть мышление» (там же: 253). *Мышление* тут дистанцируется от более чувственного и практически статичного *представления*, в качестве деятельности, охватывающей непосредственно идею (и идеал): «Бог есть не высшее чувство, а *высшая мысль*; и даже если его низводят до представления, то содержание этого представления все-таки принадлежит царству мысли» (там же). В сфере всеобщего «*сама идея* есть прежде всего *материал определения*» (там же: 254).

*Особенность* (или сфера различности), «...которая еще удерживается в сфере всеобщего, с того момента, когда она действительно являет себя в качестве таковой, превращается в *другую крайность по отношению к всеобщему*, и эта другая крайность есть *сознание* в его единичности как таковой, субъект в его непосредственности, в качестве этого, со своими потребностями, состояниями, грехами и т. п., вообще субъект во всем своем эмпирическом, временном облике» (там же).

В связи с различием подчеркивается: «Понятие как таковое есть еще свернутое понятие, в котором содержатся определения, моменты, но в качестве еще не развитых и не получивших пока права на *различение*. Это право они обретают только посредством перводеления (das Urteil)» (там же: 262).

Понятие противопоставлено чувству и отнесено к природе предмета (вещи) в его всеобщности: «...в сфере мысли, понятия мы находимся на почве всеобщего, разумности. Здесь перед нами природа предмета, и по этому вопросу мы можем прийти к взаимному пониманию, так как подчиняем себя предмету, и он есть общее для нас. Если же мы переходим в область чувства, то мы покидаем эту общность и, вернувшись в сферу случайности, лишь наблюдаем за изменением вещи. В этой сфере каждый превращает предмет в свой предмет, в свое особенное, и если один требует: у тебя должны быть такие-то чувства, то другой может ему ответить: но у меня их *нет, я не таков*, ибо при подобном требовании речь идет лишь о моем случайном бытии...» (там же: 306).

Понятие определяется Гегелем как исключительно умственное полагание: «Духовное есть абсолютное единство духовного и природного, тем самым природа лишь положена духом, лишь удерживается им. Идея содержит следующие моменты: а) субстанциальное, абсолютное, субъективное *единство* обоих моментов, идея в своей самой себе равной афирмативности, б) *различение духа* в самом себе, при котором он полагает себя как сущее для этого им самим — посредством его самого — положенного различения, с) само это различение, будучи положенным в этом указанном моменте *a* — *единстве афирмативности*, становится отрицанием отрицания, бесконечной афирмативностью, абсолютным для-себя-бытием.

Оба *первых момента* суть моменты понятия, способ и характер отношения духовного и природного в понятии. Однако, далее, они — не только моменты понятия, но сами составляют *обе стороны различения*. Момент различения есть в духе то, что именуется *сознанием*»<sup>114</sup> (там же: 369).

Хотя «внутреннее» (сущностное) в природе вещей дано только в сознании — как предмет мысли, оно является истинным: «Понятие есть нечто внутреннее, субстанциальное, и в качестве такового оно имеется только посредством нас, в нас, в нашем познании в понятиях; однако в *сущем самосознании* вообще идея еще не имеет эту форму (Gestalt) и это содержание. Тем самым идея есть прежде всего в качестве понятия, в качестве тождественной субъективному самосознанию субстанции, и субъективное самосознание имеет в предмете свою сущность, свою истину» (там же: 386).

Это — одновременно самореализация духа и реализация понятия: «Дух есть лишь то, чем он себя делает. Это порождение того, что есть в себе, есть *полагание* понятия в существование.

Понятие должно реализовать себя, и реализация понятия, посредством которой оно осуществляет себя, образы (die Gestalten), явления этого осуществления, которые есть налицо, имеют иной вид, чем простое понятие в себе. Понятие, это в себе, не есть состояние, существо-

---

<sup>114</sup> Поскольку *сознание* «в духе» приурочено к «моменту различения», *природное* отнюдь не выводится Гегелем за скобки мыслимого. Поэтому и «абсолютное для-себя-бытие» духа есть лишь «бесконечная афирмативность» *р а з л и ч е н и я* («в понятии») отношения «духовного и природного». Это явный отрыв от картезианского *cogito*, на которое столетие спустя оглядывался, например, Гуссерль, абсолютизовавший, не без влияния философского позитивизма, одну из «сторон различения».



вание, только реализация понятия создает состояния, существование...» (там же: 421; ср. 4.2).

Говоря о переоценке познавательных возможностей «естественного человека», о роли «интуиции» в мышлении, Гегель подчеркивает: «...здесь пробуждается связь *данного* индивидуума с определенными, принадлежащими его сознанию вещами, но это — единичные вещи, единичные события.

Все это еще ни в коей степени не есть *истинная сердцевина вещей*, каковой является только понятие, закон, *всеобщая идея*. Истинную душу мира нам не откроет дремлющий дух» (там же: 424).

Особо характеризуется «метафизически-логическое понятие» в качестве *всеобщего*. Так как «понятие есть дух», а форма есть «нечто абстрактное» (как чисто знаковая «пустая форма»), то это *внешнее* «в качестве логического» представлено как «...самая *внутренняя глубина* определяющего духа. Она объединяет в себе то и другое, будучи одновременно *внутренней глубиной* и *внешней формой*. Такова *природа понятия*, которая заключается в том, чтобы *быть существенностью* и *существом явления*, различия формы» (там же: 457).

Сказанное тут же обращается Гегелем в характеристику самого понятия дух: «Эта *логическая определенность*, с одной стороны, конкретна в качестве духа, и это целое есть *простая субстанциальность духа*, однако вместе с тем упомянутая определенность есть и его *внешняя форма*, посредством которой он отличен от *другого* <...> в философии природы и философии духа эта *логическая форма* не может быть обособлена; в таком содержании, как природа и дух, она дана *конечным* способом; и логическое умозаключение может быть представлено здесь как система умозаключений, опосредствований» (там же). Важным здесь представляется концепция понятия как *логической формы* — внешней и внутренней одновременно в качестве сущностного (субстанциального) содержания вещи и как умозаключения об этом содержании.

Суждения Гегеля о понятии снимают кантовскую дихотомию «чистого разума» и «практического», опосредуя одно и другое в деятельности духа: «Определение понятия, понятие вообще не есть для себя пребывающее в покое, но есть движущееся, *деятельность* по своему существу; именно поэтому оно есть опосредствование, подобно тому как *мышление* есть в себе *деятельность*, опосредствование; и, следовательно, определенная мысль также содержит в себе опосредствование» (там же: 458).

