

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 11

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

1993

Институт философии РАН

СО Д Е Р Ж А Н И Е

- Р.Н. Евстигнеев** — Цикличность переходного периода 3
Д. Маркуш — Общество культуры: культурный состав современности 16

История философии

- Н.С. Плотников** — Молодой Гегель в зеркале исследований 29
Т.И. Ойзерман — Философия Гегеля как учение о первичности свободы 57

Философия и культура

- Ю.В. Мамлеев** — Судьба бытия 71

Из истории отечественной философской мысли

- М. А. Колеров, С. Н. Булгаков** и религиозно-философская печать
(1903–1905)..... 101
Н.П. Корелина — За пятьдесят лет 115
 Вопросы философии и психологии (1889—1918) (Окончание) 122

Из редакционной почты

- С.И. Яковленко** — Внешняя стохастизация макросистемы и дискретность
состояний микрообъектов 152
 Коротко о книгах..... 159
Александр Иванович Титаренко — Некролог 160

Наши авторы

Молодой Гегель в зеркале исследований

Н.С. ПЛОТНИКОВ

В необозримом количестве литературы о Гегеле исследования его юношеского периода занимают особое место. Прежде всего, необычна сама тема исследования. На первый взгляд она принадлежит сфере традиционного историко-биографического подхода. Но уже обозрение материала наталкивается на существенную трудность: Гегель сам ничего, за исключением одного мелкого упоминания о своем общении с Гельдерлином, не говорит о времени возникновения своей философии. Весь его так называемый юношеский период (до 30-летнего возраста!) покрыт мраком неизвестности. Свидетельств его ближайших друзей — Шеллинга и Гельдерлина — просто не существует. А косвенные упоминания современников, с величайшим трудом отысканные в процессе столетних поисков, проливают очень мало света на подлинную историю формирования гегелевской мысли. Добавим к этому почти полное отсутствие переписки Гегеля до 1800 г. (16 собственных писем Гегеля за 15 лет и 13 писем к нему, и это на фоне томов переписки Гете, Гердера и Шиллера!), тогда возникновение гегелевской философии предстает самой настоящей тайной, почти неподдающейся историческому просветлению.

Исследователь XX в. Йоханнес Хоффмайстер сказал однажды, что совместное творчество Гегеля и Гельдерлина во Франкфурте должно "всегда оставаться мифом"¹. Если отвлечься от специфического намерения Хоффмайстера, как участника кружка Стефана Георге, подчинить историю мифу, то можно совершенно объективно констатировать, что рождение абсолютного идеализма Гегеля является мифом или, точнее, тайной.

Однако как раз эта непроясненность истоков одной из самых великих философий постоянно привлекала внимание исследователей последующих полутора столетий. Здесь присутствовал не только исторический интерес. С осмыслением духовного развития молодого Гегеля связывалась возможность нового понимания философии вообще. Богатство тем и тонкость анализа, обнаруженные в первых опытах гегелевского философствования, открывали совершенно иной горизонт мысли и заново ставили проблему самоосмысления философии. История исследований юношеского периода Гегеля, особенно история XX в., ясно показывает, что обращение к его философии стимулировало возрождение метафизической мысли, расширяло круг рассматриваемых проблем. Это не было простым раскапыванием текста, хотя исследователь имел доступ к мысли *только* через сохранившиеся рукописи, что, вместе с тем, ставило границы произвольной интерпретации в духе очередной философской школы. Здесь требовалось самоотреченное описание судьбы и истории мысли, дающее самосознанию философа-исследователя несравненно больше, чем антиисторическое вождение сделать из молодого Гегеля предшественника собственной философии. В этом и заключается объяснение того, что гегелевская мысль продолжает жить в современной философии, несмотря на многочисленные попытки превратить ее в грандиозный музей. Не только согласие, но

и внутренне продуманный и пережитый отказ от принципов гегелевского философствования служит свидетельством его жизни в культуре. Мыслить внутри традиции — значит определить возможность собственного мышления в отношении к традиции. Именно этот опыт являет нам история размышлений над фактом рождения философии Гегеля.

* * *

Не только потребность создания канонического образа спекулятивного идеализма, но и стремление придать ему жизненный облик, показать его реальные исторические истоки вдохновляла уже первых издателей собраний сочинений Гегеля. Наличие только напечатанных произведений и текстов лекций, и полное отсутствие представления о жизненном пути учителя, поставило редакторов перед необходимостью написания первой биографии Гегеля. Первоначально эту задачу должен был выполнить ближайший ученик Гегеля Эдуард Ганц², принимавший активное участие в увековечивании наследия учителя. Он, однако, умер в 1839 г., не успев приступить к работе. Осенью 1839 г. это задание было поручено Карлу Розенкранцу (1805—1879).

Розенкранц не был прямым учеником Гегеля. Он учился в 1824 г. в Берлине, а затем продолжил обучение в Галле. Преподававший тогда в Галле гегельянец Герман Хинрихс (1794—1861)³ пробудил у него интерес к гегелевской философии. Розенкранц защитил в 1828 г. докторскую диссертацию, а в 1833 г. получил кафедру Гербарта в Кенигсберге, где и оставался с некоторыми перерывами до самой смерти⁴.

Он был знаком с Гегелем лично, хотя и недолго. В 1831 г. он находился в Берлине, где был представлен Гегелю и провел затем вместе с ним и его семьей несколько недель⁵.

Написание биографии Гегеля предполагало изучение документов его жизни и истории развития его философии. Розенкранцу был предоставлен семейный архив и полный комплект сохранившихся рукописей Гегеля. После пятилетней работы книга "Жизнь Г.В.Ф. Гегеля" (1844) была опубликована.

Не имея никакой особенной философской концепции, Розенкранц стремился изобразить путь Гегеля к грандиозной системе как не имевшее отклонений развитие. В этом оказался вредный для исторического анализа телеологизм. Розенкранц бессознательно стремился найти следы систематической мысли во всем развитии Гегеля, недооценивая порой самостоятельное значение некоторых идей, отвергнутых Гегелем впоследствии, и неверно интерпретируя тексты с точки зрения ставшей системы.

По убеждению Розенкранца Гегель был "осенней натурой". Этот образ позднего созревания мысли философа и, соответственно, перенос центра тяжести исследования на позднюю систему хотя частично и подтверждается биографически (Гегель осенью переехал в Тюбинген, осенью в Бамберг, осенью в Нюрнберг, осенью в Гейдельберг, осенью в Берлин, и осенью умер), но создает одностороннее представление о жизненном и духовном пути философа⁶.

Такой односторонний телеологический подход Розенкранца послужил поводом множества ошибок в датировке текстов и отнесении рукописей к определенным периодам⁷. К достоинствам книги следует, правда, отнести некоторые историко-философские предположения Розенкранца. В ходе своего исследования он раскрыл существенное значение для становления гегелевской философии франкфуртского сотрудничества Гегеля и Гельдерлина, посвятив этому даже отдельное сообщение⁸.

Другим достоинством книги Розенкранца является формулирование, пожалуй и по сей день верного, представления о конкретном смысле гегелевской философии: "не существует более неправильного и поверхностного представления о гегелевской философии, чем то, что видит в нем только критику или только логику (...) Гегелевская система есть скорее философия духа в том смысле, что у него понятие духа единственно и делает возможным понятие природы и идеи"⁹. Понимание философии Гегеля как учения о духе в его конкретной форме указало гранцу чисто логическому ("наилогическому") ее истолкованию¹⁰. Дух, а не абсолютная идея, является, по мысли Розенкранца, основой гегелевской философии.

Эту внутреннюю основу он стремится осмыслить также и в религиозном аспекте. "Гегелевская философия является существенным образом протестантской. Протестантизм я называю такой образ религии, который основывает примирение

Бога и человека на уверенности, что сущность человеческого самосознания имеет содержание Божественное самознание и поэтому формой его является свобода"¹¹. Гегель, по мнению Розенкранца, постиг глубже всех протестантское понятие духа как живого единства истины и уверенности в ее присутствии. Ареной интеллектуальных споров тогдашней (предреволюционной) Германии была религия, и поэтому неудивительно, что Розенкранц поставил на передний план своего исследования именно религиозную тему, не обращая почти никакого внимания на политические и социальные взгляды Гегеля. Несомненно, такой взгляд дает много для понимания философа. Но невнимание к живым связям религиозного духа с человеческим сообществом и его внутренним строением свидетельствует лишь о довольно абстрактной постановке самой проблемы религии, что было весьма характерно для тогдашних дискуссий. В понимании религии уже молодой Гегель был значительно глубже своих учеников и интерпретаторов.

В соответствии с этим общим пониманием гегелевской философии Розенкранц рассматривает и юношеское развитие мыслителя. Ему посвящена вся первая часть биографии. В юношеские годы, пишет он, "мы видим духовно богатого человека, который в чудовищном стремлении к знанию и с известной соразмерностью интересуется всеобщим (das Alles), но особенно близки его сердцу история, как работа духа, и религия, как универсальнейшая форма представления, которую сообщает своей сущности исторически являющийся дух"¹². Розенкранц говорит о теософском характере гегелевского мышления, в котором энергия диалектической философии соединяется с "образностью гностических форм созерцания"¹³.

Розенкранцу, однако, не удалось воссоздать целостный образ духовного развития Гегеля в юношеский период. Не только отсутствие конгенальной философской позиции, но и ошибочность хронологической организации рукописей были той причиной (часть Иенских работ Гегеля Розенкранц отнес к Бернской периоду, а фрагменты о любви, вере и религии он посчитал подготовительными материалами к "Жизни Иисуса", что совершенно искажило представление о существе взглядов Гегеля и их эволюции). Такие неточности, однако, понятия, если учесть, что Розенкранц был первооткрывателем этой темы. Сохранившиеся им свидетельства о некоторых документах раннего творчества Гегеля (например, сообщение о комментарии к Стюарту или работе над изучением немецких мистиков — Экхарта и Таулера) являются и по сей день источником исследования¹⁴, поскольку сами документы были частично потеряны (уничтожены?) или семья Гегеля, или в процессе последующей работы над ними. Тогдашней интеллигенции было незнакомо современное стремление превратить культуру во всеобщий музей, с соответствующим предельно бережным к ней отношением¹⁵.

Как продолжение работы Розенкранца последовало издание, которое подготовил Густав Фердинанд Таулов (1817—1883), профессор философии и педагогики в Киле. Он собрал антологию высказываний Гегеля о педагогике и воспитании¹⁶. Основная часть текстов была взята из опубликованного собрания сочинений. Но Таулов, заинтересованный указанием Розенкранца на юношеские гимназические сочинения Гегеля и его выписки на эту тему, опубликовал на основе рукописей некоторые работы молодого Гегеля, лишь упомянутые Розенкранцем. При этом педагогика толковалась им в очень широком смысле и включала этику, психологию, философию и частично богословие. Работа Таулова, ограничиваясь исключительно собранием текстов (выписок из книг), имеет сегодня даже большее значение, чем во время первой публикации антологии, ибо в ней напечатаны документы юношеского развития Гегеля, ныне, видимо, полностью утраченные¹⁷.

Новый этап исследования Гегеля открыла книга Рудольфа Гайма "Гегель и его время", в которой автор поставил задачу философского постижения духовного пути мыслителя на основе имеющегося литературно-биографического материала. Традиционно эту книгу считали и считают опытом опровержения и уничтожающей критики Гегеля. Это, однако, не совсем верно, если учитывать собственную эволюцию Гайма. В 1839 г. восемнадцатилетний Гайм поступил в университет Галле с намерением изучать богословие. Там он познакомился с Арнольдом Руге и Давидом Штраусом, под влиянием которых увлекся гегелевской философией. Первые годы его философского становления прошли в восхищении Гегелем. И это впечатление, оставленное гегелевской мыслью, чувствуется даже на страницах его поздней книги.

Однако, как и у его учителей-младогегельянцев, первоначальное восхищение сменяется у Гайма разочарованием, и с 1845 г. он начинает выступать в своих лекциях против гегельянства. Курс лекций о Гегеле, продолжавшийся три семестра подряд (1855/57), лег в основу его книги о Гегеле, отличительной особенностью которой как раз и является сочетание восхищения и разочарования ("соединение любви и гнева", как сказал о книге Розенцвейг), равно как и стремление найти собственную позицию для критики философа. "Основная цель (этого произведения). — Н.П.) состоит в изображении истории возникновения и развития гегелевской философии, и при этом в ее историко-прагматической критике", — писал Рудольф Гайм ученику Гегеля Фридриху Ферстеру¹⁸. Здесь же, оспаривая свой замысел от возможных нападок со стороны поклонников Гегеля, он подчеркивал: "Намерение исторически разъяснить эту философию исключает со стороны панегрически-партийное поведение. Напротив, этим несколько не исключается высочайший шикет перед духовным величием ее создателя"¹⁹. То же самое повторяет Гайм и в своих лекциях: "Я хочу дать прежде всего объективную историю этой философии"²⁰.

Однако сама исследовательская установка, точнее, способ этого рассматривания базировался на совершенно чуждых "материалу" принципам. Гайм был сторонником историзма и психологизма. Свой метод, использованный им для написания истории немецкого духа, он именовал "прагматизированием идеи"²¹, что означало погружение метафизических конструкций в ткань истории, возведение их к психологическим мотивам и движениям души. История таким образом постигается как стихия жизни, имеющей в своей основе психический характер. Эту же мысль Гайм (как позднее и Дильтей) находит у молодого Гегеля. При этом он, однако, отвергает все систематические построения Гегеля как полностью отжившие. Но такое преследование и искоренение систематорства приводит к тому, что даже философствование молодого Гегеля кажется Гайму неспримерным, ибо юношеский период оказывается у него переходом от "теологической системы" к "философской системе"²². Еще до возникновения "такой системы Гегеля как таковой, Гайм хочет видеть в нем систематика. "К философствованию подвигает его в первую очередь не потребность научной достоверности и истинности, но потребность представить себе целостность мира и жизни в упорядоченной форме"²³.

Книга Гайма имела большой успех и, более того, определила почти до конца XIX в. мнение о Гегеле, ибо точнее всего соотносилось утвердившимся в философии настроениям. Неприятие Гегеля и его метафизики было всеобщим. Стремление состарившихся учеников Гегеля утверждать и доказывать значение идей учителя не имело никакого успеха²⁴. Возникшие философские течения связывало с системой спекулятивного идеализма лишь отрицательное отношение: неприятие, отказ, протест. И тем более удивительно, что возрождение интереса к Гегелю в конце XIX в. вышло из недр философии, которая, казалось бы, меньше всего должна была обращать на него внимание, — из философии жизни. Поворот в осмыслении и изучении гегелевской философии осуществила работа Вильгельма Дильтея "История развития молодого Гегеля".

