

Философия природы Гегеля¹

Гегель, как истинный летописец истории духа, строит и такую часть своей логической системы, как *философию природы*, где она представлена как бытие вне духа, но все же духовное, то есть порожденное духом бытие, ибо вне духа никакое бытие, даже ему противоположное (не-дух, природа), помыслить просто-напросто невозможно, ведь дух есть основание всякой мысли, в том числе и мысли о *внедуховном*. Вне мысли для нас вообще *ничто не существует*, что заставляет, по крайней мере, подозревать об *онтологической* природе самого мышления. Но как только мы высказали такое подозрение, то тут же становится ясным, что наше человеческое мышление подобным статусом не обладает, им может быть лишь абсолютное божественное мышление, сверхчеловеческий Логос. Его присутствие мы и застаем в природе, которая оказывается только в непосредственно открытой нашей субъективности своей внешней форме чем-то радикально внедуховным, но в своей глубинной сущности природа живет духом.

Мы явно замечаем здесь сходство с философией Спинозы, где божественная субстанция содержит в себе все сущее. Однако, у Спинозы переход от различия мира к единству субстанции скорее постулируется именно догматически. Логически, внутренне противоположности атрибутов, протяженности и мышления не преодолеваются. Они просто соприсутствуют в пределах субстанции, которая, тем самым, становится трансцендентным понятием. Ведь *понять*, а не просто постулировать наличие общемирового единства можно лишь в том случае, если мы способны продемонстрировать, *каким образом* мышление становится протяженностью, а протяженность мышлением. Гегель как раз и ставит перед собой задачу показать это. Мышление или дух полагает природу как свое инобытие. Таким образом, начинается самопознание духа, требующее, чтобы он отразился в чем-то ином, нежели он сам, в природе, и от этого инобытия вновь вернулся к себе. В природе дух как субъект находит себя в качестве объекта. Внешне природа выступает как нечто совершенно противоположное духу, но в сущности это не так. Если Спиноза, повторим, просто констатирует, что протяженность и мышление является атрибутом единой и единственной субстанции, то Гегель демонстрирует, как именно возникает их единство. Природа как преимущественно *протяженность*, внешний мир обнаруживает себя именно как инобытие духа, как дух в его первоначальной форме.

Уже здесь мы видим крайне характерное для Гегеля представление о мире как иерархии, о его нижней и высшей точках, в то время как у Спинозы протяженность и мысль равноправны, что, кстати, присутствует и у Декарта. Тем самым у Гегеля присутствует движение духа к самому себе, самообнаружение и осуществляется как то самое развитие, подъем с одной ступени на другую. Это еще одно свидетельство любви Гегеля к парадоксам и антиномиям, которые для прежней философии, включая в данном случае Канта, могли бы показаться совершенно губительными. Ведь признаком присутствия абсолютного является его самотождество, равенство с собой. Скажем, Я у Фихте совершенно безусловно и способно служить предпосылкой всякого знания именно в силу собственного *предполагаемого*, так мы скажем сегодня, самотождества (Я=Я). Но теперь вдруг оказывается, что абсолютное совершенно не исключает изменения, единство множественности. Но куда же двигаться абсолютному, если оно занимает все пространство и вне его ничего нет? Но Гегеля не удивит таким вопросом. Абсолютное может двигаться к самому себе, так как свою собственную цель содержит не вовне, тогда оно действительно не было бы абсолютным, а в себе же самом. Но как абсолютное может двигаться к самому себе, возникает следующий вопрос, если *оно уже есть, то, что оно есть*, если оно состоялось, иначе как можно говорить об абсолютном как еще не состоявшемся?

Противоречие вроде бы снова налицо. Но для Гегеля оно несущественно. Да, абсолютное с самого начала пребывает во всей полноте своего содержания, но только в *возможности*, внутреннем потенциале, как в зародыше растения или животного уже содержится программа будущего организма. Теперь же предстоит перевести эту возможность,

¹ Статья подготовлена для сайта «Гегель в России» в рамках проекта РГНФ «№ 12-03-12013 «Информационно-аналитический портал и гипертекстовая электронная библиотека «Гегель в России»».