Вместе с тем снимается также противоречие между природным и духовным, конечным и бесконечным как предельными формами единого бытия: «Если мы освободим от конкретности содержания обе стороны — дух как предмет вообще и природность, способ его реальности, — и сохраним только простую определенность мышления, то мы получим абстрактное определение бога и конечного. Обе эти стороны будут тогда противостоять друг другу как *бесконечное* и *конечное*, одно в качестве бытия, другое в качестве наличного бытия, в качестве субстанциального и акцидентального, всеобщего и единичного. Эти определения, правда, несколько отличаются друг от друга; так, всеобщее безусловно значительно конкретнее в себе, чем субстанция; однако здесь можно взять их в неразвитом виде, тогда безразлично, какую форму мы берем для более пристального рассмотрения, так как существенно лишь ее отношение к противостоящей ей» (там же: 458–459).

Обращаясь к необходимости реализации понятия («эта необходимость не столько свойственна представлению, сколько, напротив, ее требует само понятие», — 1977. 2: 56), Гегель рассматривает характер отношения понятия и сущности на разных ступенях движения мысли: «...определение чистой мысли принадлежит определению самой сущности, отсюда следует, что в дальнейшем определяется уже не природная сторона, а *сама сущность*. Если мы, следовательно, обнаруживаем здесь три ступени, то они представляют собой *развитие* в самом метафизическом понятии, они суть моменты сущности, различные образы понятия для религиозного самосознания. Раньше развитие происходило только во внешнем образе, теперь — это развитие в самом понятии. Теперь божественная сущность есть сущность для самой себя, и различия суть *собственная рефлексия* этой сущности в себя. Мы, таким образом, получаем три понятия. Первое — *единство*, второе — *необходимость*, третье — *целесообразность*, но целесообразность конечная, внешняя» (там же: 57–58).

На фоне истинной и формальной (внутренней и внешней) необходимости и, соответственно, свободы *понятие* противопоставлено *содержанию*: «Необходимость лишь *в себе* есть свобода, она еще не мудрость, лишена цели, и мы освобождаемся в ней лишь постольку, поскольку отказываемся от содержания. То, что необходимо, является, правда, некоторым содержанием <...> но его содержание, как таковое, есть *случайность*, оно может быть тем или иным, то есть необходимость есть нечто формальное, она определяет в содержании только то, что оно есть, а не что именно есть оно <...> Однако необходимость углубляется в понятие: понятие, *свобода* есть истина необходимости. Постигнуть в понятии — значит познать нечто как

момент некоторой связи, которая в качестве связи есть некоторое различие и, таким образом, является определенным и наполненным» (там же: 175–176).

Намеченное различие вводится как отношение причины и следствия, реальности и цели, а поскольку за ними стоит одно и то же содержание, понятие определяется через характер деятельности, опосредующей содержание: «Причина и следствие *в себе* имеют одно и то же содержание, но оно выступает как самостоятельные реальности, которые воздействуют друг на друга. Однако цель есть содержание, которое вопреки являющемуся различию оформления и действительности положено как тождество с собой. Поэтому в целесообразной деятельности не возникает ничего, что уже не существовало бы ранее» (там же: 176).

Поэтому и в понятии — в свойственных ему «реальностях» — как бы поляризуется та же самая обобщающая сила: «Понятие, поскольку оно положено свободным для себя, имеет вначале реальность противопоставленной себе, и последняя по отношению к нему определена как отрицательная. В абсолютном же понятии, в чистой идее эта реальность, это враждебное, сплавляется в единство, вступает в дружественное отношение к самому понятию, отказывается от своего своеобразия и само освобождается от того, чтобы быть только средством. Это и есть истинная целесообразность, в которой полагается единство понятия, бога, божественного субъекта и того, в чем понятие реализуется, то есть объективности и реализации...» (там же: 177).

Если реинтерпретировать заданные темой лекций смысловые ассоциации, речь идет об объективности осознанного в понятии содержания, а постижение этой объективной истины («идеала») продумывается как целеполагание познающего субъективного духа, тем самым обретающим *себя* объективного.

В других терминах, речь идет о *тождестве онтологической и гносеологической значимости понятия* в сфере сознания, ставшего свободой мышления, оперирующего его определенностями: «Если мы рассматриваем завершенную определенность, как она есть *в себе*, то она представляет собой абсолютную форму понятия, а именно понятие, возвращающееся в себя в своей определенности. Сначала понятие есть лишь всеобщее и абстрактное, но таким образом оно еще не положено так, как оно есть в себе. Истинным является всеобщее, как оно смыкается с самим собой посредством особенности, то есть через опосредствование особенностью, определенностью, выход наружу, и возвращается к себе посредством снятия этой особенностями. Это отрицание отрицания есть абсолютная форма, истинная

бесконечная субъективность, реальность в ее бесконечности» (там же: 195).

*Истинная и бесконечная субъективность* представляет собой то же «отрицание» субъективного в противопоставленности объективному, которое снимается в абсолютном духе.

В лекциях по религии концепция понятия охватывает онтологию и в философском, и в теологическом ее понимании (как доказательство бытия бога). Сам переход от понятия к бытию, «представляющий глубочайший интерес для разума» (там же: 217), осмысливается в его противоположности<sup>115</sup>: «Явление этой противоположности есть знак того, что субъективность достигла вершины своего для-себя-бытия, пришла к тотальности, познав себя в себе самой как бесконечную и абсолютную» (там же).

Переходя к теологическим обоснованиям бытия бога, Гегель замечает: «В ходе этого доказательства рассудочным способом показывается возможность понятия, то есть его *непротиворечивое тождество*. Второе состоит в том, что говорится: бытие есть реальность, небытие — отрицание, недостаток, противоположность бытия, и третье — это *умозаключение: следовательно, бытие есть реальность, принадлежащая к понятию бога*.

Кант уничтожил это доказательство и создал всеми подхваченный предрассудок. Кант говорит, что из понятия бога невозможно вывести бытие, ибо *бытие* есть нечто *иное*, чем *понятие*, их следует различать, они противоположны друг другу; понятие, следовательно не может содержать бытие, последнее находится по ту сторону понятия» (там же: 218–219).