Задача "критики исторического разума" и поиск нового основания наук о духе, а также создание проекта герменевтической философии привели Дильтея к изучению истоков немецкого идеализма и выработанного в нем понятия исторической жизни. Написание биографии Шлейермахера в связи с изданием его переписки вызвало у Дильтея потребность создать целостный образ процесса преодоления кантианства на рубеже XVIII—XIX вв., и как раз в этом образе отсутствовало представление о вкладе Гегеля в новое понимание истории. Дильтей открыл в молодом Гегеле родственную ему идею истории как исторической жизни. Ученик Дильтея Герман Ноль так характеризовал обращения учителя к молодому Гегелю: "Введение в науки о духе" и ход возникших из него исследований с двух сторон последовательно привели его к Гегелю. Как история метафизики, в особенности история эволюционно-исторического пантеизма, так и история возникновения исторического сознания и строения духовного мира должны были встретиться в задаче постижения места Гегеля"²⁵.

Впервые эту задачу Дильтей поставил в рецензии на издание переписки Гегеля в 1887 г. "Время борьбы с Гегелем прошло, наступило время его исторического познания. Только это историческое рассмотрение и позволит отделить в нем

отжившее от сохраняющегося"²⁶. Для этого Дильтей считал необходимым новое исследование рукописного наследия Гегеля, в особенности рукописей юношеского периода. Недостаточность работы Розенкранца и Гайма проявилась в их неспособности ясно и опираясь на тексты рукописей показать процесс разрешения Гегелем существовавших проблем, поставленных в юношеских произведениях. Изображение пути Гегеля к истолкованию истории как жизни в "феноменологии духа" через осмысление иудейского морализма и жизненных форм христанской и греческой религиозности представлялось Дильтею основной задачей нового текстологического исследования.

Для осуществления такого Дильтей предложил в 1899/1900 гг. конкурсную тему на соискание премии Берлинской Академии наук. Направление исследования он формулировал следующим образом: "История развития гегелевской системы должна быть представлена и исторически прояснена с использованием рукописей Гегеля, находящихся в Королевской библиотеке Берлина. При этом особенно должны учитываться формирование его пантеизма, диалектического метода, расположения категорий в его логике и его способа приведения в философскую взаимосвязь образов исторической жизни"²⁷. До конца срока конкурса была представлена лишь одна работа, которую Дильтей должен был оценить. Это потребовало от него самостоятельного изучения гегелевского рукописного наследия. В результате работы в архиве библиотеки в 1903 г. Дильтей оценил анонимную работу, присланную на конкурс, как неудовлетворительную и сам приступил к исследованию²⁸.

В ходе работы Дильтей пришел к твердому убеждению в самостоятельной ценности гегелевских работ юношеского периода. Отвергнув телологический подход, видевший в рукописях молодого Гегеля лишь подготовительные размышления, оформившиеся потом в систему абсолютного идеализма, Дильтей открыл новое мировоззрение Гегеля, которое, как ему казалось, является родственником философии жизни. "Отрывки этого периода имеют, подобно ранним работам Канта, значение не только для гегелевской системы: когда они возникают из глубины великой ткани истории, не будучи еще сужены игом диалектического метода, в них присутствует самостоятельная ценность. К тому же они представляют неоценимый вклад в феноменологию метафизики"²⁹. Дильтей видит в молодом Гегеле сочетание метафизической и исторической гениальности, объединяющей постижение хода истории с описанием значительной структуры сознания. "Те же самые отношения, что и отношения понятий, в которых он развивает взаимосвязь духа, он находит вновь во взаимосвязи универсума и истории. Тождество этой родственной взаимосвязи стало для Гегеля (...) основоположением его мысли. И он учился у истории постигать эту взаимосвязь как развитие"³⁰.

В основу интерпретации идей Гегеля Дильтей кладет важнейшее понятие собственной герменевтической философии, — понятие переживания. Именно то, что в глубине каждого значительного философского творения лежит не абстрактная мысль, а переживание, то есть непосредственная данность жизни сознанию и значительное единство субъекта и реальности, дает философии возможность подлинного понимания жизни, то есть постижения в стихии жизни смысловой определенности в структурности. "Каждый метафизический гений, — пишет Дильтей, — выражает в понятиях одну сторону действительности, которая еще не была усмотрена. Эта сторона открывается ему в метафизическом переживании. Рассмотренное биографически, оно находится в некоем порядке предшествующих переживаний, приводящих к философскому переживанию, благодаря которому в них постигается всеобщий факт. Энергия переживания, соединенная с особой способностью усматривать в переживании всеобщий факт, составляет гений метафизика. И следствия такого переживания возникают: метафизический опыт, предмет которого есть нечто испытываемое (Erfahrenes), совершенно отличающееся от испытываемого в позитивных науках"³¹. Содержание метафизического переживания Гегеля в его юношеских работах является, по мысли Дильтея, чувством единства и даже средства людей между собой, человека и природы, человека и божественного начала, осуществляющего себя в мире через любовь, сознание имманентности божественного единства многообразных явлений. В этой первоначальной интуиции, которую нельзя вывести из исторических условий и культурного контекста, но которая дана и постепенно преобразуется из индивидуального переживания мира в "универсальное переживание", то есть переживание, возведенное на ступень

понимания, — в этой интуиции Гегеля Дильтей видит особый тип мировоззрения, — это составляет Schlagwort дильтеевской интерпретации молодого Гегеля, — "мистический пантеизм". Надо заметить, что Дильтей употребляет здесь термин "пантеизм" скорее в нейтральном, философском смысле, не имеющем никакой связи с предыдущей и последующей критикой Гегеля, стремившейся отлучить философа от христианской традиции, ирредуцируя ему объяснение в "пантеизме". Хотя сам термин и содержит в себе осуждающую ноту, Дильтей употребил его для обозначения единства жизни, взаимопроникновения божественного и человеческого. Задача Дильтея состояла в том, чтобы показать, каким образом пантеистическое движение, к которому принадлежал и Гегель, подготовило метафизику истории и преодолелась ее самозаносность наук о духе, базирующихся на критике исторического разума³².

Основными моментами этого пантеистического мировоззрения Дильтей считал идеи жизни, любви и духа, являющиеся основоположными для гегелевских работ юношеского, в особенности Франкфуртского, периода. В этих работах Дильтей видит ясное выражение собственного тогдашнему духовному движению пантеистического стремления. Для нового объективного идеализма, который постигает универсум как целое, чье внутреннее содержание вырабатывается природой и историей, единая божественная сила присутствует в каждой части мира как взаимосвязь между частями и целым, и между самими частями, и эта (взаимосвязь. — Н.П.) основана на взаимосвязи духа. Если эта божественная сила действует по присущему взаимосвязи закону, то она действует необходимо, и ее внутренняя закономерная необходимость определяет каждую часть универсума, так как она (сила. — Н.П.) есть основание мира и жизнь его частей³³. В этой, несколько туманной, формулировке Дильтей указывает основной принцип пантеистического видения мира — представление божественного начала как основы единства мировой жизни и утверждение неразрывного единства (доходящего до тождества) Бога и мира. То, что это именно пантеизм, Дильтей стремится показать, отделив два крайних мировоззрения, чьи принципы несомненно с утвержденным. Первое из них — "падением", привносящий и это слияние Бога и мира понятие "творения", разрушающего порядок божественной взаимосвязи жизни. Другое — так определяющее эту высшую силу, что к ней вообще не может быть применено понятие божественного³⁴. То, что оба эти мировоззрения исторически выступают как духовно чужеродные новому утверждающемуся типу, подтверждает, по мнению Дильтея, пантеистическую природу метафизику эпохи Гете и, конкретно, идей молодого Гегеля. Дильтей выделяет три основных пункта, способствовавших широчайшему влиянию этого нового мировоззрения. "Прежде всего с ним связано стремление к возвышению человеческих сил, которые живы в каждом человеке. Понимание отношения Бога и человека должно быть освобождено от старой религиозной схемы господства и подчинения"³⁵. В пантеистическом движении речь идет о преодолении личности в божественном всеединстве, о растворении индивидуальности через возвышение ее к бесконечному. Другой момент — стремление преодолеть увеличивающийся разрыв разума и его категорий, вознесенных европейским Просвещением, и религиозного духа и чувства, оставшихся "непросвещенными". Мысль об их объединении доходила порой в своем антипросветительском пафосе до радикальных форм, как, например, в пантеизме молодого Шеллинга, основанном на энтузиазме художника, переживающего явление бесконечного. "Третий момент, значимый в этом новом движении: созерцание утверждает свое право в противоположность абстрактному рассудку"³⁶. Блистательное выражение этой особенности пантеизма Дильтей находит в строках гегелевского "Элевина". Переживание и созерцание всеединства жизни невыразимо и неопределимо на языке понятий, — вот что являет "мистический" характер пантеизма. Дильтей особо обращает внимание на изучение Гегелем немецкой мистики, видя в нем основу гегелевского "поворота к мистическому пантеизму"³⁷.

Две существенные особенности отличают этот мистический пантеизм (в гегелевском варианте) от мистики Плотина, Кузанского или Спинозы. Это, во-первых, наличие "хорошо обоснованного трансцендентального метода", а во-вторых, представление о присутствии Божественной силы в мире как о развитии, изображении жизни как истории³⁸.

Создание молодым Гегелем мистико-пантеистической философии изображается Дильтеем как процесс, начинающийся в Берне с написанием стихотворения "Элевин"

и разрывом с кантианством и Просвещением и достижением высшего пункта во Франкфуртский период. Этим высшим пунктом и завершением мистического пантеизма становится идея единства конечного и бесконечного духа, высказанная Гегелем во "Фрагменте системы 1800 г."

Таковы основные черты дильтеевской концепции, позволившей создать целостный образ развития взглядов молодого Гегеля. Сделанные в процессе работы уточнения хронологического порядка рукописей и собственно первое последовательное раскрытие их содержания открыло новую перспективу исследования философии Гегеля. В одном существенном пункте концепция Дильтея представляется недостаточно проясненной и обоснованной — в вопросе о мистическом пантеизме. Сам этот термин не содержит ясного, философски фиксируемого содержания. И последующие дискуссии вокруг этого центрального понятия дильтеевской интерпретации Гегеля показали это. Историческое развитие этого понятия, отложившееся в его смысле, не позволяет преодолеть его двусмысленности и подчас идеологической ориентированности. Дело не в том, можно или нельзя применять его для описания развития молодого Гегеля, а в том, что оно ставит границу постижению мысли и неадекватно описывает "суть дела". Здесь, вероятно, сказался общий недостаток философствования Дильтея, отмеченный однажды Ортегой и-Гассетом, — несоответствие существа его прозрений языку, на котором он их высказывал. В случае с "Историей молодого Гегеля" это проявляется не только в тезисе о мистическом пантеизме, но и в незначительности как онтологической устремленности интуиций Гегеля. Если Гегель истолковывает бытие как "чистую жизнь", то для Дильтея более существенным казался акцент на жизни, а не на бытии. Его работа показала одновременно и пределы истолкования Гегеля как Lebensphilosophia, за которыми начинается редукция проблем, рассматриваемых Гегелем, к ориентациям философии жизни.

Вслед за опубликованием в 1905 г. книги Дильтея "История развития молодого Гегеля", появился главный источник всех исследований юношеского периода — работа Германа Ноля (1879—1960) "Теологические сочинения молодого Гегеля" (Тюбинген, 1907). В 1901 г. двадцатидухлетний студент Герман Ноль, изучавший науки о духе, познакомился с Дильтеем, побудившим его написать диссертацию о Сократе. Вступив с 1902 г. в тесное сотрудничество с Дильтеем, он принял участие в его исследованиях о молодом Гегеле, а в 1905/06 гг. взялся за систематическую обработку юношеских рукописей Гегеля³⁹. В результате работы были опубликованы все рукописи Гегеля за период 1790—1800 гг., за исключением конспектов, проповедей и политических сочинений⁴¹. Ноль упорядочил ряд фрагментов и дал большинству из них названия, опираясь на концепцию Дильтея, изложенную в "Истории молодого Гегеля". Само название "Теологические сочинения" было подсказано мыслью Дильтея, резюмирующей его работу, что юношеские работы Гегеля имеют "теологическо-историческую природу"⁴². Цель своей работы Ноль видел в продолжении начатого Дильтеем исследования: "История философии имеет мало столь насущных задач, как задача познания жизненного дела Гегеля и его влияния во всех областях духовного бытия вплоть до споров сороковых годов, ибо прежде всего из этого процесса развилось современное сознание. Ведь история — совсем не абстрактное ведение, она есть возрождение. И если я говорю, что Гегель должен быть в этом смысле воскрешен, то это не имеет ничего общего с несвоевременным повторением его системы, а означает "воспоминание" (Er-Insichung) его жизненных сил в нашей новой жизни"⁴³. В тектологическом отношении работа Ноля превзойдена сегодня лишь частично, с изданием первого и третьего томов полного собрания сочинений Гегеля⁴⁴, содержащего все его рукописи и конспекты до 1796 г. И лишь после выхода второго тома, включающего франкфуртские рукописи, книга Ноля станет представлять исключительно исторический интерес.

Работы Дильтея и Ноля представили совершенно иной образ Гегеля. Гегель как бы вновь был открыт для философии. Его образ, в противоположность тогдашним истолкованиям, оказался столь живым и современным, что философские искания в Германии начала века все больше связывались с возрождением гегелевской мысли. Мэтр неогегельянства Герман Глокер писал в 30-е гг. о книге Дильтея: "Это произведение было открывающим новым путем. Можно утверждать, что оживление гегельянства берет свое начало не в расчетливо системной монографии Куно Фишера,

а в гениально современном юношеском образе, который мастерски изобразил Дильтей⁴⁵.

История исследования молодого Гегеля в неогегельянстве была, однако, не такой победоносной. Ни для кого не секрет, что неогегельянское течение родилось и выросло в рамках процесса "возвращения к Канту", то есть также в движении протеста против философии абсолютного духа и исторической метафизики.

Ориентация на опыт естественных наук и его трансцендентальную структуру делала неокантианцев весьма подозрительными по отношению к историко-религиозным спекуляциям молодого Гегеля. Показательна в этом отношении книга Ханса Дрейера "Понятие духа в немецкой философии от Канта до Гегеля" (Берлин, 1908). Анализируя в 3 главе юношеские воззрения Гегеля, Дрейер подчеркивает две стороны постижения духа, которые могут быть соединены лишь в созерцании. Одна — это дух как выраженное нерелегированной непосредственности, дух как конкретное и субстанциальное. Другой момент, привносимый, по мнению Дрейера, скорее извне и не выводимый имманентно из содержания духа, — это мысль о тотальности — "злосчастная абсолютизация духа"⁴⁶. В результате исследования и сравнения понимания духа у Канта и Гегеля Дрейер приходит к неутешительному выводу: "... для философии, точку зрения которой мы представляем, это слово есть может быть одно из самых опасных обобщений, которые знает история этой науки"⁴⁷. Дрейер предлагает изгнать понятие "дух" из философии или, по крайней мере, отвести куда-нибудь в эстетическую сферу, как это имело место у Канта.