наличествующую именно как возможность абсолютного, в действительность, актуальность, когда нечто сокрытое обнаруживает себя в себе же самом. И чтобы перспектива такого движения стала ясна, абсолютное как бесконечное в возможности должно положить себя как действительное. Однако на первых порах это будет такое действительное, которое хотя и демонстрирует свою причастность абсолютному, но самым кричащим образом свидетельствует о неполной осуществленности абсолютного или духа в нем, задавая тем самым необходимость дальнейшего продвижения.

Абсолютное в модусе возможности (дух как возможное) полагает себя как относительное в действительности (природу), и благодаря этому полаганию оказывается, что возможность абсолютного еще не есть сама по себе действительность, несмотря на то, что дух присутствует и там, и там. Поэтому необходимо дальнейшее развитие, на вершине которого дух положит себя именно как дух и ни что иное, когда духовное займет собою весь горизонт сознания. Получается, что относительное, природа, и безусловное, дух, в первой точке движения совпадают, но данное противоречие не отменяет движения к абсолютному, а, напротив, и делает его возможным, составляя *первую ступень развития*. Итак, природа полностью противоположна духу лишь внешне или во внешнем созерцании, когда чувственная материальная природа вещей не вызывает у нас никаких сомнений. Внутренним же образом, в процессе внутреннего созерцания или мышления, эта противоположность теряет свой самоочевидный характер и устраняется, переходя в мыслительный процесс развития или становления. Получается, что само абсолютное способно быть рассмотрено либо с точки зрения *возможности*, либо *действительности*, и точка зрения действительности еще *не есть исчерпывающий взгляд* на абсолютное.

Не трудно заметить, что у Спинозы как раз присутствует последняя позиция. Субстанция его состоялась, она присутствует всегда в своей бесконечной осуществленности. Но быть действительным, актуальным значит ли *вообще быть*, ведь быть и значит быть возможным и движущимся от возможного к действительному. Разве само это движение не представляет онтологического интереса, разве в нем не представлен некий срез бытия? Что *есть* абсолютное?! То, что «только есть» или включает в себя и это «есть», но кроме него и «может быть», и движение от «может быть» к «есть». Нужно лишь построить логику всего этого. Развитие всегда свидетельствует о недостатке, о том, что чего-то «еще нет». Казалось бы, это обстоятельство не позволяет сопрягать его с понятием абсолютного. Да, но ведь развитие свидетельствует и о росте, появлении того, «чего еще нет», о восполнении недостатка, прибавке бытия. В развитии находит свое выражение творческая сила, энергия, всегда застывающая и теряющая себя в результате воплощения, хотя результат как будто и является целью развития.

Итак, природа есть дух в возможности. Не в том смысле, что она порождает дух из своего собственного содержания, а в том, что, напротив, дух полагает природу как момент содержания самого духа. Все эти положения гегелевской философии сами по себе мало бы чего стоили, будь они просто заявлены. Величайший интеллектуальный подвиг Гегеля состоит как раз в том, что он строит реальную логику всех этих переходов, показывает, как именно возможность переходит в действительность, посвящая данным темам целые книги. Описание инобытия духа в природе содержится в громадном труде Гегеля «Философия природы», заниматься подробным разбором которого мы не будем и лишь приведем его общую схему.