Несколько далее оговаривается: «Различия между понятием и бытием Кант не доказывает, оно просто принято, его значимость признана, но в человеческом здравом смысле имеется представление только о несовершенных вещах» (там же: 220).

Применительно же к теологическим толкованиям, в частности, отталкиваясь от утверждения Ансельма Кентерберийского<sup>116</sup>, что понятие бога «содержит также и бытие», Гегель кон-

<sup>115</sup> Здесь *противоположность*, по Гегелю, «...состоит в следующем: я емь субъект, я свободен, емь лицо для себя, поэтому я оставляю свободным также и другое, которое находится по ту сторону и остается таким <...> *Дух только в том и состоит, чтобы в противоположном бесконечно постигать себя*» (*Философия...* 1977. 2: 218).

<sup>116</sup> В трактате «Почему бог вочеловечился?», отправляясь от понятия бог, он развивал доказательство его бытия и воплощения.

статирует: «Это совершенно правильно. Бытие — определение столь бедное, что оно непосредственно принадлежит понятию. Другим моментом является то, что бытие и понятие друг от друга отличны: бытие и мышление, идеальность и реальность *различны* и противоположны, ведь истинное различие есть и *противоположность*, и эта противоположность должна быть снята <...> В понятии содержится бытие. Эта реальность, не будучи ограниченной, ведет лишь к пустым утверждениям, к пустым абстракциям. Следовательно, надлежит показать, что определение бытия утвердительно содержится в понятии; это и есть единство понятия и бытия.

Эти моменты также и различны, и, таким образом, их единство есть отрицательное единство обоих, так что речь идет о снятии этого различия. Различие должно быть выявлено, и единство должно быть установлено, показано в соответствии с этим различием. Показать это — задача логики. То, что понятие есть такое движение определения себя к бытию, такая диалектика, движение, состоящее в том, чтобы определить себя к бытию, к своей противоположности, — этот логический момент есть дальнейшее развитие, которое не дано в онтологическом доказательстве...» (там же).

Что касается «формы мысли Ансельма», то «...ее содержание состоит в том, что понятие бога предполагает реальность, потому что бог есть совершеннейшее <...>

Бог, таким образом, есть совершеннейшее, положенное только в представлении; по сравнению с совершеннейшим понятие бога выступает как недостаточное. Понятие совершенства есть масштаб, и бог как просто понятие, мысль, этому масштабу не соответствует» (там же: 220–221).

А так как, в отличие от того же кантовского дистанцирования понятия от бытия, «в Ансельмовской форме понятия предпосылкой по существу является единство понятия и реальности» (там же: 221), то Гегель заключает: «...но именно это обстоятельство делает такое доказательство неудовлетворительным с точки зрения разума, ибо предпосылка есть то, что следует доказать. Но то, что понятие *себя в себе* определяет, себя объективирует, само себя реализует, — это дальнейшее понимание, которое проистекает только из природы понятия и которого не могло быть у Ансельма. Это есть понимание того, насколько понятие само снимает свою односторонность» (там же).

Можно только отметить, что Гегеля не устраивает ни рассудочное разделение понятия и бытия, ни априорное их отождествление. В отрыве от целенаправленной человеческой деятельности и то и другое остается односторонним полаганием. Само по себе *понятие* отнюдь им не абсолютизируется: «Понятие есть

нечто несовершенное, поскольку мышление есть лишь одно качество, одна деятельность в человеке наряду с другими, то есть мы измеряем понятие по той *реальности*, которую имеем перед собою, — по *конкретному человеку*. Человек, правда, не является только мыслящим существом, он есть также существо чувственное и может иметь чувственные предметы и в мышлении. Но на самом деле это лишь субъективная сторона понятия, мы находим его несовершенным из-за его *масштаба*, потому что таким масштабом является конкретный человек. Можно было бы объявить понятие только понятием, а чувственное — реальностью <...> но дело обстоит все же не столь плохо, чтобы существовали только те люди, которые бы приписывали действительность только чувственному, а не духовному. В качестве масштаба представляется конкретная, тотальная субъективность человека — масштаба, в соответствии с которым постижение есть всего лишь постижение» (там же: 221–222).

На соотношение понятия с деятельностью Гегель настаивает: «...содержащееся в понятии, то есть бытие, объективность должна раскрыться в понятии как деятельность, следствие, определение самого понятия» (там же: 234). Свобода же мышления предполагает, что «...в соответствии с необходимостью субъективность знает и признает содержание как необходимое и как объективное, сущее в себе и для себя. Эта точка зрения *философии*, согласно которой содержание уходит в понятие и благодаря мышлению получает свое восстановление и оправдание.

Это мышление не есть просто абстрагирование и определение сообразно закону тождества; это мышление само в существе своем конкретно и, таким образом, есть постижение, оно состоит в том, что понятие определяет себя в свою тотальность, в идею» (там же: 329).

**3.7. «Лекции о доказательстве бытия бога» (1829)<sup>117</sup>** на примере конкретного понятия-«идеи» показывают бессмысленность формальных различий, «с которых начинается метафизика» и которые противопоставляют мышление и бытие, оставляя само понятие в неопределенности: «...то самое, что прежде называлось *понятием* бога для себя, его возможностью, теперь следует называть лишь *мыслью*, притом мыслью абстрактной. Различие между

<sup>117</sup> Гегель читал этот курс в 1829 г. и подготовил лекции к изданию. Публ. Ф. Маргайнеке (1832. Т. 12 — с двумя вставками, включая студенческие записи 1827–1831 гг.); то же в изд. Г. Глокнера (1928. Т. 16) и сл. (1969. Т. 17). Рус. пер. Ал. В. Михайлова (*Философия...* 1977. т. 2. — по изд. Глокнера).