Такой радикализм в отношении гегелевской проблематики стал постепенно исцелять, как только неокантианство обратилось к опыту "наук о культуре". Стремление воссоздать априорную конструкцию опыта в гуманитарных науках, имеющих дело непосредственно с духом, по образу естественнонаучного опыта столкнулись с неожиданными трудностями неизвестной природы. Оказывалось, что данность духа в опыте невозможно описать, пользуясь категориями, ориентированными на естествознание. Если в социологии этот подход имел, благодаря исследованиям Макса Вебера, некоторый успех, то в истории, филологии и пр. он не давал результатов. То же самое происходило и в области философского знания. Проблема самоопределения философии перед лицом прогресса частного знания становилась все более острой и болезненной и требовала нового понимания философии, которая рисковала оказаться в роли короля Лира, по меткому выражению Виндельбанда. Последний признал в своей знаменитой речи "Возрождение гегельянства" (Гейдельберг, 1910), что обновление кантианства было ориентировано "односторонне гносеологически"⁴⁸ и не могло утолить "мировоззренческий голод"⁴⁹, возникший в молодом поколении мыслителей и влекущий их к Гегелю. Виндельбанд также констатировал очень сильный религиозный мотив в нарождающемся неогегельянстве и предупреждал об опасности забвения понятийной природы философии.

Неогегельянство, однако, в основном своем направлении прошло мимо молодого Гегеля. Хотя книга Дильтея и оказала огромное на него влияние, хотя неогегельянцы стремились видеть в Гегеле прежде всего мистика⁵⁰, юношеские произведения Гегеля были оставлены без внимания. (И это не только в немецком, но и в итальянском и английском неогегельянстве.) Кронер в своей книге "От Канта к Гегелю" восхищенно указывал на богатство идей, содержащихся в этих рукописях, но заниматься ими не стал. Проблемы, решавшиеся молодым Гегелем, Кронер исследовал на материале поздних работ: сущность жизни и любви, религиозная природа философии, мистический смысл объединения противоположностей.

Если попытаться объяснить это странное положение, то мы увидим один существенный момент, заставлявший неогегельянцев обращаться именно к позднему Гегелю, — понятийную природу философии. Как это ни странно, но в молодом Гегеле неогегельянцам, отвернувшись от неокантианского рационализма, не хватало именно логической формы, понятия. В этом же почти все они видели недостаток работы Дильтея. "Дильтеевская" История молодого Гегеля дала самое существенное для "духа" гегелевской философии, но очень мало для ее "понятия". Дильтей так и не смог создать адекватный образ Гегеля, так как ему не удалось совместить "дух" и "понятие"⁵¹. Неогегельянцы остались в этом отношении верными своему кантианскому прошлому, ибо "логос" и "разум" философии понимали как научное конструирование понятий. Так и получилось, что "вопрос о Гегеле сегодня есть

прежде всего вопрос о Канте", как заметил Герман Глюкнер на первом гегелевском конгрессе⁵².

Исключением составила работа Юлиуса Эббингауза, защищенная в феврале 1921 г. под руководством Гуссерля ("Основы гегелевской философии 1793—1803"). Работа уже находилась в печати, когда Эббингауз пересмотрел свои взгляды и забрал работу обратно, оценив ее как ложный путь. В этой диссертации, которая, по мнению Хайдеггера, давала более ясное представление о гегелевской диалектике, чем знаменитая книга Кронера "От Канта к Гегелю"⁵³, Эббингауз опирался на изучение рукописей молодого Гегеля. Он утверждал, что проблема категорий в ее кантовском варианте приводит в конечном счете к Фихте и Гегелю, а именно к взаимодействию единства и множества, Я и не-Я. Работа о развитии Гегеля в период до Иены, которая должна была быть философическим, чем парафразы Дильтея, излагала эту "диалектику"⁵⁴. Основная цель сочинения Эббингауза — "раскрыть личностные и исторические условия гегелевской мысли и оценить предметное содержание его мысли"⁵⁵ с учетом дискуссий в Марбургской школе и феноменологическом направлении. Особое внимание Эббингауз считал необходимым уделить философскому значению работ Гегеля во Франкфуртский период. Идеи любви, жизни и судьбы признаются им центральными для этого периода духовной эволюции Гегеля. Эббингауз впервые подвергает сомнению тезис о "мистическом пантеизме" Гегеля и сильно влияние Шеллинга на формирование юношеских воззрений мыслителя. Большое значение для Гегеля имеет, по Эббингаузу, философское общение с Гейдлером (каковое он проследживает при анализе всех трех основных понятий "франкфуртской философии" Гегеля).

Под влиянием интерпретации Эббингауза на исследование юношеских работ Гегеля являлся Теодор Херинг. Херинг не считал себя гегельянцем, рассматривая свои исследования как историко-филологическую работу, в которой важнее всего скрупулезно рассмотреть историю развития философского языка Гегеля. По своим мировоззренческим ориентациям Херинг был спиритуалистом. Сын богослова, также получивший богословское образование, он интересовался преимущественно "подлинной христианской метафизикой Гегеля"⁵⁶. Херинг, однако, не склонен был игнорировать социальные воззрения Гегеля, как это утверждал позднее Лукач.

В самом начале своего грандиозного двухтомного исследования "Гегель. Его воля и его дело. Хронологическая история мысли и языка Гегеля" (1929) он утверждал, что Гегелю свойствен "эмпиризм духа" (Geistesempirismus). Этой немной странной формулой Херинг подчеркивал особый интерес Гегеля к "своеобразию бытия и становления в области духа, прежде всего в истории духа (культуры)"⁵⁷. Другая особенность взглядов Гегеля — "монизм духа". В этом убеждении Гегель, по Херингу, "высказывает не только то, что вся действительность являет одинаковую (диалектическую) структуру Духа, но также и то, что вся действительность есть Дух, что есть только *духовная* действительность"⁵⁸. Эти идеи Гегеля Херинг возводит к Евангелию от Иоанна, показывая, что именно евангельское слово служит самым главным источником размышлений молодого мыслителя. Бог есть Дух, и жизнь, исходящая от него, имеет духовную природу.

Опираясь на тезис о связи мысли Гегеля с евангельским пониманием Бога, Херинг опровергает дильтевскую интерпретацию юношеских рукописей. Ни о каком "мистическом пантеизме" не может быть и речи! Даже в "Элвение", самом мистическом произведении Гегеля, являющемся по мысли Дильтея самым ярким выражением пантеистического воззрения, подчеркивается не растворение личности, а явление невыразимого в образе личности. Личность, и прежде всего божественная личность, имеет определяющее значение. "Бог есть, по Гегелю, Дух, даже личность, но не *только* личность. Сколь мало Гегель стремился изобразить личность Иисуса в качестве изолированной индивидуальности, столь же необходима она (личность. — Н.П.) ему для представления о живой роли Иисуса, и столь же мало через обозначение Бога как Духа он становится чем-то пантеистически безличным. Не следует забывать, что Гегель говорит о Боге в первую очередь (и собственно только так) как о члене духовного отношения любви. Один лишь изолированный Бог (как "Лицо" (Person)) есть для Гегеля нечто столь же мало реальное, как и любой иной единичный объект, включая единичное Я. Но всякое сообщество в Боге

(Gottesgemeinschaft) немисливо без него как личности и без того, чтобы личности Бога полагали верховное значение⁵⁹. Херинг подчеркивает, с другой стороны, что диалектическая интерпретация Гегелем строения Духа покоится не на "субъект-объектном отношении, а на диалектике живой связи между духами (индивидуальным и божественным)"⁶⁰, которая также есть отношение личностей.

В противоположность однозначности и односторонности исследования Дильтея, Херинг подчеркивает, опираясь на анализ гегелевской терминологии этого времени, многозначность и подчас противоречивость употребляемых им понятий. Гегель использует основные категории первоначально в "отрицательном" смысле, призванном описать негативное содержание действительности (например, "Абсолют" как обозначение оторванности Бога от мира, "Личность" — выражение изолированной индивидуальности, "Соединение" — указание на безжизненный агрегат частей, присущих иудейскому духу, "позитивность" — подчеркивание безжизненности и бездуховности религии иудеев и т.д.), а затем эти же категории, но уже в положительном смысле, для воссоздания образа истинного мира ("Абсолют" — всеединство Бога и мира, "Личность" — духовная индивидуальность Божественного и человеческого, "Соединение" — подлинная основа бытия, реализующая себя в жизни и любви, "позитивность" — примиренная с существом жизни всячная структура религии и т.п.). Важность этого терминологического разделения была указана Херингом впервые. Но ему не удалось при этом избежать многих искажений существа мысли. Так, например, Гегель никогда не говорит о позитивности в "хорошем" смысле, его интерпретация "индивидуальности" также в основном отрицательна. Общине Гегеля с Гельдерлином, которое Херинг пытался тематизировать и формулировать философски, оказалось подчиненным у него схеме, не отвечающей истинному положению дел. Херинг увидел, при сходстве основных идей, различие установок мысли — "практически-этически-мужская" у Гегеля, "эстетически-созерцательно-женственная" у Гельдерлина⁶¹. Впрочем, несмотря на то, что большинство истолкований Херинга отвергнуто на основе фактических данных и текстологических интерпретаций, работа его и по сей день является редким примером подробного комментирования языка Гегеля. (Для действительно философского анализа Херингу недоставало работы с рукописями.)

Самым значительным вкладом неогегельянства в изучение юношеского развития философа стала работа Глюкнера "Гегель". Его интерес к молодому Гегелю объяснялся тем, что он пришел к неогегельянству под влиянием философии жизни. Последующая учеба у Риккерта определила интерес Глюкнера: он увидел в Гегеле философа, поставившего задачу *конкретного мышления*, а не диалектика или творца системы⁶². Эту интуицию Глюкнер укрепил, работая над изданием гегелевских трудов⁶³. Он решил представить образ всей гегелевской философии, исходя из интерпретации природы личности мыслителя и прежде всего его юношеских взглядов. В этом направлении Глюкнеру пришлось двигаться фактически в одиночестве, ибо "безразличие ко всем генетически-биографическим, а также эволюционно-историческим проблемам исследования Гегеля было тогда почти всеобщим"⁶⁴. В своем докладе на первом гегелевском конгрессе Глюкнер попытался актуализировать это движенье мысли, идущее к Гегелю от философии жизни. Но "молодой Гегель (...)" лишь от понимания которого я ожидал возрождение Гегеля, остался либо неизвестным участникам конгресса, либо показался несущественным⁶⁵. Призыв Глюкнера к документированному историко-философскому исследованию Гегеля не был услышан.

В своей книге о Гегеле Глюкнер постарался соединить обсуждение модной тогда проблемы трансцендентального синтеза (Гегель в связи с Кантом) и исследование личностных истоков гегелевского философствования, связав тем самым плодотворные результаты гносеологической работы с идеями Lebensphilosophie. Так родилась знаменитая формулировка: "Я попытался снять *панлогизм* гегелевской системы и *пантрагизм* гегелевского мировоззрения"⁶⁶. Для понимания *судьбы* гегелевской философии (а Глюкнер понимал это "нисхождение" из пантрагизма в панлогизм именно как судьбу мысли), и прежде всего ее первой стадии (до "Феноменологии духа"), необходимо, по мнению Глюкнера, проследить то, как Гегель мыслит противоречие и противоположность. На этом и построено рассмотрение Глюкнером молодого Гегеля, который в ходе духовной эволюции приходит к мысли о

включении противоречия в единство жизни и тем самым признает, что жизнь есть трагический процесс. Это признание делает Гегеля философом⁶⁷. В целом, однако, следует сказать, что книга Глюкнера представила образ Гегеля с позиции, которая Гегелю была совершенно чуждой. Основной мотив гегелевского юношеского развития — "пантрагизм" — Глюкнер понимает как стремление соединить "рациональное" и "иррациональное". По его мнению, это стремление лежит и в основе гегелевского понимания истории. Но идея такого синтеза вовсе не рассматривалась молодым Гегелем. Он не употребляет даже эти термины — "рациональное" и "иррациональное". Антитеза "жизни" (любви) и "рефлексии", описываемая Гегелем, имеет совершенно иное содержание, чем указанное противопоставление, вышедшее скорее из философии жизни и, частично, из неокантианства (рациональное оформление иррациональной стихии). К тому же стилизация Гегеля под "идеального убийцу", так сказать предельное, гениальное явление "мещанства" (Spießbürgerliche) создает совершенно превратное представление о духовном развитии мыслителя. (Здесь исследователь вводит в заблуждение отсутствие богатой событиями биографии философа или его многочисленные характеристики современниками, типа "спокойный, рассудочный человек" (Гельдерлин).)

В рамках философского пробуждения начала века интерес к Гегелю был вызван не только "поворотом к духу". Это была, так сказать, лишь первая волна возрождения метафизики или открытия нового пути философствования. Другой путь, более радикальный, можно обозначить как "поворот к существованию". Философы, увидевшие в онтологии и мысли о существовании возможность новой постановки главных вопросов, казалось, решительно порвали с идеалистической метафизикой, ярче всего выраженной Гегелем. Но в отличие от позитивистского протеста XIX в. признавалась сущность вопросов, поставленных немецким идеализмом. Открывалась возможность подлинного диалога с традицией⁶⁸.

Первым примером такого "преодоления" (в хайдеггеровском смысле "Überwindung", как "ухода", "забвения", и "пробытия и ...") Гегеля стало философствование Франца Розенцвейга (1886—1929)⁶⁹.

Розенцвейг, изучавший с 1907 г. историю сначала в Берлине, а затем во Фрайбурге, под влиянием своего учителя Фридриха Майнеке, автора классического произведения немецкой исторической школы "Космополитизм и национальное государство", заинтересовался развитием политической философии Гегеля. В 1910 г. Розенцвейг начал работать над книгой о формировании политической мысли Гегеля, которую он понимал в соответствии со взглядами своего учителя как главный теоретический вклад в создание единого немецкого национального государства. Одна глава этой книги стала в 1912 г. его докторской диссертацией⁷⁰.

Розенцвейг прослеживает эволюцию политической мысли Гегеля от юношеских работ до "Философии права". Упреки прежних исследователей, Розенкранца и Гайма, за искаженное представление о политической философии Гегеля в юношеский период, Розенцвейг специально анализирует все политические работы Гегеля, относящиеся к этому времени (перевод и комментарий писем Канта, работа о внутренних отношениях в Вюртемберге, начало сочинения "Конституция Германии"), подчеркивая их значение в становлении философских взглядов Гегеля.