Работа состоит из трех отделов: *механика, физика и органическая физика*. Так вот, скажем, физика у Гегеля оказывается иерархически выше механики потому, что, если можно так выразиться, она *более духовная*, более соответствует принципу духа, хотя и принадлежит исключительно его инобытию. В механике, как особом роде естествознания, не просто рассматривается определенный срез сущего — механические процессы. Поскольку же речь у нас идет о духовном его содержании, то здесь и показана как бы особая разновидность духовного взгляда на все сущее в целом — механическое или механистическое его видение. Когда таким образом настроенному естествоиспытателю говорят слово «мир», ему представляется или с этим словом ассоциируется определенная механическая картина, основным действующим лицом которой является *материя*. Мы уже говорили о таком видении мира в связи с различием подходов немецкой философской классики и современного ей естествознания к самому понятию природы, и здесь опять-таки нужно особо вспомнить добрым словом Шеллинга с его анализом магнетизма и других физических явлений.

Но Гегель, которому, в отличие от Шеллинга, вполне логически ясна перспектива духовного развития, доводит картину до предельной ясности и одновременно содержательной полноты. Для него механика является действительно предельно далекой от смыслового центра

духа и в то же время входит в его круг на самой-самой периферии, границе окружности, за пределами которой наступает уже полная неопределенность и хаос. Это вхождение удостоверяется тем, что *механика*, несмотря на всю бедность её понятий, — это наука, то есть духовное событие, имеющее прямое отношение к смыслу. Хотя, повторим, и находящееся на самой периферии духовного, которую дух даже противопоставляет себе (примерно как в круге центр противопоставляет себя линии окружности) в собственном самосознании как нечто *внедуховное*, природное, как свое инобытие, но, подчеркнем вновь, *свое* инобытие. Потому механика оперирует духовными реальностями как понятиями, логическими формами, как то: пространство, время, те же материя, движение, покой и т. д. На всех этих понятиях зиждется вполне достоверное знание, они *научны* и, более того, могут послужить образцом научности, с точки зрения возможности строить на своем материале внутренне непротиворечивую теорию.

Материя составляет при всей своей механической твердости самую периферию духовной жизни, потому что она лишена какой-либо индивидуальности, конкретности и качественного своеобразия. Это скорее отрицательное понятие, не несущее в себе какого-либо особенного, равно положительного смысла и лишённое того, что делает предмет определенным субъектом. Поэтому Гегель в своей терминологии определяет материю как «вне себя бытие», нечто, не могущее претендовать на самоидентичность, субъективность. Но здесь следует ещё раз подчеркнуть, что бедность механики есть всё же бедность духа, а дух и в крайней своей бедности есть громадная сила в отношении всего внедуховного. В механике мир впервые определяется, получает понятийную ясность, космический строй. Потому речь здесь идёт о настоящей науке, и слово «механический» ни в коем случае не может употребляться в качестве синонима несовершенства как такового. Такой «ругательный» смысл это слово часто приобретает у нас, когда речь идёт о человеческих отношениях, или действиях. Кто-то выполняет свою работу механически, без «творческого огонька», и это считается недостатком. Конечно, всё так, но в определённых пределах. По крайней мере, работа выполняется, и нам известны мотивы её выполнения в том виде, в котором она выполняется. Они не сокрыты в «глубинах подсознательного», откуда можно ждать всего чего угодно, и творческий порыв способен обернуться преступлением. В механическом мы имеем дело с ясностью и определённостью, то есть с откровением духа.