понятием бога и возможностью проводилось, однако само понятие лишь совпадало с возможностью, с абстрактной тождественностью; равным образом и оттого, что якобы было не понятием вообще, а понятием особенным, именно понятием бога, не осталось ничего, кроме той же самой абстрактной, лишенной определений тождественности. Уже из предыдущего следует, что подобное абстрактное определение рассудка мы не можем принимать за понятие, но понятие должно быть попросту конкретным в себе, должно быть единством не *неопределенным*, но *существенно определенным* и быть лишь *единством определений*, и само это единство столь привязано к своим определениям, что собственно, является единством его самого и определений, так что без определений единство — ничто <...> Добавим к этому только еще одно: такое единство определений — а они составляют содержание — нельзя брать как некий субъект, к которому относилось бы несколько предикатов, сочетающихся вместе только в нем, как третьем, для себя же, вне единства, отличных друг от друга; единство их существенно для них самих, то есть это такое единство, которое конституируется лишь определениями, и, наоборот, эти отличенные друг от друга определения как таковые сами по себе таковы, что существуют нераздельно друг от друга, переходят одно в другое и, взятые каждое по отдельности, одно без другого лишены всякого смысла, так что, подобно тому как они конституируют единство, это единство — их субстанция и душа.

Такова природа конкретности понятия вообще» (*Философия...* 1977. 2: 377–378).

«Понятие» есть *безусловное единство* своих определений, тогда как конкретность «предмета», казалось бы, зависит от характера связи между его определениями: «...поначалу перед нами только абстрактные категории бытия и понятия — их противоположность и способ связывания; одновременно должно стать ясным, как эти абстракции и их отношения друг к другу составляют и определяют основания всего самого конкретного» (там же: 388). И тут же обрисовываются различия способов их взаимосвязи, которые в итоге снимаются: «...первый — это *переход* одного определения в свое иное; второй — это *относительность* определения, когда его уясняют в свете бытия или в *бытии* иного, а третий способ — способ понятия, или идеи, когда определение так пребывает в своем ином, что это их единство, каковое *само по себе* есть изначальная сущность обоих, положено и как субъективное их единство. Итак, ни одно из определений не односторонне, и оба они вместе составляют свечение их единства, которое — только поначалу их *субстанция* — столь же вечно следует из имманентного свечения тотальности и, отличное от них, становится *для себя* как их единство...» (там же).

Имманентная «субстанции» истина, «просвечивающая» за любыми определениями «предмета», не оставляет никаких лазеек для агностицизма, против которого направлена гегелевская диалектика.

Означая свободу духа в его устремленности к истине — конечной цели познания себя и другого, понятие соответствует *необходимости*: «Но истина самой необходимости — *в свободе*, а вместе со свободой открывается новая сфера — это почва самого *понятия*. И тогда эта почва допускает иное отношение для определения и для хода возвышения к богу, иное определение исходного пункта и результата, а именно прежде всего определение *целесообразного* и *цели*. И такое определение тогда будет категорией для нового доказательства бытия бога. Но понятие не просто погружено в предметность, будучи в качестве цели лишь определением вещей, но понятие существует для себя, свободное от объективности (в смысле наличного бытия или реальности. — *Н. С.*); в этом смысле оно — исходный пункт для себя <...> Итак, если первое доказательство, *космологическое*, берет за основу категорию отношения случайности и абсолютной необходимости, то, как сказано, для этого есть относительное оправдание в том, что это отношение — самое специфическое, конкретное, последнее определение реальности — реальности *еще* как таковой, а потому и истина всех в совокупности более абстрактных категорий бытия, их собою объемлющая» (там же: 399).

Первый фрагмент, вставленный в текст, содержит критику космологического доказательства бытия бога у Канта<sup>118</sup>. Узел проблемы, по Гегелю, в том, что «...условие — или, как еще иначе можно определить, случайное наличное бытие, или конечное — именно таково, что оно снимает себя, поднимаясь к безусловному, бесконечному, то есть в самом обуславливании устраняется обусловленность, в опосредствовании — опосредствованность. Кант не пробился сквозь рассудочное отношение к понятию этой бесконечной негативности» (там же: 410).

Доказывая, что Кант не снимает противоречия между случайным и необходимым, «но от вещей оно перемещено к разуму» (там же: 412), Гегель варьирует аргументы, соотносимые с категориями конечного и бесконечного, бытия и субъекта, и обращается к форме суждения: «...его субъект — нечто непосредственное, нечто вообще сущее, а его предикат, долженствующий выразить,

<sup>118</sup> Текст, обнаруженный Ф. Маргайнеке среди рукописей Гегеля, не датирован.



что такое субъект, — нечто всеобщее, мысль; итак, у самого суждения — тот смысл, что *сущее* — *это не сущее, но мысль*» (там же: 416).

Следующие из такой формы рассудочные критерии укрепляют, по мнению Гегеля, «видимость афирмативности конечного» (там же: 418). Он подчеркивает: «...если Кант подорвал авторитет так называемых доказательств бытия бога и превратил их недостаточность не более чем в предубеждение по отношению к ним, то это было делом величайшей важности. Но критика им этих доказательств сама по себе недостаточна <...> он положил начало полному обессиливанию разума, и разум, опираясь на него, стал довольствоваться тем, что было непосредственным знанием, и не больше» (там же: 418). И вновь обращаясь к форме суждения, Гегель заключает: «И все же по своей форме суждения предикат — это всеобщее, мысль, а по своему содержанию, или определенности — это бытие, и <...> бытие непосредственное, то есть и конечное, отдельное бытие. Но если при этом полагать, что бытие, оттого что оно теперь мыслится, уже и не бытие как таковое, — это только нелепый идеализм, полагающий, что если нечто мыслится, то оно перестает от этого *быть*, или иначе, то, что есть, мыслится не может, и, получается, [что] только *ничто* и мыслимо <...> указанное суждение именно благодаря противоречию между своим содержанием и формой содержит в себе обратное движение» (там же: 420).

В итоге: «Если в рассудочной форме, в которой мы видели его, это движение и не постигается так, как существует оно в себе и для себя, то его внутреннее содержание, лежащее в его основе, от этого ничего не теряет. Это внутреннее содержание пробивается сквозь несовершенство формы и осуществляет свою власть, а, лучше сказать, [оно] и есть сама эта реальная и субстанциальная власть» (там же: 421). Иначе говоря, *истина есть определение бытия*, составляющего *содержание суждения*, а не наоборот. Поэтому и *понятие* как таковое — «субъективное» (как «субъект» суждения и мысль, «отличная от бытия») — объективируется в деятельности как идея «предмета» (вещи).