В условиях политической "безродности" (Heimatlosigkeit) немецкого духа⁷¹ у Гегеля созревает новая государственная идея. Последующее развитие мыслителя представляет собой лишь систематизацию и развертывание этой государственной идеи. Уже в Тюбингене, описывая природу "народного духа", Гегель подчеркивает переплетение в нем культурной и политической жизни⁷². Первые наброски новой философии государства относятся к Бернскому периоду. Гегелевское воззрение, сформулированное в ходе исследования причин заката античности и утверждения христианской позитивности, таково: "Идея государства есть благо, на которое работает одиночка, конечная цель его мира, перед которой исчезает его индивидуальность, которая переживает его, благо, являющееся его душой и вечностью"⁷³. Но лишь во Франкфурте в процессе общения с Гельдерлином Гегель разрабатывает подлинно новую идею государства⁷⁴. Хотя система еще не создана, но "мысли находятся в той констелляции, которая впоследствии должна господствовать в поздней системе"⁷⁵. Государство, описываемое Гегелем, — национальное государство, царящее во всемирной истории. В известном смысле, "оно стало идолом, который требует, чтобы индивид и нация были принесены ему в жертву"⁷⁶. Оно осуществляет

свою власть, приводя нацию к высшему политическому единству и тем самым утверждая ее право быть "историческим народом".

В этом образе эволюции Гегеля, нарисованном Розенцвейгом, не нашлось, однако, места для "Первой программы системы немецкого идеализма", честь первой публикации которой принадлежит самому Розенцвейгу (1917). Розенцвейг не сомневался, что рассуждения о том, что государство "должно прекратиться", ибо оно есть "механизм" и т.д., никогда не могут принадлежать Гегелю. Он приписал авторство Шеллингу (как теперь доказано, совершенно ошибочно), оставшись в плену у своей чересчур прямолинейной интерпретации развития политической мысли Гегеля.

Книга была почти полностью закончена к 1914 г., но вышла лишь в 1920 г., когда автор уже отверг свои прежние увлечения политической философией и вообще немецким идеализмом. Опыт войны, который он пережил на фронте в окопах, явил ему, как и многим его современникам, образ исторической катастрофы, похоронившей все прежние идеалистические ценности. История Запада, и это составило потом одну из основных идей "Звезды спасения", оказалась основной преимущественно на войнах и насилие. Новая задача человечества, вытекающая из этого радикального осуждения истории, состоит именно в выходе из нее, именно в "спасении", то есть обретении новой, истинной связи с Богом⁷⁷. По этому пути человечество может вести лишь тот народ, который сохранил живую связь с Богом. Это — еврейский народ, в силу исторической судьбы и религиозного предназначения оставшийся "внеисторическим", не свершившим "исторического грехопадения".

Парадоксально, что и религиозно-эсхатологическое преодоление исторического релятивизма и понимание евреев как "экзисторического народа" (а это по существу ведущие идеи мистической историософии Розенцвейга)⁷⁸ зависят у Розенцвейга в очень сильной степени от гегелевской философии: от интерпретации истории как политической истории и от понимания "духа пудейства", и это несмотря на это радикальный отказ философствовать "по Гегелю". Гегелевская политическая философия, а в еще большей степени его философия истории определили тот образ исторического процесса, что предносился Розенцвейгу в его критике Запада. Гегель был для Розенцвейга не только системой, подлежащей разрушению, но и источником⁷⁹. Подтверждением этого является постоянный интерес Розенцвейга, и после написания "Звезды спасения", к эпохе, каковую он символически обозначил "1800 год". Гете и Гегель воплощают в ней "завершение идеи исторической имманентности", высший пункт развития "языческой культуры". Уникальная ее особенность — "встреча живой философии и живой поэзии", поисков мысли и поисков жизни⁸⁰. Величие этой эпохи Розенцвейг открыл на пути поиска нового предназначения мысли и веры и, тем самым, начал мыслить не только "против Гегеля", но и "вместе с ним".

Опыт понимания Гегеля, осуществленный Розенцвейгом, был лишь предзнаменованием обсуждения в рамках философии существования юношеских идей мыслителя. Особенный интерес к ним возник у представителей антропологической ветви экзистенциальной философии. Тема о человеке стала центральной в этих исследованиях. Молодой Гегель предстал не теологом или пантеистом, но тонким аналитиком человеческой природы и основ человеческого бытия.

Одну из версий антропологической интерпретации работ Гегеля развил в 1931 г. Юстус Шварц (род. 1901). Ученик Кронера, Хайдеггера и Гаймзета постарался воссоздать в своей диссертации "Антропологическая метафизика молодого Гегеля" основные черты первоначального гегелевского идеала человеческой жизни, который мыслитель стремился впоследствии связать с действительностью, чтобы найти ту первоначальную основу, дающую воплощенному идеалу осмысленность и реальность. Содержанием этого идеала является, по убеждению Шварца, "новый порядок человеческо-общественных отношений"⁸¹, причем этот новый порядок базируется на возрожденном религиозном духе⁸². Центр тяжести антропологической философии молодого Гегеля лежит, таким образом, в сфере практического и религиозного. В позднейших работах Шварц стремится, опираясь на эти исследования, развить антропологическую метафизику на основе понятия "творческого поступка", которое поможет преодолеть разрыв между нравственно-религиозным и познавательным образом мира⁸³.

Другую интерпретацию антропологических идей Гегеля осуществил католический

философ Теодор Штейнбюхель (1888—1949)⁸⁴. "Антропологическая проблема является основной в его мышлении от его работы о "Социализме как нравственной идее" и его большого исследования Гегеля до его духовно величественных "Философских оснований католического учения о нравах" (1938), в которой сущность Ниппанитис устанавливается в качестве естественного фундамента христианского этоса, в споре с образами человека у Ницше, Георга, Клауса, Хайдеггера и Ясперса, вплоть до Сартра. В его книге "Христианское средневековье" (1935) эта проблема также имеет преобладающее значение"⁸⁵. Книга Штейнбюхеля "Основная проблема гегелевской философии (том 1, Бонн, 1933) описывает Гегеля на пути к "открытию духа". Главный тезис, из которого исходит исследование, — ключом к пониманию исторического развития Гегеля является "старейшая проблема отношения всеобщего к особенному"⁸⁶. Но у Гегеля это отношение имеет не логический смысл и не позитивное значение связи факта и понятия, а является онтологической проблемой. "Гегель вносит вклад в философию существования"⁸⁷. Понимание человеческого бытия составляет основную задачу Гегеля с самого начала его философствования. Отличительной особенностью последнего является внимание к исторической определенности человеческого бытия. В связи с этим "основная проблема" в мышлении молодого Гегеля получает новое измерение, — речь идет о действительности "индивидуальной экзистенции" в "исторически-конкретном сообществе", то есть народе⁸⁸. "Никто из немецких идеалистов, — считает Штейнбюхель, — не смог так, как Гегель, влести существование (Dasein) человека в совместное существование (Miteinander) конкретного, исторического народа"⁸⁹. Этот тезис автор развивает в исследовании важнейших проблем ранней философии Гегеля: 1. человек как религиозно-моральное существо; 2. сообщество религиозно-моральных людей; 3. "народная религия" как основа сообщества; 4. "соединение противоположностей" в "любви", "жизни" и "духе" (здесь же в связи с Гельдерлином исследуется идея судьбы); 5. политическое мировоззрение и идея государства⁹⁰. Одновременно с этим Штейнбюхель дает очень подробный и тонкий анализ влияния неоплатонизма и неоспинозизма на развитие молодого Гегеля.

В исследованиях Гегеля, основывающихся на философии существования, важное место занимает работа Герберта Маркузе "Гегелевская онтология и теория историчности" — его докторская диссертация, защищенная под руководством Хайдеггера. Хотя работа в целом посвящена "позднему" Гегелю, Маркузе специально останавливается на рассмотрении понятия жизни в теологических сочинениях молодого Гегеля. Столкновение бытия как жизни (Leben als Seinsbegriff) является, по его мнению, первым шагом в историческом понимании бытия⁹¹.

Исследования молодого Гегеля обогатились в духовном движении 20-х — 30-х гг. новым взглядом, новым мотивом. Он пришел из литературы и был связан с открытием для современного мышления творчества Гельдерлина. Опубlikованный Норбертом Хеллингатом Гельдерлин оказался "позем XX века", поэтому мировой катастрофы и новой исторической судьбы человечества. Не только поэты (например, Рильке) увидели в Гельдерлине источник вдохновения. Его творчество воодушевляло теологов (книга Романо Гвардини "Гельдерлин"), философов (лекция Хайдеггера), историков литературы (двухтомное исследование Вильгельма Бема "Гельдерлин" и даже физиков (Гейзенберг)⁹². Гельдерлин явил забытый, но непродвиженный путь мысли, чувства, веры. Его видение истории (точнее, созданный им исторический миф), выраженное в "Эмпедокле" и поздних гимнах, поразительно соответствовало чаяниям современности. Взоры исследователей вновь обратились к эпохе 1800 года.

Молодой Гегель оказался одним из важнейших персонажей, участвовавших вместе с Гельдерлином в прокладывании пути духа в эту эпоху. Присутствие его в непосредственной близости к Гельдерлину во время формирования зрелых взглядов последнего (Франкфурт и Гомбург 1797—1800) давало повод к переосмыслению его первоначального идейного развития и новому пониманию его ранних произведений. Предыдущие исследования его общения с Гельдерлином (от Розенкранца до Дильтея или даже Херинга) имели больше историко-культурный или биографический характер. Теперь диалог Гегеля и Гельдерлина становится живым источником современного мышления. Первые опыты на этом пути осуществили Ханс-Геро Бём и Иоханнес Хоффмайстер.

Диссертация Бема⁹³, опубликованная в Марбурге в 1932 г., была посвящена "проблеме смерти у Гельдерлина и Гегеля". Бём прослеживает развитие идей

философа и поэта в период с 1797 по 1800 г. Тогда, по его мнению, у обоих формируется основное понимание связи жизни и смерти. Эта связь является центром их мыслительного мира, исходя из которого можно реконструировать понимание ими отдельных проблем⁹⁴. Первоначальный взгляд на смерть в рукописях Гегеля о "Духе иудейства" не присматривает их сочетания. Смерть (не просто как индивидуальная смерть, но как распад духа, разрыв всех живых связей) мыслится Гегелем только как абсолютная противоположность жизни. Вседневная жизнь оказывается тем самым ограниченной этой противоположностью и бессильной осуществить подлинное ассендентство. Этот же взгляд свойствен и Гельдерлину в период создания первого тома "Гипериона"⁹⁵. Размышления друзей о связи духовной и физической смерти и обсуждение проблемы судьбы создают основу для более конкретного понимания значения смерти. Драма Гельдерлина о Эмпедокле и "Дух христианства" Гегеля (а также "Фрагмент системы 1800 г.") свидетельствуют о переходе от антитетической диалектики, в которой противоположность жизни и смерти является определяющей, к динамическому рассмотрению этой связи. Смерть — уже не просто отрицание жизни, она входит в качестве негативного момента в развивающееся всеединство жизни. Жизнь, приемляющая смерть и преодолевающая ее в себе, становится историей⁹⁶. Различие Гельдерлина и Гегеля в интерпретации этой идеи состоит в том, что первый разбивает последовательно историческую интерпретацию жизни, тогда как у второго даже в понимании истории сохраняется системная диалектика⁹⁷.

Хоффмайстер⁹⁸ опирался в своих исследованиях на гегелевскую филологию, значительный вклад в которую он внес сам, издав сборник новых текстов "Документы гегелевского развития" (1936). Эта книга, содержащая неопубликованные гимназические сочинения, проповеди и выпуски Гегеля, создала возможность более точного представления о развитии Гегеля в Штуттгартский и Тюбингенский периоды. Работа над этим сборником была вместе с тем документальным подтверждением концепции, выдвинутой Хоффмайстером в докторской диссертации. Существо ее можно выразить словосочетанием "возмужание идеи". Хоффмайстера интересовала проблема перехода от юношеского субъективизма к зрелому взгляду на мир, то есть преодоление идеалистического (юношеского) сознания на пути к признанию диалектической природы связи субъекта и реальности, к применению к последней. Блистательное сопоставление Гегеля и Гельдерлина, данное в диссертации Хоффмайстера (впрочем, несвоебодное от некоторых, может быть вполне сознательных, анахронизмов, например, сопоставления поздних гимнов Гельдерлина, созданных уже после прекращения дружбы, с "Духом христианства"), было развито им в табличной работе "Гельдерлин и философия" (1941), где он показал самостоятельную ценность философских идей Гельдерлина, а не только их подготовительное значение для поэтического творчества. Афинская речь Гипериона определяет философию высшую задачу в *познании* красоты, тогда как предзнаменование поэзии — в конкретно-чувственном *изображении* красоты. Тем самым проясняется и устанавливается равное отношение философии и поэзии. Выдвижение этой идеи — важнейший вклад Гельдерлина в развитие немецкого идеализма.

Незадолго до смерти Хоффмайстер стал инициатором создания первого критического собрания сочинений Гегеля (1953). Его инициатива легла в основание крупнейшего пересмотра в гегелевских исследованиях, произошедшего в связи с началом этого издания.

Разразившаяся вторая мировая война и предшествовавшая ей установление национал-социалистической диктатуры не могли не затронуть даже столь отдаленной, казалось бы, от текущей политики сферы, как историко-философские исследования. Философская мысль оказалась втянутой в политический круговорот и порой неспостижимым образом влияла на путь политики, открывая неизбежную судьбу реальности, отвергнувшей высшее предназначение жизни.

Еще в 1932 г. Пауль Тиллих увидел в мыслях молодого Гегеля пророчество о судьбе германского народа и указал на ее трагический характер. "Наш народ с самого начала есть народ противоположностей"⁹⁹. Отсутствие исторически сформированного внутреннего единства народной судьбы являет принцип, определяющий существование народа, и этот принцип совпадает с тем, что Гегель назвал "духом иудейства". Изначальное смысловое родство германского и иудейского духа приводит первый к оттапливанию от последнего. Но как невозможно побороть судьбу, так же

невозможно освободиться от собственного духа. Борьба с судьбой приводит к трагедии и разрушению, усилие примирения с судьбой направляет народный дух в русло истории¹⁰⁰.

Потрясающая глубина этого, увиденного Тиллихом в гегелевских фрагментах, пророчества раскрылась всего лишь несколько лет спустя, когда тоталитарная диктатура выбрала путь борьбы с судьбой и "оттапливания" от иудейского духа, причем в виде самой страшной действительности. Война и предсказанное разрушение нанесли тяжелейшее поражение способности исторического самоосмысления.

В огне войны исчезли многие исторические документы. Многие исследователи вынуждены были эмигрировать из Германии, некоторые погибли во время войны.