При всей своей внедуховности материя есть и первая ступень, от которой дух может оттолкнуться, чтобы двинуться в дальний путь развития и обретения своей собственной сущности. Из тьмы материи рождается *свет*, который, по Гегелю, можно назвать *материальной идеальностью*, то есть чем-то явным и нераздельным, уже не только возможностью, но возможностью, положенной как определенная действительность. Свет как будто бы также не несет в себе никакого особого содержания, но, в отличие от материи, он явлен, присутствует, *есть*. Бесконечность света бесконечно позитивна. И здесь начинается уже область физики, гораздо более духовно возвышенная, нежели механическая сфера. Здесь появляется процесс, обладающий уже подобием какой-то внутренней жизненности, например, химические реакции, магнитные или электрические явления. Каждая из этих областей индивидуальна и конкретна и живет по каким-то своим собственным законам. Еще более высокую степень целостности представляют из себя растительные, а затем животные организмы. «Реальная тотальность тела как бесконечный процесс, в котором индивидуальность определяет себя к особенностям или конечности, а также отрицает ее и возвращается в себя, восстанавливаясь в конце процесса в своем начальном виде, есть, таким образом, возвышение в первую идеальность природы; но такое возвышение, при котором она стала наполненной и, как относящееся к самому себе отрицательное единство, существенно самостной и субъективной. Идея пришла тем самым к существованию — сначала к непосредственному существованию, к жизни. Жизненность как естественное явление распадается на неопределенное множество живых существ, которые, однако, в самих себе являются субъективными организмами; и только в идее они составляют одну жизнь, одну органическую систему жизни»².

Возрастание духовного содержания природы осуществляется, по Гегелю, как движение от безразличной к индивидуальности и абстрактной материи, которая равнодушно меняет свои формы, существуя всюду и нигде, к живой и конкретной индивидуальности. Эта

² Гегель Г.В.Ф. Э. Философия природы. С. 360—361.

индивидуальность не определена целиком, как это происходит в неорганической природе внешним образом, а имеет свою собственную программу, приспосабливает окружающее к себе, сама меняет свою ситуацию, то есть становится субъектом. Наконец, в процессе такого движения оказывается достигнут предел, когда преодолевается граница между природой и духом, и дух обретает свое бытие в себе самом. Знаменательна эта граница тем, что в духе снимается противоречие, которое неразрешимо в природе даже на вершине ее иерархии. Это противоречие между всеобщим и индивидуальным или между родовым и индивидуальным. Животное всегда существует только в форме индивида, его бытие равно его индивидуальному бытию. Всеобщее же, существующее за границами индивидуального, всегда остается за рамками самоощущения животного. Индивид здесь никогда не способен соотноситься с родом и восполнить в нём недостаток своего индивидуального бытия. Каждый человек осознаёт свою принадлежность человечеству, животное — нет.

«Взаимоотношение полов есть поэтому кульминационный (hochste) пункт живой природы; на этой ступени она в полнейшей мере изъята из внешней необходимости, так как соотносящиеся друг с другом различные существа уже не являются здесь внешними друг другу, но обладают ощущением своего единства. И тем не менее душа животного все еще не свободна.

Момент всеобщности и бесконечности представлен в животном организме только таким образом, что каждый конкретный индивид обязательно должен погибнуть, чтобы продолжалась жизнь рода. Он никак не может вместить в себя всеобщего и целого. Оно остается внешним для животного индивида и неосознаваемым им. Но тождество всеобщего и индивидуального — важнейшая характеристика жизни духа, ибо он в своей сущности абсолютен и снимает в себе все противоположности природной жизни. Только отношение полов оказывается здесь постоянно возникающим и угасающим проблеском. Конечность индивидуального при сохранении самого индивидуального должна быть преодолена, что и осуществляется в духе. «Если мы рассмотрим дух несколько ближе, то в качестве первого и простейшего определения его мы найдем, что он есть «я». «Я» есть нечто совершенно простое, всеобщее. Когда мы говорим «я», мы, правда, подразумеваем нечто единичное; но так как каждый есть «я», то мы высказываем этим только нечто совершенно всеобщее»³.