Редакторская вставка<sup>119</sup>, датированная 1827 г., содержит следующую запись: «Понятие — это целокупность, движение, процесс объективации себя. Понятие как таковое, отличное от бытия, есть лишь нечто субъективное; это — изъян. Но понятие — самое глубокое, наивысшее; всякое понятие таково, что оно снимает этот изъян своей

---

<sup>119</sup> «Изложение телеологического и онтологического доказательств в лекциях по философии религии, прочитанных в 1827 г.» — по студенческой записи.

субъективности, эту отличность от бытия, объективируется; понятие само есть деятельность — деятельность созидания себя как сущего, как объективного.

Рассуждая о понятии, давно уже следует перестать думать, что понятие — нечто такое, что только есть у нас, что только мы совершаем в нас. Понятие — это душа, это цель предмета, живого; то, что мы называем душой, — это понятие; и в духе, в сознании, достигает существования понятие как таковое, отличное от своей реальности как таковой, понятие в своей субъективности» (там же: 488).

В качестве же цели «...деятельность понятия есть влечение. Всякое удовлетворение есть этот процесс снятия субъективности, процесс полагания этого внутреннего, субъективного равным образом и как внешнего, объективного, реального, созидание единства из только субъективного и объективного, совлечение односторонности с них обоих» (там же). Целенаправленное понятие в конечном счете — это «снятие противоположного, субъективного и объективного, созидание их единства» (там же).

Во вставке<sup>120</sup>, относящейся к 1831 г., вновь отвергаются умозрительные отождествления *бытия* и *понятия* и их разграничение: «...в бесконечном, определенном в себе, реальность не может не соответствовать понятию — это идея, единство субъекта и объекта <...> Кант утверждает: сто талеров, представляю я их себе или имею, сами по себе остаются одним и тем же, поэтому бытие — не реальность, ибо вместе с ним к понятию не добавляется ничего. Можно признать, что бытие — это не содержательное определение, но ведь ничего и не должно прибавляться к понятию, не говоря уже о том, что не стоит называть всякое обиденное существование понятием, а, напротив, следует отнять у него некий изъян, именно то, что оно — только субъективное, не идея. Понятие, которое только субъективно и отделено от бытия, — ничтожно» (там же: 492; ср. последние абзацы раздела 3.5).

Если реинтерпретировать гегелевское понимание понятия, объективирующего себя как истину бытия, оно предстает как интериоризованная деятельностью сознания реальная вещь, ставшая столь же реальным предметом мысли — идеей: «Но понятие — не только *само по себе* бытие в себе, не *только мы* усматриваем это, но оно и для себя есть бытие; понятие само снимает свою субъективность и объективирует себя. Человек реализует свои цели, то есть нечто лишь идеальное лишается своей односторонности

<sup>120</sup> «Изложение онтологического доказательств в лекциях по философии религии, прочитанных в 1831 г.» — по студенческой записи.

и тем самым превращается в сущее: понятие вечно есть такая деятельность полагания бытия в тождестве с самим собой. Когда мы созерцаем, ощущаем и т. д., то перед нами внешние объекты, однако мы воспринимаем их в себя, и так эти объекты идеально присутствуют в нас. Поэтому понятие — это такая деятельность снятия своего различия. Когда постигнута природа понятия, то тождество с бытием — это уже не предпосылка, а результат. Ход такой: понятие объективирует себя, превращает себя в реальность, и тогда оно есть истина, единство субъекта и объекта » (там же: 494).

Определяя же сознание «конечного духа» через «конечное бытие», Гегель оговаривает: «речь идет не о каком-либо прибавлении бытия к понятию и не просто о единстве понятия и бытия — все это неловкие выражения: единство можно постигнуть только как *абсолютный процесс...*» (там же: 494; ср. цитату в разделе 4.3). Таким образом, понятие детерминировано не правилами логического суждения, но логикой познания, в свою очередь обусловленного деятельностью «конечного духа».

**3.8. «Лекции по эстетике»** сразу же ставят вопрос о жизнеспособности понятия («собственного понятия», но также «формального», ср. разделы 3.2 и 3.4) в приложении к творениям искусства: «...наука, с одной стороны, исключает воображение, всегда несущее на себе печать случайности и произвола <...> С другой стороны, если согласиться с тем, что искусство должно оживить черствую сухость понятия, дополнить его бесцветные абстракции действительной жизнью и примирить понятие с действительностью, покончив с этим разладом, то анализ искусства с точки зрения *одной лишь* мысли вновь устранил, уничтожит это созданное искусством средство и вернет понятие к его бескровной простоте и призрачной абстрактности» (*Эстетика* 1968. 1: 12).

Правда, альтернативная опасность обескровливания понятия в процессе его анализа устраняется уже тем, что мыслящий дух «...не столь бессилён, чтобы не постичь то, что отлично от него, но он постигает и себя и свою *противоположность*. Ибо понятие есть всеобщее, сохраняющееся в своих обособлениях, возвышающееся как над собой, так и над своим инобытием. Оно является силой и деятельностью, способной устранить то отчуждение, к которому оно приходит в своем поступательном движении <...> хотя в художественном произведении мысль и отчуждается от самой себя, оно также принадлежит области мышления в понятиях, и дух, делая это произведение предметом научного изучения, удовлетворяет этим лишь потребность своей собственной природы. Так как сущностью и понятием духа является

мышление, то он испытывает полное удовлетворение лишь после того, как постигнет мыслью все продукты своей деятельности и таким образом сделает их действительно своими. Искусство <...> все же не является высшей формой духа, но получает свое подлинное подтверждение лишь в науке

Точно так же нет в искусстве такого беспорядочного произвола, вследствие которого оно не поддавалось бы философскому освещению» (*Эстетика* 1968. I: 19).

В цитате обращает на себя внимание как определение *понятия* через «деятельность», так и отождествление *духа* с *мышлением* — его «сущностью и понятием». Отходя от текста, замечу, что в такой коннотации *субъективный дух* всецело перекрывается понятием *сознание* как высшей формой психической деятельности. Детерминирующим же и неотъемлемым качеством сознания является речевое мышление, охватывающее Мысль и Слово в их целостности и в специфических проявлениях знакового принципа языка и логического начала мышления. К тому же, развитие «духа» рассматривается Гегелем в его природной обусловленности: «...хотя в наше время все истинное выдается за непостижимое, а постижимыми признаются лишь конечные явления и временная случайность, на самом деле как раз только истинное всецело *постижимо*, так как в основе его лежит абсолютное *понятие* или, говоря точнее, идея <...> Правда, в наше время из *всех* понятий хуже всего пришлось *понятию* в собственном смысле слова, понятию в себе и для себя. Ибо под именем понятия обыкновенно имеют в виду некую абстрактную определенность и односторонность представления или рассудочного мышления<sup>121</sup>» (там же: 99—100).