Гегельянство, так и не достигнув своего духовного завершения, было превращено в руины. Немногие оставшиеся в Германии хотя и продолжали работать, но все больше отстранялись от исследований Гегеля, как бы предвступая значение роковой связи мысли и реальности. За послевоенное пятилетие была опубликована лишь одна диссертация о молодом Гегеле: Рихард Гаге. "Тюбингенские лозунги дружбы: 'Одно и все' и 'Царство божие'" (Мюнхен, 1948). Центр исследований нашей темы переместился на время во Францию.

Однако, прежде чем совершить экскурс во французские интерпретации молодого Гегеля, нужно остановиться на одной книге, вышедшей в 1948 г. Я имею в виду знаменитый труд Георга Лукача "Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества" (русский перевод: Москва, 1987), подзаголовок другого издания книги: "отношение диалектики к политэкономии". Книга была написана в 30-е гг. в Москве как ответ на "теологическую интерпретацию молодого Гегеля реакционными апологетами империализма".

К предосторности первого (и единственного) марксистского труда о философии молодого Гегеля относятся московские встречи Лукача с М.А. Лифшицем в институте марксизма-ленинизма¹⁰¹. Лифшицу посвящена книга "Молодой Гегель". Он является автором первой статьи о молодом Гегеле на русском языке "Литературное наследство Гегеля"¹⁰². На основании этой статьи можно с уверенностью сказать, что именно эти встречи и беседы с Лифшицем стали не только стимулом для написания Лукачем своего исследования, но и в существенных чертах определили его проблемное содержание.

Лифшиц пишет, что "работы, опубликованные Нолем, показывают нам молодого Гегеля в качестве одного из наиболее последовательных демократов тогдашней Германии"¹⁰³. "Революционный гуманизм" Гегеля есть убеждение "буржуазного демократа"¹⁰⁴, полностью совпадающее с идеями якобинцев. Это совпадение взглядов Лифшиц анализирует на примере понимания Гегелем религии, искусства и образа античности. "Так же, как деятели Конвента, Гегель рассматривает религию в качестве средства для политико-социального воспитания и руководства массами"¹⁰⁵. Что же касается отношения к античному миру, то, по мнению Лифшица, "эта политико-эстетическая фантастика свойственна Гегелю в одинаковой степени с деятелями Комитета общественного спасения, она образует их общую черту, выражение их общей исторической и классовой ограниченности"¹⁰⁶.

Тезисы о "революционном демократизме" Гегеля, его "антитеологической ориентации" во взглядах на религию, искусство и общество были развиты Лукачем более подробно, хотя в основном содержании остались теми же. В отличие от текста Лифшица, в книге "Молодой Гегель" появляется новый мотив, определяющий интерпретацию: Гегель является первым немецким мыслителем, заявившимся анализом проблем промышленной революции и создавшим на основе социально-политического и экономического анализа диалектического философич.

Радикальная критика образа Гегеля как "теолога" принадлежит к числу несомненных достоинств книги Лукача, наряду с утверждением приоритета социальных проблем над богословскими. Но, вместе с тем, величайшим заблуждением является изображение Гегеля как социально-экономического и политического мыслителя в духе молодого Маркса эпохи "Парижских рукописей" 1844 г. Сужение горизонта рассмотрения не позволило Лукачу увидеть, что, хотя Гегель не был "теологом", он был религиозным мыслителем и разрывал религиозно-практическую философию, в поле зрения которой попадали, разумеется, и социальные проблемы (но опять-таки не преимущественно экономические)¹⁰⁷.

Особенность позиции Лукача стала причиной множества неверных толкований им частных проблем истории молодого Гегеля. Отсутствие всякого упоминания работы "Жизнь Иисуса" уже отмечалось исследователями¹⁰⁸. И хотя критика христианства Гегелем дает некоторые поводы для истолкования его в "антиатеологическом" духе, но утверждение о тождестве идеи "народной религии" с культом "Высшего Существа", практиковавшимся Робеспьером, не имеет абсолютно никаких оснований (и просто противоречит истории возникновения этой тематики у Гегеля). Подобным же образом, тезис о якобинизме Гегеля не подтверждается анализом источников. Исследования материалов биографии Гегеля¹⁰⁹ показывают скорее, что Гегель никогда не был "революционным демократом" в якобинском духе.

Очень серьезно искажению подвергается история развития идей Гегеля во Франкфуртский период. Здесь Лукач, следуя своей схеме, вынужден был поневоле заимствовать суждение поверженных им оппонентов о глубочайшем духовном кризисе, постигшем Гегеля во Франкфурте и выжившем его философией отчаяния с ее идеями судьбы, любви и прочее. Такая интерпретация не соответствует фактическим данным о характере жизни Гегеля в это время, а изображение "Франкфуртской философии" как продукта временного инокондического состояния мыслителя отрицает всякое значение франкфуртских идей.

В работах Лифшица и Лукача Гегель предстает в качестве идеолога, устами которого говорят безличные исторические силы (классы, производственные отношения и т.д.). На пути этого исследования историческая индивидуальность попросту растворяется и все, что оказывается в ней несоответствующим величественной поступи общественного сознания, осуждается как классовая ограниченность. Без сомнения, Лукач поставил ряд совершенно новых проблем в изучении молодого Гегеля, некоторые его анализы политических идей весьма важны, но его ориентация на рассмотрение социальных и политических проблем (сама по себе верная) страдает всеми недостатками историко-материалистического идеологизирования¹¹⁰.

История изучения молодого Гегеля во Франции начинается еще до второй мировой войны с работы Жана Валья "Несчастие сознания в философии Гегеля"¹¹¹. Как следует уже из названия, центральным мотивом ранней гегелевской философии, по мнению Валья, является "несчастное сознание" (понятое, правда, не столько в смысле образа из "Феноменологии духа", сколько как символ мистического мировоззрения от Паскаля до Кьеркегора). Переживание смерти Бога, ощущение трагической разорванности человеческого существования и стремление к воссоединению жизни в красоте, — таково содержание гегелевского мировоззрения. "Сходная интуиция лежит в основе христианского мистицизма Новалиса, языческого мистицизма Гельдерлина и гегелевской логики"¹¹².

Состояние разорванности существования Гегель изображает в виде иудейского духа. Иудейский народ — воплощение всестороннего отчуждения: разрыв с близкими с природой, отчуждение от других народов увеичивается высшей формой разорванности — отношением к Богу как субъекту абсолютного разделения. Неприятие живого Бога есть судьба иудейства.

Другим "несчастьем" сознания является, по Вально, рационально-понятийное мышление. Со своей критикой понятия Гегель "занимает место в движении, идущем от Лафатера и Гамана до Кьеркегора"¹¹³. Объектом гегелевской критики понятия становится рационализм Просвещения, но позднее Гегель находит главную форму понятийного расчленения жизни — моральное должествование¹¹⁴. Преодолевая кантовский морализм в идее любви, Гегель достигает высшего пункта романтического иррационализма¹¹⁵, но здесь начинается его основное отличие от мистики романтиков. Гегель вводит разделение в глубины самого бытия. Любовь, неспособная преодолеть разорванность, она лишь отвергает ее. В понятии судьбы Гегель находит возможность выразить полноту жизни, сочетающей единство и разделение¹¹⁶. Судьба есть как бы прафеномен гегелевского понятия, но уже не рассудочного, как у Канта или просветителей, а живого, конкретного понятия, синтезирующего, подобно аристотелевской энтелихи, движение мыслимого содержания с неподвижностью формы. В этой диалектике понятия Гегель освобождается от бесконечной разорванности "несчастливого сознания"¹¹⁷.

В 30-е гг. начал свои гегелевские исследования Жан Ипполит, прославившийся впоследствии своим переводом и интерпретацией "Феноменологии духа". В 1935 г. он опубликовал обширную статью "Юношеские работы Гегеля, в связи с недавними публикациями"¹¹⁸. Разбирая конфликты интерпретаций, Ипполит дает набросок собственного понимания философского развития мыслителя от Тюбингена до Иены, который лег в основу его книги "Введение в философию истории Гегеля", напечатанной после войны^{119, 120}. Ипполит указывает на удивительный факт — собственно философия занимает в гегелевских рукописях очень мало места, да и теология в специальном смысле слова в них почти отсутствует. "Гегель занимается в них больше философией истории, чем технической философией, и даже слово "история" мало подходит для характеристики этого типа спекуляции. Нашего мыслителя интересует прежде всего открытие религиозного духа, народного духа, создание новых понятий, способных выразить историческую жизнь человека, его существование в народе или в истории. В этом отношении Гегель несравним"¹²¹. Такой акцент на философии истории в юношеских работах дает Ипполиту возможность установить преэминентность тематики раннего и позднего Гегеля. Одной из таких тем, занимающих Гегеля в течение всей жизни, является народный дух. Гегель мыслит духовную жизнь как жизнь народа. Он ищет конкретное воплощение духа, извещающего крайности индивидуализма и космополитизма. "Народный дух — это историческая реальность, которая бесконечно превосходит индивидуума, но позволяет ему обнаружить себя в объективной форме. (...) Воплощение духа — это реальность одновременно и индивидуальная и универсальная, так как она предстает в мире и истории в образе народа"¹²². Ипполит сближает народный дух у Гегеля с тейнсовским "Gemeinschaft", но подчеркивает важное различие: хотя народ и есть органическое целое, обладающее своим телом, но индивидуум не исчезает в нем, а как раз наоборот, только в нем обретает самостоятельное и личностный смысл. Описывая образы Сократа, Христа, Авраама, Антигоны, Гегель стремится постигнуть неуничтожимую оригинальность индивидуального духа, возникающего в глубине народной жизни.

Другой темой, имманентно развивающейся из первой, является основополагающая для всей гегелевской философии связь разума и истории. "Разум и История — таковы два начала, которые он рассматривает в своих юношеских сочинениях, чтобы сначала противопоставить их и примирить"¹²³.

От кантовской противоположности разумного и исторического Гегель приходит во Франкфурте к новому видению их связи, основанному на понимании истории как жизни. "Идея глубокого единства всей жизни и иррационального отношения между нашей конечной жизнью и жизнью бесконечно господствующего отныне в гегелевской мысли. Однако будущий автор "Логик" не пропадает в иррациональном мистицизме и пантеизме, он стремится расширить разум, чтобы сделать его способным постигнуть эту жизнь"¹²⁴. Примирение истории (жизни) и разума Гегель находит в понятии "судьбы". Пантрагизм, свойственный гегелевскому мировоззрению, вводится в сферу разума и развивается как внутренняя диалектика разума. Здесь Ипполит также прослеживает переплетение мысли об индивидуальности и целостности в гегелевском мировоззрении. Примирение личности с судьбой, достигаемое благодаря любви, возмущает ее до осознания своего высшего призвания и связи с народным духом. В отрицательной форме эта связь присутствует в судьбе Авраама, которая является индивидуальным образом судьбы еврейского народа. Но истинным проявлением трагического противоречия и примирения личности и судьбы Гегель считает образ Иисуса¹²⁵.

Хотя, на мой взгляд, Ипполит слишком сильно сближает содержание идей молодого Гегеля с его позднейшей философией истории, (История видится молодому мыслителю совсем не как шестиве разума в мире), но сама постановка проблемы является чрезвычайно важной: Ипполит впервые соединяет религиозно-практическо-политические размышления Гегеля в горизонте философии истории и, в отличие от Дильтея, подчеркивавшего иррациональный характер исторической жизни в понимании Гегеля, говорит о расширении философского понятия разума.

В 50-е гг. к дискуссии о Гегеле во Франции, в которой участвовали

экзистенциалисты, марксисты и феноменологи, подключилась группа философов католического университета в Лувене. Лувенские исследования Гегеля инициировал профессор Ф. Грегуар, член-корреспондент Королевской Академии наук Бельгии, опубликовавший в 40-е гг. серию книг и статей, завершённую трудом "Гегелевские исследования. Основные пункты системы"¹²⁶.

Непосредственно молодому Гегелю была посвящена книга лувенского теолога и философа Поля Асвельда "Религиозная мысль молодого Гегеля. Свобода и Отчуждение" (1953). Ставя в центр обсуждения проблему отчуждения, развитую Лухачем и вызвавшую позднее столь оживленную дискуссию по Франции, Асвельд, однако, стремится на основе исследования документов показать религиозный исток этой идеи у Гегеля и раскрыть целостное гегелевское мировоззрение, соединяя теологические и политические размышления Гегеля в этом едином истоке. Первым среди исследователей Асвельд конкретно анализирует религиозные идеи той же эпохи, устанавливая те возможные связи Гегеля с пиеизмом, просветительской теологией и критикой религии, на фоне которых происходило развитие молодого мыслителя. Обсуждение тюбингенской теологии, находимое нами в письмах Гегеля к Шеллингу, впервые раскрывается Асвельдом как важнейшая тема гегелевских занятий. В контексте этой полемики становится отчетливо ясным стремление Гегеля соединить исследования Канта с критикой теологии и влияние на первые гегелевские работы крупнейших дискуссий того времени: спора о пантеизме (Лессинг, Якоби, М. Мендельсон) и обсуждения сочинения Фихте о критике откровения¹²⁷. Этим раскрываются конкретные задачи Гегеля, поставленные им при написании "Тюбингенского фрагмента" и "Позитивности христианской религии".

Как показывает Асвельд, именно в Берне и именно из религиозной тематики возникает у Гегеля проблема отчуждения¹²⁸. Гегель интерпретирует христианскую религию под углом зрения отчуждения и критикует в ней все, что, по его мнению, препятствует реализации человеческой свободы. "Гегель сделал религию свободной от догмы. Все исторические перипетии между небом и землей, между милосердным Богом и грешным и слабым человеком исчезают. Остается только Бог в его изолированном сиянии и Гегель, который с поднятой головой и сознанием исключительного достоинства человека — ведь он обладает разумом — божественной искрой, — трудится над реализацией на земле высшего блага. Но скоро и сам Бог исчезает и уступает место безличному Абсолюту, "в котором" человек в подлинном смысле "есть". Человеческая свобода, автономия человека, создание самого себя, полагание самого себя приобретают еще более глубокий, более радикальный, собственно — божественный смысл"¹²⁹.

Асвельд не сомневается в том, что Гегель под влиянием первых работ Шеллинга полностью отвергает идею личного Бога, замаскируя ее божественной свободой человека. Здесь идет уже речь не о "протестантском модернизме", по пути которого первоначально двигался Гегель, но о радикальном пантеизме. Асвельд интерпретирует последний термин в сугубо теологическом смысле. Пантеизм, отличающийся им от атеизма, теизма и панентеизма, есть концепция, "которая отменяет личный характер Бога и считает противоречием приписывание бесконечному источнику качеств, характеризующих человеческую личность (самосознание, воля, справедливость, благодать и т.д.). Пантеизм понимает Абсолют по образу сферы (...) или духовного порыва, который одушевляет конечное и в котором конечное пребывает; конечное принимает участие в жизни Бесконечного и порой, но не всегда, отождествляется с высшим завершением самого Бесконечного, с приходением Бесконечного к самосознанию"¹³⁰. Такая концепция "Божественной тотальности", выработываемая Гегелем в ходе критики ортодоксальной теологии, не означает, по Асвельду, "мистического пантеизма". Следуя Ипполиту, он утверждает, что у Гегеля идет речь о расширении границ разума приданием ему божественного смысла¹³¹, хотя и нельзя игнорировать влияния на Гегеля мистической литературы и замечательной мистической экзегетики пиеиста Этингера (1702—1782).