Итак, центром внимания при рассмотрении природы духа вновь становится наше Я. Стало быть, Гегель, сказав о первенствовании духа над Я, ещё не решил проблему Фихте, она просто была отложена, и теперь мы с неизбежностью вновь должны оказаться в водовороте мысли, из которого нет выхода. Для Фихте Я было абсолютной предпосылкой, притом абсолютной *онтологической* предпосылкой философии. Но именно заявка на такую предпосылку оказывается неосуществленной и неосуществимой. Вывести наукоучение из «Я» Фихте не удалось, и приходится признать, что в поисках безусловных оснований знания мы должны апеллировать к иному, нежели человеческое Я, началу. Но поскольку, согласно неопровержимым рассуждениям Фихте в начале наукоучения, такого начала мы себе помыслить не в состоянии (так уж устроено наше сознание), то всё же следует признать за исходное именно Я, чтобы на иных путях не впасть в догматизм. Получается как будто, что вырваться из круга, очерченного Фихте, невозможно, тем более и сам Гегель был вынужден вновь заговорить о Я.

Однако ход Гегеля неожиданен и лежит не в плоскости только что обозначенных противоречий. Это Я, о котором он заговорил, одновременно является *не нашим Я*, а Я духа, бесконечно превышающего человеческие возможности. С нами общается сверх-Я, «Он», который одновременно для себя самого есть Я. Совершенно парадоксальное сочетание, но лишь на первый взгляд. Ведь и в обычном «человеческом», а не только философском понимании мы общаемся с другими людьми, которые выступают для нас как «они», но каждый из них, и это мы обязаны признать, есть «Я». И общаемся-то мы как раз в отношении «Я» и «Я», а не «Я» и «Он», когда никакая личностная связь уже невозможна. Местоимение «он», если не вкладывать в него значения «другое Я, нежели мое» (в этом и смысл выражения «мое Я»: оно означает, что есть не только мое Я, но и Я другого) становится не более чем указанием на неодоушевленный предмет, внечеловеческую реальность. И о собаке мы говорим, что «она» куда-то побежала. Так в обычных, можно сказать, бытовых отношениях. Но другое Я, о котором говорит Гегель, это, конечно же, не Я другого человека. Если под другим Я мы будем мыслить пусть иное, но именно

³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. С. 19—20.

человеческое Я, то неизбежно придем к тем же противоречиям, к которым приходили и раньше в связи с философией Фихте.

Поэтому это «другое Я» может быть только Я Бога, которое *открывает себя* в моем, человеческом Я и тем самым возвышает последнее, приобщает к самому себе. Таково Я сверхчеловеческое или духовное Я. Благодаря ему наше Я способно подняться над замкнутостью и конечностью своего существования в границах тела и индивидуального самосознания. И, чего никогда не удастся человеческому как только человеческому — это помыслить себя одновременно как индивидуальное и как всеобщее Я. То есть преодолеть границу между бесконечным и конечным, относительным и абсолютным, природным и сверхприродным.

Если Я мыслит свое Я лишь в пределах первого фихтевского основоположения, то есть исключительно человеческого самосознания, то противоречие моего существования никогда не может быть преодолено, так как наше существование всегда носит конечный характер и нам никак не вменить в него полноту всеобщего. Оно будет с неизбежностью ускользать от нас и ни в чем не найдет воплощения. Но если мы помыслим Я как откровение Абсолютного духа, то уже вследствие его абсолютности все противоречия, в том числе и противоречие между единичным и всеобщим в моем собственном Я, будет снято. Дух несет в себе все конечное и бесконечное, покой и становление, возможность и действительность.

Дух есть не абстрактное *тождество с собой*, а постоянное *саморазличение*, саморазвитие, многообразие, которое, однако, не есть множество как таковое, где многообразные реальности просто механически собраны вместе, а именно *многообразие единого*. «Высшее определение абсолютного состоит в том, что оно не только вообще есть дух, но что оно абсолютно себя открывающий, самосознающий, бесконечно творческий дух, который мы только что обозначили как третью форму откровения. Только в христианской религии сама в себе различенная единая природа бога, тотальность божественного духа нашла свое откровение в форме единства. Это в самом способе представления данное содержание философия должна поднять до формы понятия, или абсолютного знания, что и составляет, как было сказано, высшее откровение упомянутого содержания»⁴.

⁴ Там же. С. 31—32.