По гегелевскому определению, варьирующему цитированное выше высказывание (там же: 19) о сущности понятия, *дух* «...не является абстрактным существом, потусторонним предметности, а находится в области самой предметности, в конечном духе, и представляет собой воспроизведение сущности всех вещей — такое конечное начало, которое постигает себя в своей сущности и тем самым само является существенным и абсолютным» (там же: 109).

Эксплицитно сняв здесь противопоставление *абсолютного духа* и *субъективного* Гегель выстраивает следующую последовательность постижения духом сущности вещей: (1) *непосредственное* и *чувственное* знание, предстоящее в форме и образе

<sup>121</sup> За этими гегелевскими формулировками также проглядывает полемика с кантовской критикой чистого разума.

предмета «созерцания и чувствования», (2) представляющее сознание, (3) свободное мышление абсолютного духа (там же). Тем самым понятие абсолютного духа (мыслящего) вновь обретает особую значимость в силу своей *свободы* от чувственных представлений. Вероятно, с этой не строгой, но последовательно прослеживаемой Гегелем дополнительной оппозицией между «чувственным» и «абсолютным» началами духа (между «образом» и «смыслом») могут быть соотнесены как всеобщность и «обособления» понятия — типическое и фенотипические его проявления, так и мысль о «возвышении» понятия над *собой* (в мышлении духа) и над своим *инобытием* (в «представляющем сознании», в своих «обособлениях»). Нет оснований усматривать в этом «инобытии» нечто трансцендентальное, чему препятствуют и определения понятия духа в его субъективных и абсолютных качествах.

Искусству изначально отводится первая ступень представленной в предыдущем абзаце триады — «форма чувственного созерцания», на которой *понятие* рассматривается не в своей всеобщности, а в *единстве* с индивидуальным явлением (там же: 110), что сразу же вводит также «элемент представления», характеризующего промежуточную ступень постижения сущностей (в данном случае — прекрасного). В целом эта вторая ступень отведена в лекциях религиозному сознанию, «...так как абсолютное перемещается здесь из предметности искусства во внутреннюю жизнь субъекта. Абсолютное дается теперь представлению субъективным образом, так что сердце, душа и вообще внутренняя субъективность становятся главным моментом» (там же: 112). Но бог «сначала является для сознания внешним предметом», а «молитвенная жизнь чувства и представления не является высшей формой внутренней жизни» (там же).

В качестве «чистейшей формы знания» признается, как уже отмечалось, свободное *мышление* и воплощающая ее философия («третья форма абсолютного духа») — 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 оказывается в состоянии постигать себя в форме самой себя» (там же: 112–113).

Подлинная *субъективность* (не просто «внутренняя») предстает, таким образом, как интериоризованная форма *объективности* — «всеобщность». Это уже область *свободного мышления* — форма *абсолютного духа*, которая понятием «сознание», по Гегелю, явно не перекрывается, хотя бы в силу его сенсомоторной («чувственной») обусловленности. Отмечу все же, что дефиниции *понятие*, *идея*, *мысль*, а также *предметность* и *всеобщность* в приведенном контексте отчасти синонимичны, и они в равной мере объективны также для *субъективного мышления*, т. е. для сознания «конечного духа». Тем самым снимается противоречие между тривиальной субъективностью «чувствования» и объективностью мыслимого в *абсолютном духе* («абсолютной идее»), иначе говоря, — в идеальном состоянии *духа субъективного* (и «конечного»).

«Мистические» словоупотребления Гегеля оказываются, скорее, мистифицирующими, если оценивать не формальное, а глубинное значение стоящих за ними идей. По крайней мере, в свете современных представлений об антропосоциогенезе и данных экспериментальной психологии прочитываемая за гегелевскими определениями мысль об исторически изменчивых («стадиальных») состояниях сознания ближе к научному предвидению, чем к «идеализму». В предыдущем высказывании нет подмены тезиса — гегелевское понимание *субъективного духа* я рассматриваю как вполне соотносимое с понятием *сознание* (см. главу 4). Что касается *абсолютного духа* как «свободной» формы мышления, то он также определяет сферу сознания, но «идеального», достигшего предельного уровня рефлексии — свободы самосознания, оперирующего чистыми идеями (соотнесенными с понятиями).

Общее и специфическое в содержании *идеи* и *понятия* проясняет следующая дефиниция: «Идея есть вообще не что иное как понятие, реальность понятия и единство их обоих. Понятие как такое еще не является идеей, хотя между ними часто и не делают различия; лишь понятие, присутствующее в своей реальности и положенное в единстве с ней, есть идея» (там же: 114). Это — базисное высказывание, и оно должно быть удержано для уяснения последующего текста.

Намеченное смысловое различие между *понятием в единстве с реальностью* и тем же *понятием как таковым* можно интерпретировать, соответственно, в терминах отрефлексированного (философского, см. раздел 3.4) и неотрефлексированного понятий. Только в первом значении обсуждаемый термин равнозначен *идее*. И Гегель настаивает на том, что нельзя рассматривать *единство* понятия и реальности как их «простую *нейтрализацию*», напротив, соизмеримое с идеей понятие «...остаётся господствующим. Ибо в соответствии со своей природой оно в себе уже тождественно с реальностью и поэтому порождает ее из самого себя как свою собственную реальность, которая и является его саморазвитием. Оно не теряет в ней ничего своего, но реализует лишь само себя, понятие, оставаясь в этой объективности в единстве с собою. Такое единство понятия и реальности есть абстрактное определение идеи» (там же).

В отличие же от абстрактного *понятия в общем смысле*, приравненного к *идее*, природа *понятия как такового* конкретна: «...оно не является в самом себе *абстрактным единством*, в противоположность *различиям, характеризующим реальность*, а уже в качестве понятия оно есть единство различных определенностей и, следовательно, конкретная целостность» (там же: 16).