Франкфуртское развитие идеи религиозного отчуждения и формирование гегелевского представления о метафизическом отчуждении Асвельд прослеживает на материале фрагментов и текста "Духа иудаизма". В этот период Гегель рассматривает иудейскую религию как главное воплощение отчуждения, а божественную тотальность описывает в терминах "любви", "жизни" и "духа".

Последние понятия Асвельд, как и Херинг, связывает с библейской экзегезой Гегеля. "Лучше всякого другого библейское учение о св. Духе подчеркивает движение включения Божественного в человеческое, и понятие, что Гегель им вдохновлялся"¹³².

Но акцент на учении о духе, из которого изгнаны всякие представления об отчуждении и отношениях господства и рабства, рождает труднейшую антитему Абсолюта и человеческой свободы. Теистический путь представления о связи Бога и человека как отношения Я — Ты (каковой Херинг считает определяющим в развитии Гегеля) Асвельд считает не характерным для религиозных воззрений молодого мыслителя.

Эта антитема стала камнем преткновения всего просекантовского идеализма. В явной форме ее высказал Якоби, выступивший против Фихте: либо Я — независимо и автономно, и тогда Бог — ничто, либо Бог есть все, а Я — ничто. Асвельд полагает, что Гегель разрешил эти антитемы в диалектике личности и судьбы, которая являет, с одной стороны, трагический смысл свободы, а с другой, мистический акт вхождения Бога в мир. "Истинная свобода состоит, по Гегелю, в отдаче себя Абсолюту"¹³³.

Это новое переживание христианской тайны сопровождается, однако, у Гегеля, как и у других религиозных мыслителей его поколения — Фихте, Шеллинга, Шлейермахера, отказом от возвращения к "древним предрассудкам" — представлению о сверхъестественном, трансцендентном. Христианское учение в мышлении Гегеля сохраняет лишь символическое или, выражаясь словами Булльмана, "мифологическое" значение. В этом Гегель оказывает серьезнейшее влияние на теологическую мысль последних двух веков¹³⁴.

Асвельд дал пример того, что можно назвать "теологической интерпретацией" молодого Гегеля в точном смысле слова. Предшествующие авторы, например Ноль, употребляли применительно к Гегелю термин "теологический" скорее лишь для того, чтобы подчеркнуть специфичность гегелевского образа мыслей, отличного от взглядов чистого философа или политического мыслителя. Вопрос о значении гегелевских работ юношеского периода для развития самой теологии просто не поднимался. Первые опыты в этом духе были сделаны Карлом Бартом ("Протестантская теология в XIX веке", Цюрих, 1947, § 10) и Эмануэлем Хиршем ("История новой евангелической теологии", "Geschichte der neuen evangelischen Theologie im Zusammenhang mit der allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens", Gütersloh, 1952—54, Bd. 4—5). Конкретное исследование тюбингенской теологии было сделано в книге Хермелинка "История евангелической церкви в Вюртемберге от реформации до наших дней" (Штуттгарт — Тюбинген, 1949). Пятидесятые годы ознаменовались широкой дискуссией о "теологическом" наследии Гегеля. Дискуссия, в которой приняли участие не только теологи, но и философы, открыла ряд новых аспектов рассмотрения юношеских идей несостоявшегося вюртембергского теолога¹³⁵.

Лувенский католический университет стал местом появления еще одной важной вехи в исследованиях молодого Гегеля — интерпретации идей мыслителя в горизонте философских поисков Мартина Хайдеггера. Возобновившийся в конце 50-х — начале 60-х гг. интерес к феноменологии был стимулирован работами Архива Гуссерля в Лувене и учениками Гуссерля, эмигрировавшими после 1933 г. в Лувен (например, Е. Финк или Л. Ландгребе). Феноменологическая школа, основанная в Лувене, соединяла с гуссерлевским учением фундаментальную онтологию Хайдеггера и гегелевскую феноменологию духа. Это расширение границ феноменологии (предпринятое, например, Финком) оказало плодотворное влияние также и на гегелеведение. В 1967 г. была опубликована книга Жака Таминьо "Ностальгия по Греции на заре немецкого идеализма. Кант и греки на пути Шиллера, Гельдерлина и Гегеля". Дух хайдеггеровских толкований поэзии Гельдерлина и философии Канта разлит по всей книге, отличающейся блестящим литературным стилем.

"Цель этого исследования — онтологического порядка, — пишет Таминьо. — Говоря о Красоте, они (Гельдерлин, Шиллер, Гегель — Н.П.) говорят о Бытии. Говоря об искусстве, они имеют в виду отношение человеческой деятельности к Бытию. Все вопросы, сформулированы они или нет, руководящие их поиском, — что есть истина? что есть природа? что есть история? что есть искусство? — коренятся в

онтологической заботе"¹³⁶. Таминьо описывает опыт нового открытия смысла бытия в эпоху "1800 года". Преодоление Канта и ностальгия по Греции составляют два основополагающих момента этого нового опыта бытия. Описывая первые гегелевские наброски, Таминьо показывает пронизывающую их интуицию бытия. Бытие как явление, свет, открытость конституирует для Гегеля античное отношение к универсуму. Связь с природой, связь с Другим, связь со временем суть формы явления бытия, способы его открытия греческому духу. Именно в горизонте этой открытости греки понимали бытие изначально как Красоту, пришедшее к откровению Бытие. Таминьо подчеркивает, что Гегель, заимствуя терминологию просветительского восхищения античностью, использует ее для формулирования своей собственной онтологической интуиции. Гегелевская ностальгия по Греции есть ностальгия по бытию. "Ностальгия определена онтологической заботой. Поскольку посредством этого свободного развертывания, посредством этого света бытия, посредством этого света, который есть Бытие, человек имеет своей сущностью охлкнутичность. Он призван им, он ему принадлежит. Но ностальгия показывает, что человек отделен, что его изгнание является определением его сущности. (...) Есть ли связь — и какова она — между родиной и изгнанием. Здесь лежит корень спора с кантианством. Поскольку в их глазах оно есть по преимуществу мысль об изгнании и об этой эпохе изгнания, каковой является современность"¹³⁷.

Разбирая столь дискуссионный вопрос о влиянии Шеллинга на ранние идеи Гегеля, Таминьо устанавливает изначальное единство их взглядов, снимая, по существу, основу спора. "Не связаны ли они тем, что один, говоря о Жизни, другой — об Абсолюте, — оба мыслят о Бытии, которое одним и тем же движением очищается и от объективности природы и от субъективности сознания, достигая субъект-объективности? (...) Как для одного, так и для другого Бытие — это свет, сияние. Оно по своей сущности производит себя и открывает себя и в соответствии с этой сущностью распадается. (...) Неравенство или различие — есть онтологический процесс, посредством которого Бытие приходит к свету, и таким образом делает себя равным или тождественным самому себе"¹³⁸.

Этой же мыслью о Бытии руководствуется Гегель и во франкфуртских работах. Сознание оторванности от истинного истока Бытия, изгнанности из мира свободы и красоты отражаются в гегелевском анализе иудейско-кантианского духа и определяют его понимание судьбы христианства в истории. Лишь отблеск прекрасной религии, который Гегель ищет в христианстве, поможет указать путь возвращения к изначальной открытости бытия и утверждения любви и красоты в мире.

Стремления Гегеля находят поддержку в мыслях Гельдерлина об онтологическом смысле красоты, высказанных в "Гиперионе". Речь Гипериона перед развалинами Афин в заключении первого тома является выражением общего кредо Гельдерлина и Гегеля. Бытие, раскрывающееся в красоте, "определяется здесь как феномен, имеющий своей сущностью проявление и выражение"¹³⁹.

Но Гегель, вдохновленный этой мыслью, не находит в христианстве онтологической связи свободы, истины и красоты. Иисус отказывается от высшего примирения с миром и не достигает единства жизни и бытия. Это убеждение определяет мыслительный путь Гегеля. "Бог умер" говорит он в Йене и ищет преодоления судьбы христианства в спекулятивной диалектике¹⁴⁰.

В конце 50-х гг. центр исследований молодого Гегеля вновь перемещается в Германию. Работа французских, бельгийских и итальянских¹⁴¹ философов и теологов продолжается, но законодательницей мод вновь становится Германия.

Два обстоятельства сыграли в этом решающую роль. Первое — возрождение интереса к Гегелю у представителей главных направлений немецкой философии. Общей основой дискуссии стали вопросы о смысле разума в современную эпоху, об отношении разума к действительности и о связи разума с историей и общественным развитием. Феноменология, герменевтика (в некоторых ее проявлениях: философская герменевтика Гадамера и теория компенсации в науках о духе школы Иоханна Риттера), неомарксизм (прежде всего в лице Франкфуртской школы), диалектическая философия и философия существования формулируют вопросы, требующие нового обоснования гегелевских идей. Произошло нечто подобное процессу распада неокантианства в начале века, когда вопросы наук о культуре вышли на первый план

и была поставлена проблема соотношения природы и культуры. В этом пункте неокантианство уступило место неогегельянству.

За четыре года (1961—1965) в Германии было защищено свыше 200 диссертаций о Гегеле, выпущено около 280 книг: произведений Гегеля и исследований о нем. В университетах Гегель стал наиболее изучаемым философом¹⁴². Эта тенденция сохраняется и в настоящее время.

Возрождение интереса к Гегелю в Германии хотя и произошло на фоне общего обращения философии к ее собственной истории, но существенно отличалось от традиционных историко-философских исследований. "Мы оказались бы слепыми в отношении того способа, каким действует сегодня гегелевское творчество, если бы мы захотели поставить исследование Гегеля в один ряд с исследованиями Аристотеля или Канта: Гегель приводит или сворачивает не только философию и науки к тому, чтобы раскрывать определенные вопросы в связи с его творчеством, г-гегелевское творчество различными способами служит скорее средством образования сознания и средством идеологической дискуссии"¹⁴³.

Другим обстоятельством, стимулировавшим гегелевские исследования, стало создание грандиозного проекта издания критического собрания сочинений Гегеля. Инициатором этого проекта был, как уже указывалось, Иоханнес Хоффмайстер (1953). Но основная работа над изданием развернулась после учреждения в 1958 г. Архива Гегеля Академии наук Северного Рейна-Вестфалии. Первоначально Архив располагался в Бонне, а в 1968 г. переехал в основанный университет Бохума, где он находится по сей день¹⁴⁴.

Архив был призван осуществить комплексную программу, в центре которой стояла подготовка издания сочинений Гегеля, и которая объединяла следующие задачи: 1. создать все предпосылки для издания критического собрания сочинений Гегеля; 2. собрать и упорядочить все сочинения Гегеля, фотографии его рукописей, комплексы его лекций, при возможности оригинальные рукописи, а также литературу, которой пользовался Гегель и литературу о Гегеле; 3. содействовать гегелевским исследованиям собственными работами; 4. создавать возможности для координации исследований о Гегеле; 5. воспитывать молодые силы для выполнения задач, принятых на себя Архивом¹⁴⁵.

Философские ориентации исследователей Архива ничуть не связаны с каким-то особым гегельянством. В основу исследований полагаются тщательный (подтвержденный филологически) анализ текстов и рукописей Гегеля. "Архив должен исключить всякое предварительное общее истолкование Гегеля ради нейтрального исследования"¹⁴⁶.

Метод, который принят в исследованиях Гегеля последних десятилетий, принято называть "эволюционно-историческим" (entwicklungsgeschichtlich). Суть его заключается в прослеживании созревания и развития идей мыслителя на основе рассмотрения текста и контекста. В результате удается получать достоверные факты, не преобразованные в целостное представление. С одной стороны, здесь есть опасность окончательного расчленения одного Гегеля на несколько Гегелей (франкфуртский, йенский, нюрнбергский, берлинский и т.д.), которых порой очень трудно собрать воедино. Для задач издания текста такой прием обладает огромной ценностью, позволяя увидеть самостоятельное значение каждого текста и его особое место во всем гегелевском творчестве. Но целостный образ при этом неминуемо исчезает. С другой стороны, сам подобный подход опирается не на позитивистское изучение влияния среды на мыслителя и не на добычу "протокольных предположений", характеризующих содержание гегелевской философии, а на признание радикальной историчности мысли. От попытки неогегельянцев воскресить "дух" Гегеля это исследование существенно отличается интересом к "фактичности" исторического бытия мысли. Мысль как живое событие, а не как абстрактная формула рождается в истории и лишь как историческое образование обладает смыслом. Возможность понимания гегелевских идей заключается скорее в общей принадлежности к истории, а не в стремлении вырвать историческое событие мысли из его временной определенности и пересадить в современность. Здесь возникает совершенно иной тип единства, чем единство системы или единство "духа". Гегелевская философия являет свое единство в горизонте истории, которому принадлежит и наше философствование, и лишь в этом горизонте идеи Гегеля обнаруживаются либо как живой смысл, либо как мертвая схема. Но история существенным образом сплетена

из связей и контекстов, что и составляет ее фактическую ткань, и поэтому в ее исследовании большее значение имеет порой открытие новой связи, в которой находится мысль, или нового горизонта, позволяющего увидеть переплетение и единство этих связей.

Эта "феноменология исторической жизни", примененная в изучении юношеских идей Гегеля, позволила увидеть совершенно новые стороны развития немецкого идеализма. Эта тема была заново открыта работами Дитера Хенриха и Отто Пёггелера в 60-е гг.¹⁴⁷ Исследование философских фрагментов Гёльдерлина, проведенное Хенрихом, показало, что во Франкфуртских дискуссиях поэта и философа, которым предшествовало пребывание Гёльдерлина в Йене и беседы с Фихте, возникло новое направление немецкого идеализма, преодолевашее рефлексивную философию "Наукоучения" и критицизма в эстетическом платонизме, опирающемся на спинозиизма и Платона. Гегель, перенимая эстетическую философию Гёльдерлина, развивал ее во Франкфурте в религиозно-практическом направлении и затем в Йене, после прекращения контактов с Гёльдерлином, создал собственный вариант "философии соединения" (Vereinigungsphilosophie — как назвал ее Хенрих), порывающий с ее первыми набросками. Концептуальные расхождения исследователей заключаются в том, что "Хенрих подчеркивает влияние на франкфуртский круг Фихте, тогда как Пёггелер — введя за Гадамером, подчеркивает больше неоплатонический и неспинозистский фон, религиозную философию эпохи Гете как условия формирования эстетической "философии соединения"¹⁴⁸. Это направление исследования истоков немецкого идеализма породило многочисленную литературу о различных сторонах политических, религиозных и философских дискуссий в эпоху вокруг 1800 года¹⁴⁹.

Особый интерес к исследованию молодого Гегеля вызвала дискуссия о смысле и духовном строении современности, обнаружившая вопросы, решение которых стимулировало становление немецкого идеализма еще два века назад. "Обсуждавшееся тогда в известном смысле является актуальным сегодня. Гёльдерлин и молодой Гегель принадлежат непосредственно к истории современности (Moderne). Наша современность: цивилизация, характеризующаяся эмансипированной индивидуальностью, имеет три истока: Просвещение, промышленная и французская революции. Гегель и Гёльдерлин начали свой мыслительный путь с критики Просвещения, секуляризованной эмансипации и стремления к безграничному прогрессу, а также традиционной теологии и церкви (...) Они искали новую религию, "новую мифологию", которая должна была дать человеку новые святые отношения, чтобы затормозить его стремление к неограниченной власти и господству над природой (...) Их надежды не осуществлены и по сей день, даже их завет сегодня сложнее истолковать, чем прежде. Настоящее заполнено до горизонта атомизированным и стандартизированным изготвлением повседневности, и для гуманистических утопий не остается больше места. Как никогда прежде овладение силами природы приводит к ее разрушению, а технический прогресс цивилизации к культурной отсталости. Гегель и Гёльдерлин превосходили познавательные способности современной науки уже в том, что видели *тайну* природы и человека"¹⁵⁰.

Этот отрицательный образ современности и эстетическая антинтопия, предложенная молодым Гегелем и его современниками, становится важной темой полемики о современности и постмодернизме. (Противоположный взгляд, развивающий "гегелевский проект современности", представляет Ю. Хабермас¹⁵¹.) Постмодернистские аналитики дискурса и деконструкторы находят в молодом Гегеле одного из интереснейших собеседников¹⁵².

Исследование молодого Гегеля совершило круг за полтора столетия своего развития. Начавшись биографическо-философскими разработками Розенкранца, оно развивалось практически всеми философскими школами и течениями времени и в конечном счете нашло единственную основу в жизненно-историческом исследовании, связывающем раскрытие конкретных культурных взаимоотношений, в которых вырастала гегелевская мысль, с определением места мыслителя в духовной традиции Запада. Можно с уверенностью сказать, что даже после полного опубликования филологически выверенного, достоверного текста гегелевских набросков и фрагментов юношеского периода, содержащих проект грандиозного философского учения (осуществленного лишь частично), и после исследований, которые смогут

синтезировать многообразие подходов к ранней философии мыслителя (богословский, политический, антропологический, этический, философский, философско-исторический и т.д.), — даже тогда не будет утерян интерес к этой теме. Ибо стремление постигнуть тайну рождения мысли принадлежит к самой сущности философии.

Примечания

- ¹ Pöggeler O. Hegel, Hölderlin und ältestes Systemprogramm // Hegel-Studien. Beiheft 9. Bonn, 1973. S. 212.
- ² См. о Гансе: "Die hegelsche Rechte". Hrsg. von H. Lübke. Stuttgart, 1962; Waszek N. Ed. Gans (1797—1839). F. a. M. — Bern — New York — Paris, 1991.
- ³ См. о Хинрихсе: "Die hegelsche Rechte"...
- ⁴ Jamme Chr., Schneider H. Die Geschichte der Erforschung von Hegels Jugendschriften // Der Weg zum System. F. a. M., 1991. S. 8.
- ⁵ Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin, 1944. S. XII—XIII (Nachdruck: Darmstadt, 1977).
- ⁶ Это представление о Гегеле отверг уже в начале XX в. Франц Розенцвейг: Rosenzweig F. Hegel und der Staat. München — Berlin, 1920. Bd. I. S. V—VI.
- ⁷ Подробный анализ ошибок и неточностей Розенкранца см.: Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 9—10.
- ⁸ Rosenkranz K. Aus Hegels Leben // Literarhistorisches Taschenbuch. I Jrg. Leipzig, 1843. (Перепечатано с комментариями в "Der Weg zum System", S. 58—67). См. также: Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben. S. X—XI, 40, 81.
- ⁹ Ibid. S. 100.
- ¹⁰ Сам термин "панлогизм" возник, правда, позднее. Гегельянец Эрдманн использовал его, чтобы подчеркнуть скорее достоинства философии учителя, чем ее недостатки: "Нанболее подходящим названием для этого учения будет "панлогизм". Оно устанавливает в качестве действительного только разум; неразумному приписывается лишь преходящее, само себя снимающее существование" (Erdmann J.E. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. III. Abt. 2. S. 853).
- ¹¹ Rosenkranz K. Op. cit. S. XXXIII.
- ¹² Ibid. S. 101.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ См.: Pöggeler O. Nachmerkung zum Nachdruck, 1977 // Ibid. S. 567.
- ¹⁵ Интересно в этой связи рассуждение самого Гегеля об утраченных рукописях Эпикура, могущее привести в ужас современного историка философии: "Эпикур написал в течении своей жизни неопикуемое количество сочинений. Число его сочинений составляло 300. Хотя их нет у нас, но вряд ли стоит сожалеть об их утрате. Слава Богу, что их больше нет! Это доставило бы столько хлопот филологам" (Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. West-Berlin, 1984. S. 247—248).
- ¹⁶ Taulow G. Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht. In drei Teilen. Als Fermente für wissenschaftliche Pädagogik, sowie zur Belehrung und Anregung für gebildete Eltern und Lehrer aller Art, aus Hegel's sämtlichen Schriften gesammelt und systematisch geordnet. Kiel, 1853/54.
- ¹⁷ О работе Таулова над рукописями Гегеля см.: Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 10—13. Все сохранившиеся до сегодняшнего дня эксперты Гегеля в период до 1800 г. опубликованы в отдельном томе собрания томов сочинений: Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 3. Hamburg, 1992.
- ¹⁸ Brief von R. Haym an F. Föster. Цит. по: Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 14.
- ¹⁹ Ibid. S. 15.
- ²⁰ Haym R. Hegel und seine Zeit. Berlin, 1857. S. 2.
- ²¹ Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 17.
- ²² Haym R. Op. cit. Kap. 3—4.
- ²³ Ibid. S. 88 f.
- ²⁴ Символическим образом неудачности и тщетности этих попыток является издание юбилейной речи Карла Людвига Михелета, к 100-летию со дня рождения Гегеля (1870). К тексту, в котором провозглашается непреходящее значение идей великого философа, издательство

- по пришло объявление, что собрание сочинений Гегеля будет теперь продаваться за полцены.
- ²⁵ *Nohl H. Vorwort // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Stuttgart, 1959. Bd. IV. S. V.*
- ²⁶ *Dilthey W. Rez. von: Briefe von und an Hegel. Hrsg. von Karl Hegel in zwei Teilen. Leipzig, 1887 // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1 (1888). Здесь цит. по: Dilthey W. Op. cit. S. V.*
- ²⁷ *Dilthey W. Op. cit. S. VI.*
- ²⁸ Подробную историю работы Дильтея и Ноля над рукописями молодого Гегеля см.: *Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 19–26.* Об интерпретации Дильтеем молодого Гегеля см. также: *Paczkowska-Lagowska E. Das Bild des jungen Hegel bei Dilthey // Reports on Philosophie. Krakow, 9 (1985). S. 111–121.*
- ²⁹ *Dilthey W. Op. cit. S. 3.*
- ³⁰ *Ibid. S. 64. - 53.*
- ³¹ *Ibid. S. 55–56.*
- ³² См: *Pöggeler O. Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes. Unveröffentlichte Habilitationsschrift. Heidelberg, 1965. S. 15–21.*
- ³³ *Dilthey W. Op. cit. S. 51.*
- ³⁴ *Ibid. S. 52.*
- ³⁵ *Ibidem.*
- ³⁶ *Ibid. S. 54.*
- ³⁷ *Ibid. S. 37–38, 139.* Это предположение основано скорее лишь на хронологическом совпадении момента написания "Элевина" и приблизительной датировки выписок из немецких мистиков; вряд ли для него могут быть найдены содержательные основания. Всерьез заниматься немецкой мистикой Гегель начал поздно.
- ³⁸ *Ibid. S. 52.*
- ³⁹ *Ibid. S. 180.*
- ⁴⁰ Подробную информацию об этом см.: *Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 25–26.*
- ⁴¹ *Hegels theolog. Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin herausgegeben von Herman Nohl. Tübingen, 1907. S. V.*
- ⁴² *Dilthey W. Op. cit. S. 137.*
- ⁴³ *Hegels theologische... S. X.*
- ⁴⁴ *G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. I. Frühe Schriften Teil I. Hamburg, 1983. Bd. 3. Excerpte. Hamburg, 1992.*
- ⁴⁵ *Glockner H. Hegel. Bd. 2. Stuttgart, 1940. S. IX.* Книга Куно Фишера "Гегель. Его жизнь и учение" (VIII том его "Истории новой философии") вышла в 1877 г.
- ⁴⁶ *Dreyer H. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. (Kantstudien Ergänzungshefte № 7). Berlin, 1908. S. 88.*
- ⁴⁷ *Ibid. S. 96.*
- ⁴⁸ *Winkelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus. Heidelberg, 1910. S. 11.*
- ⁴⁹ *Ibid. S. 7.*
- ⁵⁰ Федор Степун вспоминает, что в бытность его в Гейдельберге (1905–1910) он познакомился с Рихардом Кронером, который уже тогда был убежден в мистической природе гегелевской философии (*Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1959. Т. 1. С. 175*). См. также статью самого Степуна "Жизнь и творчество", где о Гегеле высказываются сходные с кронеровскими представления (Логос. 1913. Кн. 3–4).
- ⁵¹ *Nadler K. Die Wandlung des Hegelbildes in Deutschland seit Jahrhundertwende // Idealismus. Jahrbuch für idealistische Philosophie. 1934. Bd. 1. S. 231. Ср. буквально в тех же словах: Glockner H. Hegel. Stuttgart, 1929. Bd. 1. S. X–XI; Bd. 2. S. IX.*
- ⁵² *Glockner H. Stand und Auffassung der Hegelschen Philosophie in Deutschland, hundert Jahre nach seinem Tod // Hegel-Studien. Beiheft — 2. Bonn, 1955. S. 283.*
- ⁵³ *Pöggeler O. Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1990. S. 309.*
- ⁵⁴ *Ibid. S. 309–310.*
- ⁵⁵ Цит. по: *Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 28.* Книга Эббингауза будет опубликована впервые в 4 томе собрания сочинений: *Die Grundlagen der Hegelschen Philosophie 1793–2803 // Ebbinghaus J. Gesammelte Schriften. Bonn. (В печати).*
- ⁵⁶ *Glockner H. Zur Vorgeschichte meiner Hegel-Monographie // Hegel-Studien. Beiheft. 2. S. 463.*
- ⁵⁷ *Haering Th. Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. Bd. 1. Leipzig und Berlin, 1929. (Nachdruck: Scientia Verlag, Aalen, 1963). S. 5.*
- ⁵⁸ *Ibid. S. 523.*

- ⁵⁹ *Ibid. S. 522.* См. также специальный экскурс "О так называемом "мистическом пантеизме" Гегеля". *Ibid. S. 547–555.*
- ⁶⁰ *Ibidem.*
- ⁶¹ *Ibid. S. 73.*
- ⁶² *Glockner H. Hegel. Bd. 1. S. X.*
- ⁶³ Об этой работе Гаукнера см.: *Pöggeler O. Das Hegelwerk H. Glockners // Philosophische Rundschau. Bd. 8 (1960). S. 28–52.*
- ⁶⁴ *Glockner H. Zur Vorgeschichte... S. 464.*
- ⁶⁵ *Ibidem.*
- ⁶⁶ *Glockner H. Hegel. Bd. 2. S. XVII.*
- ⁶⁷ Плодотворность этой гипотезы подтверждается современными исследователями идей Гельдерина и Гегеля. См., например: *Pöggeler O. Hegel und die griechische Tragödie // Hegel-Studien. Beiheft. 1 (1964). S. 285–305.*
- ⁶⁸ О том, что подобный диалог не состоялся прежде, свидетельствует интересный факт. В 1918 г. появилась книга Зиммеля "Lebensanschauung", которую можно рассматривать как философское заповедание мыслителя. Основная мысль этой книги — исходный от "имманентной трансцендентности жизни" поворот к идее и рассуждения о смерти и "индивидуальном законе", казалось, в точности повторяли идеи молодого Гегеля на что ученики и друзья указывали Зиммелю. "О Гегеле я очень хотел бы написать книгу, — признавался в ответ философ, — но я не смог этого сделать, ибо для этого мне пришлось бы его читать, а это для меня было всегда невыносимо" (*Glockner H. Stand und Auffassung der Hegelschen Philosophie... S. 277–278*).
- ⁶⁹ Творчество этого замечательного мистического философа еврейского происхождения совершенно неизвестно русскому читателю. Насколько я могу судить, существует лишь одна специальная работа о нем на русском языке: рецензия С.Л. Франка на его главную книгу, признанную ныне одним из крупнейших религиозно-философских произведений века, "Звезда Спасения" (Франк С.Л. Мистическая философия Франца Розенцвейга // *Путь. 1926. № 2 (январь). С. 139–147*). Между тем в последние десятилетия возник огромный интерес к наследию этого мыслителя, создавшего религиозно-философское учение на основе ветхозаветной и иудейской мистики. Мистический историзм Розенцвейга, отвергающий одностороннее ориентированное на христианство европейское философствование, служит основой экзистенциального просветления отношения Бога и человека, которое Розенцвейг мыслит как связь "Я" и "Ты". Раскрытие этого отношения в трех эпохах бытия: творения, открытия и спасения, и особое место, занимаемое в этом отношении иудейским народом, Розенцвейг описывает, обращаясь к основным сферам человеческого духа и создавая, таким образом, на базе религиозной философии существование эстетичности, философичности политики и т.д. См. о нем: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongress-Kassel, Bd. 1–2. Freiburg-München, 1988; Mosès St. Système et Révélation. La philosophie de Franz Rosenzweig. Paris, 1982; Schmied-Kowarzik W. Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg-München, 1991.* Специально об отношении Розенцвейга — Гегеля: *Bieberich U. Wenn die Geschichte göttlich wäre. Rosenzweigs Auseinandersetzung mit Hegel. Diss. St. Ottilien, 1991.*
- ⁷⁰ *Mosès St. Op. cit. P. 25.*
- ⁷¹ *Rosenzweig Fr. Hegel und der Staat. 2 Bde. München und Berlin, 1920. Bd. 1. Kap. 1.*
- ⁷² *Ibid. S. 25.*
- ⁷³ *Ibid. S. 42.*
- ⁷⁴ *Ibid. Bd. 2. S. 244.*
- ⁷⁵ *Ibid. Bd. 1. S. 63.*
- ⁷⁶ *Ibid. Bd. 2. S. 243.*
- ⁷⁷ См: *Mosès St. Op. cit. P. 18.*
- ⁷⁸ *Ibid. P. 26.*
- ⁷⁹ *Pöggeler O. Rosenzweig und Hegel // Der Philosoph Franz Rosenzweig. Bd. 2. S. 842.*
- ⁸⁰ *Mosès St. Op. cit. P. 33.*
- ⁸¹ *Schwarz J. Die antropologisch Metaphysik des jungen Hegel. Königsberg, 1927. S. 1.*
- ⁸² *Ibid. S. 2.*
- ⁸³ *Schwarz J. Das Schöpferische im Weltbild der Wissenschaft. F. u. M. 1947. S. 10.*
- ⁸⁴ Вклад Штейнхофера сформировался под влиянием Тюбингенской школы теологии. В 1926 г. он стал профессором философии в Гисене, затем профессором теологии в Мюнхене. После войны с 1945 г. он занял пост профессора моральной теологии и философско-теологических пограничных областей на католическом факультете университета Тюбингена. Исследовал проблему