Абстракция, следовательно, не уводит реальность в область трансцендентного и не лишает конкретности *понятие как таковое*, имплицитно — в снятом виде — присутствующее в идее<sup>122</sup> как *отрефлексированном* или *абстрактном понятии*, которое «...в такой мере представляет собой абсолютное единство своих определенностей, что последние не существуют сами по себе и не могут выйти из этого единства и реализоваться в самостоятельном отдельном существовании. Благодаря этому понятие содержит в себе все свои определенности в форме этого *идеального, духовного единства* и этой всеобщности, составляющих его *субъективность* в отличие от реального и объективного» (там же: 116).

---

<sup>122</sup> Конкретность идеи «внутри себя» в своем понимании Гегель противопоставляет суждениям «основательного знатока искусства» К. Ф. Румора, который «смешивает идею с неопределенным представлением и с абстрактным, лишенным индивидуальности идеалом» (*Эстетика* 1968. 1: 115). Не без иронии приводится, например, пассаж о «нравственно-духовном приятном чувстве, отчасти проистекающем из радостного характера вызванных (нужно думать нравственно-духовных?) представлений» (там же).

В таком контексте «субъективность» характеризует лишь иной модус бытия *понятия как такового* в виде *развитого* понятия (оно, по определению, есть «единство с реальностью»), представляющего идею, мысль — «высшую форму объективности». *Единство* понятия, ставшего идеей, обусловлено *цельностью* предмета мысли — «духовного единства», отвлеченного от вещи, но в качестве ее *идеи* столь же объективного. Такое единство не ведет к *формальному понятию* (см. выше раздел 3.2.), хотя определения и *понятия как такового*, и *понятия-идеи*, имплицитно опираются на логические критерии выделения предметного класса, на основании определенных признаков. Эксплицитно Гегель разводит *идеальное* понятия «в себе» и его чувственные «различенные» определенности «для нас». В качестве примера он называет золото, которое «...обладает специфической тяжестью, определенным цветом, особенным отношением к разнообразным кислотам. Для нас они распадаются, но в себе согласно своему понятию они слиты в нераздельное единство. Такой же характер лишнего самостоятельности тождества носят и различия, которыми обладает внутри себя истинное понятия» (там же).

Заключительную фразу может прояснить уже приводившееся в этом разделе определение понятия («всеобщее, сохраняющееся в своих обособлениях», — *Эстетика*, 1968. 1: 19). В рассматриваемом контексте «возвышение» понятия над *собой*, его *инобытие*, осмысливается в движениях от разнообразия «определенностей» предмета (в смысле вещи) к его «духовному единству» (в смысле предмета мысли), которое есть *истинное понятие* в качестве *идеи, мысли*. «Внутренние различия» понятия не самостоятельны в том отношении, что в своих «обособлениях» они представляют аналогичного рода *единство* образа (конкретного восприятия) и идеи.

Соответственно, ближайшими определениями понятия, «...принадлежащими ему по самой его природе, являются *всеобщее, особенное и единичное*. Каждое из этих определений, само по себе взятое, было бы голой односторонней абстракцией. Однако в понятии они наличны не в этой односторонности, а в их идеальном, мысленном единстве. Понятие есть *всеобщее*, которое, с одной стороны, отрицает себя само через себя, чтобы стать определенностью и *обособлением*, но, с другой стороны, также и снимает эту особенность, как составляющую отрицание всеобщности. Ибо в особенном, которое представляет собой лишь особенные стороны *самого всеобщего*, последнее не приходит к чему-то абсолютно другому, а восстанавливает в особен-



ном свое единство с собою как всеобщим. В этом возвращении к себе понятие есть бесконечное отрицание, но это не отрицание по отношению к другому, а самоопределение, в котором оно остается соотносящимся лишь с собою утвердительным единством. Таким образом, оно есть истинная единичность как всеобщность, которая в своих особенностях смыкается лишь сама с собой» (там же: 117).

Используя иную терминологию, можно было бы говорить об актуализации отвлеченного, т. е. типического понятия, конкретного или абстрактного. Причем обобщающая сила понятия зависит уже от модуса бытия соответствующих ему реалий, единичных и «реальных» (фенотипических) или всеобщих и «идеальных» (типичных). Это условно согласуется с различием *экстенционала* и *интенционала* понятия, задающим, в свою очередь терминологическое различие *значения* и *смысла* высказывания (словесного знака) и предмета мысли.

Отрицание «по отношению к другому» получает некоторую определенность в последующих высказываниях: «Будучи единством с собою в своем инобытии, оно свободно и обладает любым отрицанием лишь как самоопределением, а не как чужеродным ограничением посредством другого. Но в качестве такой целостности понятие содержит в себе все то, что выявляет реальность как таковая и что возвращает идею в опосредствованное единство» (там же).

И далее: «...объективность, рассматриваемая в ее для-себя бытии, сама есть не что иное, как *реальность понятия*, но понятия, существующего в форме самостоятельного обособления и *реального различия* всех тех моментов, идеальным, духовным единством которых было понятие с его субъективной стороны» (там же: 118).

Целостность *объективного* «для себя-бытия» и его «реального различения» в *идеальной форме понятия* и отождествляется с *идеей*, которая в конечном счете есть *истина*: «Именно идея есть не только идеальное, духовное единство и субъективность понятия, но также и его объективность, которая не противостоит понятию как нечто лишь противоположное, а в которой понятие соотносится с самим собою. С обеих сторон — со стороны субъективного и со стороны объективного понятия — идея есть некое целое и одновременно с этим вечно осуществляющееся совпадение и опосредствованное единство этих целостностей. Лишь понятая таким образом, идея есть истина, и притом вся истина» (там же).

Для Гегеля *все существующее* «истинно лишь постольку, поскольку оно является существованием идеи» (там же) и, соответственно, реальное *явление*, «...истинно не потому, что оно обладает

внутренним или внешним существованием и вообще является реальностью, а оно истинно лишь благодаря тому, что эта реальность соответствует понятию <...> Если это тождество не осуществляется, то существующее есть явление, в котором вместо целостного понятия объективируется лишь какая-нибудь абстрактная его сторона, и эта сторона, поскольку она делается самостоятельной внутри себя и обособляется из целостности и единства, может выродиться и противопоставить себя истинному понятию. Таким образом, лишь соразмерная понятию реальность есть истинная реальность, и она истинна потому, что в ней идея осуществляет сама себя» (там же: 118–119).

Таким образом, изначальная для метафизики и непреодолимая для лингвистической философии дилемма между «словами и вещами» в диалектической логике Гегеля снимается в силу естественного отражения объективной истины в идее, реализующей целостное понятие. Речь идет не просто о «соразмерной понятию реальности», но о подчинении таковой целесообразной деятельности субъекта — тому же сознанию: «...мы лишаем вещи их самостоятельности, так как субъект заставляет их служить себе, рассматривает их и пользуется ими как *полезными*, то есть как предметами, имеющими свое понятие и свою цель не внутри себя, а в субъекте, так что их отношение к субъективным целям и составляет их настоящую сущность. Субъект и объект поменялись ролями. Предметы сделались несвободными, субъекты — свободными» (там же: 121).

Вслед за этим Гегель переходит к рассмотрению мнимости и конечности «свободы» одного и другого как в практической, так и в теоретической деятельности, чтобы еще раз заключить: «...согласие между понятием и явлением есть их полное взаимодействие. Поэтому внешняя форма и образ не остаются отделенными от внешнего материала или механически запечатленными в нем для достижения каких-то посторонних целей, а являются кристаллизующейся из себя формой, присущей самой реальности в соответствии с ее понятием» (там же: 123).

Так как «ближайшим существованием идеи является *природа*» (там же: 125), то модусам существования в ней «понятия в качестве идеи» уделяется особое внимание. При этом, *во-первых*, «понятие непосредственно погружается в объективность, так что оно не обнаруживается как субъективное единство, принадлежащее сфере идеального, духовного, а становится неодушевленным и целиком переходит в чувственную материальность» (там же). *Во-вторых*, «...предметы природы высшего порядка высвобождают различия понятия, так что каждое из них существует вне другого, само для себя <...> Объективность и есть это расхождение различий поня-

тий в их самостоятельности. На данной ступени сила понятия обнаруживается в том, что реализуя целостность своих определенностей, оно заставляет особенные тела объединяться *в одну и ту же систему*, хотя каждое из них само по себе обладает самостоятельным существованием» (там же: 126).

Такая «законченная самостоятельность» становится снятой в «идеальном духовном единстве» — в понятии, и лишь этот *третий способ* проявления природы «...представляет собой форму существования идеи, и идея в ее природном существовании есть *жизнь*. Мертвая неорганическая природа несоразмерна идее, и лишь живая органическая природа является ее действительностью. Ибо жизни присуща, *во-первых*, реальность различий понятия как реальных, *во-вторых*, в ней имеется также и отрицание этих различий как лишь реально различенных, так как идеальная, духовная субъективность понятия подчиняет себе эту реальность, *в-третьих*, в ней налицо нечто одушевляющее как положительное явление понятия в его телесном воплощении, как бесконечная форма, которая в состоянии отстаивать себя как форму в своем содержании» (там же: 127).

В связи с различными аспектами красоты и ее неопределенностью в природе отмечено «существенное различие как со стороны нашего представления о жизни и предчувствия его истинного понятия, так и со стороны обычного типа, соответствующего понятию явления этой жизни» (там же: 140). Этот «обычный тип» дистанцирован все же от *истинного понятия* и ограничен явлением — *понятием как таковым*, чем, по сути, еще раз снимается противоречие между словом и вещью, следующее из абсолютизации истинной идеи, постигаемой в понятии вообще (в слове-логосе).

В целом *единство* идеи и ее действительности «...есть отрицательное единство идеи как таковой и ее *реальности*, представляя собой *полагание* и *снятие* различий этих двух сторон. Лишь в этой деятельности идея является положительно для себя сущим, соотносящимся с собою бесконечным единством и субъективностью» (там же: 153).

Можно лишь добавить, что в языке диалектика этого «отрицательного единства» проявляется в конечном счете в динамике перетекания *смысла* в *значение* и обратно в меру изменения понятийного содержания последнего в процессе познания истины. В таком понимании словесное значение есть категория динамическая — это постоянное движение мысли *от содержания к содержанию*.

Гносеологическая ориентированность гегелевской трактовки абсолютного понятия (идеи) в ее соразмерности «реальности», не вызывает сомнений: «Ибо понятие или, говоря более конкретно, идея есть *бесконечное и свободное* внутри себя начало. Хотя животная жизнь в качестве жизни и представляет собой идею, она не воплощает самой бесконечности и свободы. Последние обнаруживаются лишь там, где понятие выявляется в своей соразмерной ему реальности как обладающее лишь самим собою <...> Природная же жизнь не выходит за пределы чувства, остающегося *внутри себя*, и не пронизывает собою целиком всю реальность <...> Такой же удел выпадает на долю непосредственной, конечной действительности духа в его знании, воле, в его событиях, поступках и судьбах» (там же: 160).

Несколько менее акцентирована в «Лекциях по эстетике» типизирующая (а тем самым систематизирующая) функция понятия, но, можно было заметить, что она проявляется всякий раз, когда речь идет об особенных формах искусства. Показательны в этом отношении рассуждения о «доме как основном типе»: «Фридрих фон Шлегель назвал архитектуру застывшей музыкой; в самом деле, оба искусства покоятся на гармонии отношений, выражаемых количественно и в основных чертах легко улавливаемых умом <...> Характер этих отношений нельзя свести к точным численным определениям и мерам...» (*Эстетика* 1971. 3: 56–57).

Гармонию Гегель проверяет отнюдь не алгеброй, а тем как она «улавливается» умом. Именно при обращении к музыке он вновь разъясняет природу *субъективного понятия*: «Ибо истинное понятие является единством внутри себя, но не непосредственным, а существенно различающимся в себе единством, распадающимся на противоположности.

Так, хотя в своей «Логике» я и развил понятие как нечто субъективное, но эта субъективность в качестве идеального духовного прозрачного единства снимается в своей противоположности, в объективности. Как нечто только идеальное субъективность сама представляет собой односторонность и обособленность, имеющую перед собой нечто иное, противоположное. Она становится подлинной субъективностью лишь тогда когда вступает в эту противоположность, преодолевает и разрешает ее» (там же: 312–313)<sup>123</sup>.

<sup>123</sup> В согласии с доминирующим принципом диалектической логики, Гегель приводит в качестве, пусть и условного, но по-своему наглядного примера единства противоположностей даже тип жилища: «продолговатый четырехугольник с прямыми углами, например, приятнее