- христианского социализма (Sozialismus als sittliche Idee, 1921; Sozialismus, Tübingen, 1950) и христианской антропологии (Zerfall des christlichen Ethos im XIX Jahrhundert. F. a. M. 1951; Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz, erläutert an F. Ebners Menschdeutung, 1936).
- 85 Wolff P. Einführung // Christliche Philosophie in Deutschland von 1920 bis 1945. Regensburg, 1945. S. 20—21.
- 86 Steinbüchel Th. Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Darstellung und Würdigung. Bd. 1: Die Entdeckung des Geistes. Bonn, 1933. S. V—VII.
- 87 Ibid. S. VIII.
- 88 Ibid. S. 127—129.
- 89 Ibid. S. 130.
- 90 Ibid. S. 139 ff.
- 91 Marcuse H. Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. F. a. M., 1932. S. 227—247.
- 92 См. его признание в книге: *Гельдерлин В. Шаги за горизонт* М., 1987. С. 44. В целом о восприятии и исследовании Гельдерлина в XX в. см. подробнейшую работу: *Pellegrini A. Friedrich Hölderlin (Sein Bild in der Forschung)*. Berlin, 1965.
- 93 Бём родился в 1906 г. В 1925—1930 гг. изучал в Геттингене, Берлине и Марбурге философию, германистику, историю и музыковедение.
- 94 Boehm H.-G. Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin (1797—1800). Diss. Marburg, 1932. S. 4.
- 95 Ibid. Kap. 1.
- 96 Ibid. S. 44 ff. Zusammenfassung.
См. об этом также: *Jamne Chr. "Ungelehrte" und gelehrte Bücher. Literaturbericht über das Verhältnis von Hegel und Hölderlin // Zeitschrift für philosophische Forschung*. 35 (1981). S. 631.
- 97 Boehm H.-G. Op. cit. S. 115 ff.
- 98 Хоффмайстер родился в 1907 г. В 1926/31 гг. изучал в Лейпциге, Гейдельберге и Киле немецкую литературу, историю и философию. В 1929 г. защитил в Гейдельберге под руководством профессора немецкой литературы и поэта Фридриха Гундольфа (1880—1931) диссертацию о Гегеле и Гельдерлине (частичные публикации ее: *Hoffmeister J. Hölderlin und Hegel*. Tübingen, 1931; *Hegel Eleusis // Geisteskultur*. 40 (1931), 209—229; *Zum Geistesbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 10 (1932), 1—44). До 1936 г. работал над изданием гегелевских сочинений, при содействии немецкого исследовательского Общества. В 1936/38 гг. сотрудничал философского института университета Гисена. В 1938 г. работал в редакции энциклопедии Брокгауза. Изданный им впоследствии "Словарь философских понятий" по сей день является лучшим введением в немецкую философскую терминологию последних трех столетий. В 1939 г. начал подготовку к реабилитации по теме "Гельдерлин и философия", которую защитил в Бонне в 1944 г. (Hölderlin und die Philosophie. Leipzig, 1944). С начала 1941 г. призван на фронт. Осенью 1942 г. читал лекции в оккупированном Париже, в Сорбонне. Во время англо-американского наступления 1944 г. попал в плен и по болезни освобожден осенью 1945 г. С 1946 г. в качестве профессора преподавал немецкую литературу в Боннском Университете. Умер в 1955 г. в результате тяжелой болезни. См. био-библиографические материалы: *Johannes Hoffmeister zum Gedächtnis*. Hrsg. von Fr. Nicolini und O. Pöggeler. Hamburg, 1956.
- 99 Tillich P. Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands // ders. Hegel und Goethe. Tübingen, 1932. S. 29.
- 100 Ibid. S. 1 ff. 29 ff.
- 101 Некоторые новые материалы о московском пребывании Лукача см.: *Lukács G., Becher J., Wolf Fr. Die Säuberung*. Hamburg, 1991, где сообщается об участии названных немецкоязычных писателей в "ликвидации" своих коллег.
- 102 Впервые опубликовано: Литературное наследство. М., 1931. Затем в сборнике: *Лейпциг М. Вопросы искусства и философии*. М., 1935.
- 103 *Лейпциг М.* Указ. соч. С. 101.
- 104 Там же. С. 112.
- 105 Там же. С. 102.
- 106 Там же. С. 111—112.
- 107 В одной из ранних рецензий Э. Соловьёв обоснованно показал, что взгляд Гегеля на экономические проблемы является *правильным*, а не экономическим, как у Маркса (*Соловьёв Э.Ю.* Разделяя ли Гегель трудовую теорию стоимости? // *Вопросы философии*. 1959. № 3).
- 108 *Гудьен А.В.* Философия религии Гегеля // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т.1. М., 1975. С. 8.
- 109 См.: *D'Hondt J. Hegel secret*. P., 1968.
- 110 См. обсуждение книги Лукача: *Lübbe H. Zur marxistischen Auslegung Hegels // Philosophische Rundschau* 2 (1954/55). S. 38 — 60; *Fetscher J. Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel // Marxismus-Studien*. Tübingen, 1960. Bd. III; *Hyppolite J. Aliénation et objectivation: à propos du livre de Lukács sur la jeunesse de Hegel // Etudes germaniques* 6 (1991). № 2.
- 111 Если быть точным, то первой работой на французском языке, в которой говорится о юношеских взглядах Гегеля, является биография философа, принадлежащая профессору германистики Шарлотте Лиере Року: *Roques P. Hegel, sa vie et ses oeuvres*. Paris, 1912. P. 21—58.
- 112 *Wahl J. Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951. P. 14. Об интерпретации Валем Гегеля см.: *Koyré A. Études d'histoire de la pensée philosophique*. P., 1971. P. 244—249.
- 113 Ibid. P. 150.
- 114 Ibid. P. 153—155.
- 115 Ibid. P. 170.
- 116 Ibid. P. 170—174.
- 117 Ibid. P. 194. Следует признать, что общая основа интерпретации Валя представляется весьма проблематичной. "Несчастное сознание" совсем не та форма духа, которая подходит для описания развития идей молодого Гегеля. Она выбрана, исходя из неадекватного представления о личной судьбе мыслителя во Франкфурте. Современными исследованиями установлено, что духовный кризис, пережитый Гегелем в молодые годы, произошел в период его пребывания в Берне. Франкфуртская жизнь Гегеля являет совершенно иной образ. См.: *Pöggeler O. Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm // Hegel-Studien*. Beih. 4 (1965).
- Не только интерпретации, но и самосознанию Гегеля более соответствует образ "морального мировоззрения" из "Феноменологии духа" (глава "Знающий сам себя дух. Моральность"), представляющий историю немецкого духовного движения в поколении Гегеля. См. работу Пеперзак, принявшего за основу исследования именно эту фигуру "феноменологии": *Peperzak A.T.B. Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. La Haye, 1960.
- В этом разделе "Феноменологии" присутствует не только критика кантианства и романтизма, но отчасти и самокритика идей раннего периода.
- 118 *Hyppolite J. Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents // Revue de Métaphysique et de Morale*. 42(1935). P. 399—426, 549—578.
- 119 Стоит упомянуть еще книгу Анри Нияя "Об опосредования в философии Гегеля", в которой первая глава — "Генезис понятия опосредования" — содержит анализ единства рефлексии и любви как праформы специфически гегелевского понимания опосредования (*Niel H. De la médiation dans la philosophie de Hegel*. P., 1945. P. 19—63).
- 120 *Hyppolite J. Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. P., 1968 (1 ed. 1948).
- 121 Ibid. P. 13.
- 122 Ibid. P. 20, 22.
- 123 Ibid. P. 41.
- 124 Ibid. P. 51.
- 125 Ibid. P. 53—63.
- 126 *Gregoire F. Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système*. Louvain-Paris, 1958.
- 127 *Asveld P. La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-Paris, 1953. Part. 1. Chap. 1; Part. 2. Chap. 1.
- 128 Ibid. P. 45.
- 129 Ibid. P. 66.
- 130 Ibid. P. 111.
- 131 Ibid. P. 113.
- 132 Ibid. P. 127.
- 133 Ibid. P. 226.
- 134 Ibid. P. 230—232.
- 135 Анализ теологических работ о молодом Гегеле выходит за рамки моей задачи. Можно указать на то, что теологи практически всех конфессий западного христианства и направлений приняли участие в обсуждении Гегеля: со стороны философски ориентированных евангелических теологов — F. Brunstäd, K. Leese, H. Hirsch, K. Nadler, J. Flügge, E. Schmidt, диалектические теологи — K. Barth, P. Tillich, католические теологи и философы — E. Przywar, Th. Steinbüchel, C. Nink, J. Möller, F. Coreth, W. Kern, P. Henrici, J. Splet, и, наконец, новейшие евангелические теологи — G. Rohrmoser, H. Schmiel, W.-D. Marsch, T. Koch.
- Исчерпывающую литературу по этому вопросу см.: *Küng H. Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*. Freiburg — Basel — Wien, 1970 (есть также французское издание). Анализ важнейших работ участников

теологической дискуссии о Гегеле см.: *Kimmerle H. Zur Theologische Hegelsinterpretation // Hegel - Studien 3 (1965).*

Работа Кюнга, подводящая в известном смысле итог этой дискуссии, намечает вместе с тем совершенно иную — межконфессиональную — позицию. Работа вышла в серии "Экуменические исследования" и выдвигает на первый план гегелевскую тематику "примирения" (*Versöhnung*). Давать теологическую оценку этого труда — не в моей компетенции. Что же касается ее философского значения, то оно весьма проблематично. Следуя теологической схеме, Кюнг подчас жертвует логикой гегелевских мыслей и приписывает им порой отсутствующие в них теологические коннотации.

136 *Taminiaux J. La nostalgia de la Grèce à l'aube de L'idealisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. La Haye, 1967.*

137 *Ibid.* P. 249.

138 *Ibid.* P. 210.

139 *Ibid.* P. 218.

140 *Ibid.* P. 224—226, 233—247. Тематизирование онтологических идей Гегеля продолжено учениками Таминьо в Лувене. См., например: *Legros R. Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique. Bruxelles, 1986; Duvré O. Le probleme de la vie chez le jeune Hegel. Diss. Louvain, 1992.*

141 Об итальянских исследователях молодого Гегеля см. обширный обзор Пеперзака, с указанием многочисленных книг и статей: *Peperzak A. Neue italienische Studien über den jungen Hegel // Hegel-Studien. Bd. 2 (1963). Bonn.*

142 *Pöggeler O. Perspektiven der Hegelforschung // Hegel-Studien. Beih. II (1974). S. 85.*

143 *Ibid.* S. 81.

144 В 1970 г. во Франции был создан аналогичный "Центр исследования Гегеля и Маркса" (Пуатье), поставивший целью координировать гегелевские штудии французских философов.

145 *Pöggeler O. Zwischen Philosophie und Philologie // Jahrbuch der Ruhr Universität. Bochum, 1970.*

146 *Pöggeler O. Perspektiven der Hegelforschung. S. 101.*

147 См.: *Henrich O. Hölderlin über Anteil und Sein // Hölderlin-Jahrbuch. 14 (1965—66); Pöggeler O. Philosophie im Schatten Hölderlins // Idealismus und seine Gegenwart. Hamburg, 1976; Pöggeler O. Hegels Jugendschriften und die Idee einer Phänomenologie des Geistes. 1965.*

148 *Jamme Chr., Schneider H. Op. cit. S. 32.*

149 Анализировать все многообразие гипотез и новых проблем нет никакой возможности. Я перечислю работы, в которых помимо собственно анализа гегелевских идей дается и более или менее подробный обзор последней литературы, а также просто содержатся библиографические материалы: *Jamme Chr. "Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt, 1797—1800. Bonn, 1983; Dinkel B. Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus. Bonn, 1974; Düsing K. Des Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Bonn, 1976; Der Weg zum System. Fr. a. M., 1991; Kondylis P. Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802. Stuttgart, 1979. Необходимо указать на исследование Харриса, называемого "англоязычным Дильтеем": *Harris H.S. Hegel's development: Toward the sunlight 1770—1801. Oxford, 1972.**

В последнее время Хенрих предпринял попытку задать новый горизонт исследованию немецкого идеализма, развил концепцию "духовной констелляции". Это, безусловно, отличается от расчлняющего "эволюционно-исторического исследования", но мне кажется, что уже первые работы Хенриха и Пёггелера содержали по существу именно эту концепцию, суть которой я понимаю в обрисованном выше смысле (см.: *Henrich D. Konstellationen. Stuttgart, 1991).*

150 *Jamme Chr. "Ein ungelehrtes Buch". S. 12.*

151 *Habermas J. Hegels Begriff der Moderne // Habermas J. Der philosophische Diskurs der Moderne. Fr. a. M., 1991.*

152 Самый яркий пример защиты "живого единства дискурса" против разъедающих интерпретаций философии молодого Гегеля и вместе с тем анализ самого гегелевского дискурса дает Ж. Деррида в книге "Glas" (Paris, 1974). Ему следует W. Hamacher ("Pleroma" — zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel // *Hegel G.W.F. "Geist des Christentums" Schriften, 1796—1800. Hrgs. von W. Hamacher. Fr. a. M. — Berlin — Wien, 1978).*

Если у Деррида основным образом гегелевской системы является "семья" (в связи с чем он проводит почти терапевтический анализ гегелевской частной жизни), то Хамакер избирает другую тему: он видит в гегелевских сочинениях развернутую метафору еды и питания (предлагая даже вместо оглавления меню). Но эти постмодернистские опыты, увы, слишком мало обращают внимания на текст Гегеля.